BIBLIOGRAFIA SOBRE LA INTRODUCCION A LA TEOLOGIA

BATIFFOL: *Theologia-theologi*: Ephem. Theolog. Lovan. (1928) p.205ss.

CHENU, O. P.: *La théologie comme science au XIII siècle*: Archiv. d'Hist. doctrinale et litter. du moyen-age (1927) p.31ss.

CUERVO, O. P.: *La Teología como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto Magno*: La Ciencia Tomista, 46 (1932) p.173-199.

GARDEIL, O. P.: *Le donné révélé et la Théologie* p.2.ª (París 1910).

GRABMANN: *Die Geschichte der scholastischen Methode* t.1-2 (Freiburg 1909).

— *Einführung in die "Summa Theologica" des h. Thomas* ed.2.ª (Freiburg 1928).

— *Commentatio historica in Prologum "Summae Theologicae" S. Thomae Aquinatis:* Angelicum (1926) p.146-165.

— *De Theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et secundum S. Thomam Aquinatem:* Angelicum (1937) p.39-60.

HEDDE, O. P.: *Nécessité de la Théologie speculative ou scolastique*: Revue Thomiste, 19 (1911) p.709-723.

JACOB BILZ: *Einführung in die Theologie* (Freiburg 1935).

LOZANO, O. P.: *Naturaleza de la sagrada Teología*: La Ciencia Tomista (1924) p.204; (1925) p.26ss.

— *Vida santa y ciencia sagrada. Estudio teológico místico* p.2ª (Salamanca 1942).

MARÍN-SOLA O. P.: *La evolución homogénea del dogma católico* c.II p.33-112.

MARTÍN, O. P.: *L'objet intégral de la Théologie d'après Saint Thomas et les scolastiques:* Revue Thomiste (1912) p.12-21.

PHILIPPON, O. P.: *La Théologie, science supreme de la vie humaine:* Revue Thomiste, 18 (1935) p.387-421.

PIROTTA, O. P.: *De methodologia Theologiae scholasticae:* Ephemer. Theolog. Lovan., 6 (1929) p.405-438.

RAMÍREZ, O. P.: *De hominis beatitudine. Tractatus Theologicus* t.1 Prolegomenum primum (Salmanticae, 1942) p.3-89.

SCHWALM, O. P.: *Les deux Théologies: la scolastique et la positive*: Revue des Sciences Phil. et Theolog., 2 (1908) p.674-703.

WYSER, O. P.: *Theologie als Wissenschaft* (Salzburg-Leipzig 1938).

PRIMERA PARTE
DE LA
SUMA TEOLOGICA
DEL ANGELICO DOCTOR
SANTO TOMAS DE AQUINO

PROLOGO

Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I ad Corinth. 3,1-2: "tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam"; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

Como el doctor de la verdad católica debe no sólo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del Apóstol: "Como a niños en Cristo os di a beber leche, no comida", nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes.

Hemos comprobado que los que se inician en estos estudios, tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido en parte a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según exige el buen método, sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según lo requiere la oportunidad de la controversia, y, por último, debido a que sus frecuentes repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes.

Atentos, pues, a remediar estos y otros inconvenientes, intentaremos, puesta la confianza en el auxilio divino, seguir el hilo de la doctrina sagrada con brevedad y precisión en cuanto la materia lo consienta.

CUESTION 1

(In decem articulos divisa)

De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat

Cuál sea la doctrina sagrada y a qué cosas se extiende

Para encuadrar nuestro intento dentro de algunos límites fijos, se impone en primer término averiguar qué sea y a qué se extiende la doctrina sagrada.

Acerca de esta cuestión se han de averiguar diez cosas.

Primera: de la necesidad de esta doctrina.

Segunda: si es ciencia.

Tercera: si es ciencia una o múltiple.

Cuarta: si es especulativa o práctica.

Quinta: de su comparación con las otras ciencias.

Sexta: si es sabiduría.

Séptima: cuál sea su sujeto.

Octava: si utiliza el raciocinio.

Novena: si debe emplear locuciones metafóricas o simbólicas.

Décima: si los textos sagrados que utiliza pueden exponerse en varios sentidos.

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat.

Circa quae quaerenda sunt decem:

Primo: de necessitate huius doctrinae.

Secundo: utrum sit scientia.

Tertio: utrum sit una vel plures.

Quarto: utrum sit speculativa vel practica.

Quinto: de comparatione eius ad alias scientias.

Sexto: utrum sit sapientia.

Septimo: quid sit subiectum eius.

Octavo: utrum sit argumentativa.

Nono: utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus.

Decimo: utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda.

ARTICULO 1

Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi [a]

Si es necesario que haya una doctrina distinta de las ciencias filosóficas

Dificultades. No parece necesario, que exista una doctrina distinta de las ciencias filosóficas.

1. El hombre no debe empeñarse en alcanzar lo que está por encima de su entendimiento, como se dice en el Eclesiástico: "No busques lo que está por encima de ti". Pero lo asequible a la razón, se enseña suficientemente en las disciplinas filosóficas, y, por consiguiente, parece superfluo que, aparte de éstas, haya otra doctrina.

2. No cabe más ciencia que la del ser, puesto que solamente se sabe lo verdadero, que se identifica con el ser. Ahora bien, las ciencias filosóficas tratan de todos los seres, incluso de Dios, y por ello una de las partes de la filosofía se llama teología o ciencia de Dios, como se ve por el Filósofo. Por consiguiente, no es preciso que haya otra doctrina además de las ciencias filosóficas.

Por otra parte, dice el Apóstol que "toda escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia". Pero la Escritura, divinamente inspirada, no pertenece a las ciencias filosóficas, que son descubrimiento de la razón humana. Luego es útil que, aparte de las ciencias filosóficas, haya otra doctrina inspirada por Dios.

Respuesta. Fué necesario para la salvación del género humano que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de investigación de la razón humana, hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina. En primer lugar, porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la capacidad de comprensión de nuestro entendimiento, como se dice en Isaías: "Fuera de ti, ¡oh Dios!, no vió el ojo lo que preparaste para los que te aman." Ahora bien, los hombres que han de ordenar sus actos e intenciones a un fin deben conocerlo. Por tanto, para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina algunas verdades que exceden la capacidad de la razón humana.

Más aún, fué también necesario que

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

1. Ad ea enim quae supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli.3,22: "altiora te ne quaesieris". Sed ea quae rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

2. Praeterea doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo: unde quaedam pars philosophiae dicitur "theologia", sive scientia divina, ut patet per Philosophum in IV "Metaphys." [1]: Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur II ad Tim. 3,16: "omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam". Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae 44,4: "oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te". Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt,

[a] 2-2 q.2 a.3-4; *Sent.* 1 prol. a.1; *De verit.* q.14 a.10; *Cont. Gent.* 1,4-5

[1] DIDOT l.5 c.1 n.7 (BK 1026a19): S.TH., l.6 lect.1 n.1166.

el hombre fuese instruído por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios. Luego para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres, fué necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina.

Por consiguiente, fué necesario que, aparte de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, hubiese una doctrina sagrada conocida por revelación.

Soluciones. 1. Si bien el hombre no debe esforzarse en averiguar por medio del entendimiento lo que excede a su capacidad, debe, no obstante, aceptar por la fe lo que Dios le ha revelado, y por esto allí mismo se añade: "Te han sido mostradas muchas cosas superiores al pensamiento de los hombres", y en éstas consiste la doctrina sagrada.

2. Lo que constituye la diversidad de las ciencias es el distinto punto de vista bajo el que se mira lo cognoscible. El astrónomo, por ejemplo, demuestra la misma conclusión que el físico, v. gr., la redondez de la tierra; pero el astrónomo lo hace empleando medios matemáticos, que prescinden de las cualidades de la materia, y el físico usa medios materiales. Por esto no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina. Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada, difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas.

necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur.

Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur [v.25]: "plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi". Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum: naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

ARTICULO 2

Utrum sacra doctrina sit scientia [a]

Si la doctrina sagrada es ciencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia.

1. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: "non enim omnium est fides", ut dicitur II Thess. 3,2. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Praeterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Iacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV "De Trinitate" [2]: "Huic scientiae attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur". Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae

Dificultades. Parece que la doctrina sagrada no es ciencia.

1. La ciencia se basa en principios evidentes. Pero la doctrina sagrada se apoya en los artículos de fe, que no son evidentes, puesto que no todos los admiten: "No es de todos la fe", como dice el Apóstol. Por tanto, la doctrina sagrada no es ciencia.

2. No hay ciencia de lo singular. Pero la doctrina sagrada trata de cosas particulares, por ejemplo, de los hechos de Abrahán, de Isaac, de Jacob y cosas parecidas. Luego no es ciencia.

Por otra parte, dice S. Agustín que "únicamente se atribuye a esta doctrina aquello por lo que la fe salubérrima se engendra, se nutre, se defiende y se fortalece." Pero esto no es de la competencia de ciencia alguna, más que de la sagrada. Por consiguiente, la doctrina sagrada es ciencia.

Respuesta. La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas, y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que se basa en principios tomados de la geometría, y la música en los demostrados en la aritmética, y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual

[a] 2-2 q.1 a.5 ad 2; *Sent.* 1 prol. a.3 q.2; *De verit.* q.14 a.9 ad 3; *In Boet. «De Trin.»* q.2 a.2.

[2] C.1: ML 42,1037.

es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra el aritmético, así también la doctrina sagrada cree los principios que Dios le ha revelado.

Soluciones. 1. Los principios de una ciencia cualquiera, o son evidentes por sí mismos o se reducen a lo conocido en otra ciencia superior, y así son los principios de la doctrina sagrada, según hemos dicho.

2. En la doctrina sagrada se habla de cosas particulares, no porque sean el objeto principal, sino porque son oportunas, bien a modo de ejemplos de vida, y así se hace también en las ciencias morales, o para manifestar la autoridad de los hombres por cuyo medio llegó a nosotros la revelación divina, que es el fundamento de la Escritura o doctrina sagrada.

scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur: sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus: tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.

ARTICULO 3

Utrum sacra doctrina sit una scientia [a]

Si la doctrina sagrada es ciencia una o múltiple

Dificultades. Parece que la doctrina sagrada, como ciencia, no tiene unidad.

1. Según el Filósofo, "es una la ciencia que se ocupa de objetos de un mismo género". Pero la doctrina sagrada trata de Dios y de las criaturas, que no son objetos del mismo género. Luego no es ciencia una.

2. La doctrina sagrada trata de los ángeles, de los seres corpóreos y de la conducta de los hombres, cosas que pertenecen a diversas ciencias filosóficas. Por tanto, no es ciencia una.

Por otra parte, la Sagrada Escritura habla de ella como de una sola

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia.

1. Quia secundum Philosophum in I "Poster." [3], "una scientia est quae est unius generis subiecti". Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Praeterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de

[a] Infra a.4; *Sent.* I prol. a.2.4.

[3] C.28 n.1 (BK 87a38): S.TH., lect.41 n.7.

rior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile: unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia: ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.

cundum quod dictum est (a.1 ad 2), omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo: sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori: quia supeuna scientia: dicitur enim Sap. 10,10: "dedit illi scientiam sanctorum".

Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti: puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, se-

ciencia, pues dice el Sabio: "Le dió la ciencia de los santos."

Respuesta. La doctrina sagrada es ciencia una. La unidad de cualquier potencia o hábito se toma del objeto, y no del objeto material, sino de la razón formal del objeto; y así, por ejemplo, un hombre, un asno y una piedra convienen en la razón formal del color, que es el objeto de la vista. Si, pues, la doctrina sagrada considera las cosas en cuanto reveladas, como hemos dicho, todo lo que sea divinamente revelable comunica en la razón formal única del objeto de esta ciencia, y, por tanto, queda comprendido en la doctrina sagrada como en una sola ciencia.

Soluciones. 1. La doctrina sagrada no trata por igual de Dios y de las criaturas, sino propiamente de Dios, y de las criaturas en cuanto están ordenadas a Dios como a su principio y fin, y esto no impide la unidad de la ciencia.

2. No hay inconveniente en que las potencias o hábitos inferiores se diversifiquen respecto a objetos distintos, cuyo conjunto forma el objeto único de una potencia o hábito superior, ya que ésta ve su objeto desde un punto de mira más universal. Por ejemplo, así como el objeto del sentido común es lo sensible, que alcanza lo mismo a lo que se ve que a lo que se oye, y por esto el sentido común, que es una sola potencia, se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos, así también cuanto se estudia en las diversas ciencias filosóficas puede, sin menoscabo de su unidad, considerarlo la doctrina sagrada desde un solo punto de mira, esto es, el de poder ser revelado por Dios, y de este modo la doctrina sagrada viene a ser como un trasunto de la ciencia divina, que, no obstante ser una y simple, lo abarca todo.

ARTICULO 4

Utrum sacra doctrina sit scientia practica [a]

Si la doctrina sagrada es ciencia práctica

Dificultades. Parece que la doctrina sagrada es ciencia práctica.

1. Según el Filósofo, "el fin de la práctica es la acción". Pues bien, la doctrina sagrada se ordena a la acción, según el apóstol Santiago: "Practicad la ley y no os limitéis a oírla." Luego la doctrina sagrada es ciencia práctica.

2. La doctrina sagrada se divide en Ley antigua y nueva. Pero la ley pertenece a la ciencia moral, que es ciencia práctica. Luego la doctrina sagrada es ciencia práctica.

Por otra parte, toda ciencia práctica trata de las cosas que el hombre puede hacer, como la ciencia moral, que trata de los actos humanos, y la arquitectónica, de los edificios. Pero la ciencia sagrada trata principalmente de Dios, que no es hechura, sino hacedor del hombre. Por consiguiente, no es ciencia práctica, sino más bien especulativa.

Respuesta. Hemos visto ya que la doctrina sagrada, sin perder su unidad, se extiende a lo que pertenece a diversas ciencias filosóficas en virtud de la razón formal con que lo considera, esto es, la de ser cognoscible por luz divina. Por tanto, aunque unas ciencias filosóficas sean especulativas y otras prácticas, la doctrina sagrada abarca unas y otras, a la manera como Dios, con la misma ciencia, se conoce a sí mismo y las cosas que hace.

Es, sin embargo, más especulativa que práctica, porque trata de las cosas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica.

1. "Finis" enim "practicae est operatio", secundum Philosophum in II "Metaphys." [4]. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Iac. 1,22: "estote factores verbi, et non auditores tantum". Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Praeterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quae est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est (a.3 ad 2), una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit: scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit.

Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius

[a] *Sent.* 1 prol. a.3 q.[a]1.

[4] DID., I *a* c.1 n.4 (BK 993b21): S.TH., lect.2 n.290.

agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

divinas con preferencia a los actos humanos, de los que sólo se ocupa en cuanto que por ellos se encamina el hombre al perfecto conocimiento de Dios, en el cual consiste su felicidad eterna.

Y de aquí se deduce la respuesta a las dificultades.

ARTICULO 5

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis [a]

Si la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis.

1. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliae igitur scientiae videntur ista digniores.

2. Praeterea, inferioris scientiae est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis: dicit enim Hieronymus in epistola "Ad Magnum Oratorem urbis Romae" [5], quod doctores antiqui "intantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum". Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quod aliae scientiae dicuntur ancillae huius, Prov. 9,3: "misit ancillas suas vocare ad arcem".

Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid

Dificultades. Parece que la doctrina sagrada no es superior a las otras ciencias.

1. La superioridad de una ciencia consiste en su certeza. Pero como otras ciencias tienen principios indudables, parecen más ciertas que la sagrada, cuyos principios, los artículos de fe, están sujetos a dudas. Luego parece haber ciencias superiores a la doctrina sagrada.

2. Corresponde a las ciencias inferiores tomar sus principios de las superiores, como la música de la aritmética. Pues bien, la doctrina sagrada toma algo de las disciplinas filosóficas, como atestigua San Jerónimo, refiriéndose a los antiguos doctores, de los cuales dice que "de tal modo sembraron sus libros de citas y pensamientos de los antiguos filósofos, que no sabes qué admirar más, si la erudición profana o el conocimiento de las Escrituras". Luego la ciencia sagrada es inferior a otras ciencias.

Por otra parte, a las otras ciencias se las llama servidoras de ésta, según leemos en los Proverbios: "Envió a sus siervas a llamar desde el castillo."

Respuesta. Puesto que esta ciencia es en parte especulativa y en par-

[a] 1-2 q.66 a.5 ad 3; *Sent.* 1 prol. a.1; *Cont. Gent.* 2,4.

[5] *Epist.* 70: ML 22,668.

te práctica, sobrepuja a todas las demás ciencias, sean especulativas o prácticas. Se dice que una ciencia especulativa es superior a otra, o en atención a su certeza, o a la dignidad de su materia. Pues bien, por ambos conceptos excede la doctrina sagrada a las otras ciencias especulativas. En cuanto a la certeza, porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de la razón humana, que es falible, mientras que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse. En cuanto a la dignidad de la materia, porque ésta trata principalmente de cosas que por su elevación sobrepujan la capacidad del entendimiento, y, en cambio, las otras ciencias sólo estudian lo que el entendimiento señorea.

Entre las ciencias prácticas es la más noble la que se ordena a un fin más elevado, y así la ciencia civil es superior a la militar, porque el bien del ejército se ordena al de la ciudad. Ahora bien, el fin de esta doctrina en su aspecto práctico es la felicidad eterna, a la cual todas las otras ciencias prácticas están subordinadas como a su último fin. Por donde se ve que en todos los aspectos es superior a las demás ciencias.

Soluciones. 1. No hay inconveniente en que lo que es más cierto por su naturaleza, lo sea menos respecto a nosotros, debido a la flaqueza de nuestro entendimiento, que, como dice el Filósofo, "se comporta, a la vista de las cosas más claras de la naturaleza, como el ojo de la lechuza frente a los rayos del sol"; y de aquí que las dudas que ocurren acerca de algunos artículos de fe no son debidas a la incertidumbre del objeto, sino a la debilidad del entendimiento humano. Y esto no obstante, el escaso conocimiento que podemos alcanzar de cosas tan altas es más de desear que el conocimiento indudable que tenemos de las cosas ínfimas, como asimismo dice Aristóteles.

sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, qua potest errare: haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt: aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur.

Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari: nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est, secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui "se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis", sicut dicitur in II "Metaphys." [6] **Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI "De animalibus"** [7].

[6] DID., I *a* c.1 n.2 (BK 993b9): S.TH., lect.1 n.282.
[7] *De part. anim.* l.1 c.5 (BK 644b31).

Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

2. Puede esta ciencia tomar algo de las disciplinas filosóficas, no porque forzosamente lo necesite, sino para mejor explicar lo que en ella se enseña, ya que no toma sus principios de las otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación. Pero, no obstante que tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes, cosa que también hacen las ciencias arquitectónicas, que emplean las auxiliares, y así la ciencia civil utiliza la militar. Pero la ciencia sagrada no lo hace porque haya en ella defecto o insuficiencia alguna, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, el cual, mediante lo que conoce por la razón natural (de la cual proceden las otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia enseña.

ARTICULO 6

Utrum haec doctrina sit sapientia [a]

Si esta doctrina es sabiduría

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit sapientia.

1. Nulla enim doctrina quae supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiae: quia "sapientis est ordinare, et non ordinari" (I "Methaphys." [8]**). Sed haec doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (a.2). Ergo haec doctrina non est sapientia.**

2. Praeterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum: unde "ut caput" dicitur scientiarum, ut VI "Ethic." [9] **patet. Sed haec doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.**

Dificultades. Parece que esta doctrina no es sabiduría.

1. Ninguna doctrina que reciba sus principios de fuera es digna del nombre la sabiduría, pues "al sabio compete ordenar y no ser mandado". Pero, según hemos dicho, esta doctrina toma sus principios de otra parte. Luego no es sabiduría.

2. A la sabiduría corresponde demostrar los principios de las otras ciencias, y por esto la llama el Filósofo "cabeza de las ciencias". Pero esta doctrina no demuestra los principios de las demás ciencias. Luego no es sabiduría.

[a] *Sent.* 1 prol. a.3 q.ª1.3; 2 prol. princ.; *Cont. Gent.* 2,4.

[8] C.2 n.3 (BK 982a18): S.TH., lect.2 n.42.
[9] C.7 n.3 (BK 1141a20): S.TH., lect.6 n.1184

3. Esta doctrina es un saber que se consigue por el estudio, y, en cambio, la sabiduría es infusa, y por ello se cuenta entre los dones del Espíritu Santo, como se lee en Isaías. Luego no es sabiduría.

Por otra parte, se dice en el Deuteronomio, al principio de la ley: "Esta es nuestra sabiduría y entendimiento ante los pueblos."

Respuesta. Esta doctrina es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas, y no sólo en algún orden, sino en absoluto. Puesto que la función del sabio es ordenar y juzgar, y el juicio acerca de lo inferior se forma recurriendo a causas más elevadas, en cada género de conocimientos se denomina sabio al que juzga con arreglo a la causa suprema de aquel género: por ejemplo, en el arte de la edificación, al artífice que dispone los planos del edificio se le llama sabio o arquitecto respecto a los artesanos inferiores, que labran la madera o pulimentan la piedra; y por esto dice el Apóstol: "Como sabio arquitecto, puse los cimientos." Además, en los asuntos de la vida humana se llama sabio al prudente, por cuanto ordena los actos humanos al debido fin; y por esto se dice en los Proverbios: "La sabiduría para el varón es la prudencia." Por tanto, el que estudia la causa absolutamente primera de todo el universo, que es Dios, es el sabio por excelencia, y por esto se dice que sabiduría es "la ciencia de las cosas divinas". Ahora bien, la doctrina sagrada se ocupa de Dios precisamente en cuanto que es causa suprema, y no sólo en cuanto a aquello que de El puede conocerse por las criaturas (y que conocieron los filósofos, como dice el Apóstol: "Lo cognoscible de Dios les es manifiesto"), sino también en cuanto a lo que sólo El puede conocer de sí mismo y comunica a otros por revelación. Por consiguiente, la doctrina sagrada es la sabiduría por excelencia.

3. Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur, ut patet Isaiae 11,2. Ergo haec doctrina non est sapientia.

Sed contra est quod dicitur Deut. 4,6, in principio legis: "haec est nostra sapientia et intellectus coram populis".

Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere aedificii, artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides: unde dicitur I Cor. 3,10: "ut sapiens architector fundamentum posui". Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem: unde dicitur Prov. 10,23: "sapientia est viro prudentia". Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur: unde et sapientia dicitur esse "divinorum cognitio", ut patet per Augustinum, XII "De Trinitate" [10]**. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. 1,19: "quod notum est Dei, manifestum est illis"); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.**

[10] C.14: ML 42,1009.

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana: sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt: vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem huius scientiae cognitio est, quae est per revelationem: non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis: quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum: unde dicitur II Cor. 10,4 sq.: "consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei".

Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur: unde et in X "Ethic." [11] **dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti, secundum illud I Cor. 2,15: "spiritualis homo iudicat omnia", etc.: et Dionysius dicit, 2 cap. "De divinis nominibus"** [12]**: "Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina". Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur.**

Soluciones. 1. La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna ciencia humana, sino de la ciencia divina, de la que asimismo, en cuanto sabiduría suprema, toman su orden todos nuestros conocimientos.

2. Los principios de las otras ciencias o son evidentes por sí mismos, y, por tanto, no se pueden demostrar, o se demuestran por discurso natural en otra ciencia; pero el conocimiento propio de esta ciencia es el obtenido por revelación y no el forjado por natural discurso. Por tanto, su misión no es demostrar los principios de las otras ciencias, sino sólo juzgar de ellas. Así, pues, condena como falso cuanto en las demás ciencias sea incompatible con su verdad, y por esto dice el Apóstol: "Destruyendo consejos y toda altanería que se alce contra la ciencia de Dios."

3. Puesto que al sabio pertenece juzgar, la sabiduría se toma en dos acepciones, correspondientes a las dos maneras de juzgar. Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación o instinto, y así el que tiene el hábito de la virtud juzga correctamente de cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; y por esto dice Aristóteles que el virtuoso es regla y medida de los actos humanos. La otra es por modo de conocimiento, y así el perito en la ciencia moral puede juzgar de los actos virtuosos, aunque no posea la virtud. Pues bien, el primer modo de juzgar corresponde a aquella sabiduría, que se cuenta entre los dones del Espíritu Santo, de la que dice el Apóstol: "El hombre espiritual lo juzga todo", y asimismo dice Dionisio: "Es docto Hieroteo, no sólo porque sabe, sino, además, porque experimenta lo divino." El segundo modo de juzgar es el que pertenece a la doctrina en cuanto que se adquiere por el estudio, si bien tomando siempre sus principios de la revelación.

[11] C.5 n.10 (BK 1176a17): S.TH., lect.8.—Vide etiam 3 c.6 (BK 1113a32): S.TH., lect.10 n.494.
[12] § 9: MG 3,648; S.TH., lect.4.

ARTICULO 7

Utrum Deus sit subiectum huius scientiae [a]

Si el sujeto de esta ciencia es Dios

Dificultades. Parece que el sujeto de esta ciencia no es Dios.

1. Dice el Filósofo que toda ciencia debe saber "qué es" su sujeto, o sea conocer su naturaleza. Pero ésta no sabe "qué es" Dios, pues, como dice el Damasceno, "es imposible decir de Dios qué es". Luego Dios no es el sujeto de esta ciencia.

2. Cuanto en una ciencia se trata está incluído en su sujeto. Pero en la Escritura sagrada se trata de muchas cosas distintas de Dios, v. gr., de las criaturas y de los actos humanos. Luego no es Dios sujeto de esta ciencia.

Por otra parte, el sujeto de una ciencia es aquello de lo cual en ella principalmente se trata. Pues bien, en ésta se trata principalmente de Dios, y por esto se llama teología, como si dijéramos, "discurso sobre Dios". Por consiguiente, su sujeto es Dios.

Respuesta. El sujeto de esta ciencia es Dios [1]. El sujeto de una ciencia tiene con ella la misma relación que los objetos con sus respectivas facultades o hábitos. Propiamente hablando, el objeto de una potencia o hábito es aquello por lo cual las cosas dicen relación a tal potencia o hábito, como el hombre y la piedra dicen relación a la vista por el color, y de aquí

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiae.

1. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto "quid est", secundum Philosophum in I "Poster." [13] **Sed haec scientia non supponit de Deo "quid est": dicit enim Damascenus** [14]**: "in Deo quid est, dicere impossibile est". Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.**

2. Praeterea, omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

Sed contra, illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo: dicitur enim "theologia", quasi "sermo de Deo". Ergo Deus est subiectum huius scientiae.

Respondeo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colora-

[a] Supra a.3 ad 1; *Sent.* 1 prol. a.4; *In Boet. «De Trin.»* q.5 a.4.

[13] C.1 n.4 (BK 71a13): S.TH., lect.2 n.2-7.
[14] *De fide orth.*, lect.1 c.4: MG 94,800.

[1] Véase, para esta serie de notas entre corchetes, el *Apéndice I: Notas complementarias.*

ta, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. — Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo: idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae: vel res et signa [15]**; vel opera reparationis** [16]**; vel totum Christum, idest caput et membra** [17]**. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.**

Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire "quid est", utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur: sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae.

Ad secundum dicendum quod omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo: non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

que lo coloreado sea el objeto propio de la vista. Pues bien, como en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin, síguese que el sujeto de esta ciencia es Dios.—Esto mismo se prueba por la naturaleza de los principios de esta ciencia, que son los artículos de fe, y la fe tiene por objeto a Dios, ya que uno mismo es el objeto de los principios y el de toda la ciencia, puesto que toda ciencia está contenida virtualmente en sus principios.

Hay, sin embargo, quienes, en vista de las materias que trata y no del punto de mira bajo el que las estudia, le han asignado muy diversas objetos, y así para unos serían cosas y signos; pora otros, la obra de la redención; para otros, el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros. Ciertamente que la ciencia sagrada trata de todas esas cosas, pero lo hace en orden a Dios.

Soluciones. 1. Si bien no podemos saber de Dios "qué cosa es", no obstante, para estudiar lo que en esta doctrina se dice de Dios, empleamos sus obras, bien sean de naturaleza o de gracia, en lugar de definición, cosa que, por lo demás, se hace en algunas ciencias filosóficas, en las que, tomando los efectos como definición de las causas, se demuestra algo de la naturaleza de las causas por sus efectos.

2. Todo cuanto se estudia en la doctrina sagrada está comprendido en Dios, aunque no como partes, especies o accidentes, sino en cuanto que de algún modo está ordenado a El.

[15] PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* 1 d.1 c.1; cf. AUGUST., *De doctr. christ.* l.1 c.2: ML 34,19.
[16] HUGO DE S. VICTORE, *De sacram.* prol. c.2: ML 176,183.
[17] Cf. Glossam LOMBARDI, *In Psalm.* praefatio: ML 191,59.

ARTICULO 8

Utrum haec doctrina sit argumentativa [a]

Si esta doctrina emplea argumentos

Dificultades. Parece que esta doctrina no debe emplear argumentos.

1. Dice San Ambrosio: "Suprime los argumentos donde se busca la fe." Pero lo que principalmente se busca con esta doctrina es la fe, y por ello dice San Juan: "Estas cosas han sido escritas para que creáis." Luego la doctrina sagrada no debe emplear razonamientos.

2. Cuando se emplean argumentos, o se basan en la razón, o en alguna autoridad. Apoyarse en la autoridad no parece digno de la nobleza de esta ciencia, pues el argumento basado en autoridad es debilísimo, según Boecio. Tampoco parece congruente con su fin apoyarse en la razón, porque, según San Gregorio, "no tiene mérito la fe donde la razón suministra pruebas". Por consiguiente, la doctrina sagrada no debe emplear argumentos.

Por otra parte, dice el Apóstol, hablando del obispo, "que se ajuste a la que, según la doctrina, es palabra fiel, para que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los que contradicen".

Respuesta. Así como las otras ciencias no argumentan para demostrar sus principios, sino que, basadas en ellos, discurren para demostrar otras verdades que hay en ellas, así tampoco ésta emplea argumentos para demostrar los suyos, que son los artículos de fe, sino que, partiendo de ellos, procede a demostrar otras cosas, como lo hace el Apóstol, el cual,

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit argumentativa.

1. Dicit enim Ambrosius in libro I "De fide catholica" [18]**: "tolle argumenta, ubi fides quaeritur". Sed in hac doctrina praecipue fides quaeritur: unde dicitur Io. 20,31: "haec scripta sunt ut credatis". Ergo sacra doctrina non est argumentativa.**

2. Praeterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati: nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium [19]**. Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini: quia secundum Gregorium in homilia** [20]**, "fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum". Ergo sacra doctrina non est argumentativa.**

Sed contra est quod dicitur ad Titum 1,9: de episcopo: "amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere".

Respondeo dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut Apostolus, I ad Cor. 15,12 sq., ex

[a] 2-2 q.1 a.5 ad 2; *Sent* 1 prol. a.5; *Cont. Gent.* 1,9; *In Boet.* «*De Trin.*» q.2 a.3; *Quodlib.* IV q.9 a.3.

[18] C.13: ML 16,570.
[19] Vide l.6 *In Top. Cicer.*: ML 64,1166; *De differ. Top.* l.3: ML 64,1199.
[20] *In Evang.* hom.26: ML 76,1197.

resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.

Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae: suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit: si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia: argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae: eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae: nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab

apoyado en la resurrección de Cristo, discurre para probar la resurrección de todos nosotros.

Pero adviértase que, en las ciencias filosóficas, las inferiores no sólo no prueban sus principios, sino que tampoco discuten con quienes los niegan, dejando esto a cargo de otra ciencia superior; y, en cambio, la suprema entre ellas, la metafísica, mantiene controversia con el que niega sus principios, siempre que el adversario admita algo, puesto que, si nada admite, no queda medio de discutir con él; no obstante lo cual, se pueden resolver sus objeciones. Así, pues, como la ciencia sagrada no tiene superior a ella, discute también con quienes niegan sus principios; y si el adversario admite algo de la divina revelación, lo hace argumentando; y por eso empleamos la autoridad de la sagrada doctrina para argüir contra los herejes y utilizamos un artículo de la fe contra los que niegan otro. Claro está que, si el adversario no cree cosa alguna de lo revelado por Dios, no quedan medios para hacerle ver con razones los artículos de fe; pero sí los hay para resolver sus objeciones en caso de que las ponga, porque, asentada como está la fe en la verdad infalible y siendo imposible demostrar lo que es opuesto a la verdad, es evidente que las pruebas aducidas contra lo que es de fe no son demostraciones, sino argumentos que tienen solución.

Soluciones. 1. Si bien los razonamientos del ingenio humano no alcanzan a demostrar las verdades de fe, sin embargo, de los artículos revelados deduce esta doctrina otras verdades, según hemos dicho.

2. Lo que mejor cuadra a esta doctrina es argüir por vía de autoridad, debido a que, como sus principios se toman de la revelación, es necesario creer en la autoridad de aquellos a quienes la revelación se hizo. Mas no por esto sufre menoscabo su autoridad, porque, si bien el argumento apoyado en una autoridad que tiene por base la razón humana es debilísimo, es efi-

ridad fundada en la revelación divina. cacísimo el que se apoya en una auto-

Y, sin embargo, la doctrina sagrada utiliza también la razón humana, no ciertamente para demostrar el dogma, lo cual suprimiría el mérito de la fe, sino para esclarecer otras cosas que esta ciencia enseña; pues como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad; y por esto dice el Apóstol: "Reduciendo a cautividad todo pensamiento en obsequio de Cristo"; y de aquí viene que la doctrina sagrada utilice también la autoridad de los filósofos en lo que por natural esfuerzo alcanzaron de la verdad; y así San Pablo cita esta frase de Arato: "Como dijeron algunos de vuestros poetas, somos raza divina."

Adviértase, sin embargo, que la doctrina sagrada utiliza estas autoridades como argumentos extraños y probables: las de la Escritura, como argumentos propios y decisivos, y las de los otros doctores de la Iglesia, como argumentos propios, pero sólo probables, pues nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los apóstoles y profetas que escribieron los libros canónicos, y no en revelaciones que hayan podido hacerse a otros doctores. Por esto dice San Agustín: "Sólo a los libros de la Escritura llamados canónicos aprendí yo a conceder la prerrogativa de creer firmísimamente que ninguno de sus autores erró en lo que escribió. Los otros libros los leo con tal disposición, que, sea cual fuere la ciencia y autoridad de sus autores, no por ello me muevo a tener por cierto lo que ellos pensaron o escribieron" [2].

auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.

Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit, II ad Cor. 10,5: "in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi". Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, Actuum 17,28, inducit verbum Arati dicens: "sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus".

Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt: non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum [21]: "Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt".

[21] *Epist.* 82 c.1 n.3: ML 33,277.

ARTICULO 9

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris [a]

Si la Sagrada Escritura debe usar de metáforas

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris.

1. Illud enim quod est proprium infimae doctrinae non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est (a.5). Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti, non est conveniens huic scientiae.

2. Praeterea, haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: unde et manifestatoribus eius praemium promittitur. Eccli. 24,31: "qui elucidant me, vitam aeternam habebunt". Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinae divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Praeterea, quanto aliquae creaturae sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Osee 12,10: "Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum". Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum

Dificultades. Parece que la Sagrada Escritura no debe usar de metáforas.

1. Parece indigno de esta ciencia, que es, como queda dicho, la suprema entre todas, usar lo que es propio de la ciencia ínfima. Pues emplear imágenes y figuras es propio de la poesía, que ocupa el ínfimo lugar entre todas las ciencias. Luego no es conveniente que la Escritura use de tales imágenes.

2. Esta doctrina parece estar destinada al esclarecimiento de la verdad, y por ello en el Eclesiástico se promete recompensa a sus cultivadores: "Los que me explican, tendrán la vida eterna." Pero con las imágenes se oculta la verdad. Por consiguiente, la doctrina sagrada no debiera proponerla bajo imágenes de cosas corpóreas.

3. Cuanto más noble es una criatura, tanto más se acerca a la semejanza con Dios. Si, pues, se toma alguna criatura para representar a Dios, al menos deberían escogerse las más elevadas y no las ínfimas, cosa que con frecuencia hallamos en las Sagradas Escrituras.

Por otra parte, se dice en Oseas: "Yo multipliqué mis visiones y propuse semejanzas por los profetas." Pero proponer algo con imágenes es metáfora. Luego a la doctrina sagrada compete usar de metáforas.

Respuesta. Es conveniente que la Sagrada Escritura proponga lo divino y espiritual utilizando imágenes corpóreas. Dios provee a todas las cosas como conviene a su naturaleza. Lo natu-

[a] *Sent.* 1 prol. a.5; dt.34 q.3 a.1-2; *Cont. Gent.* 3,119; *In Boet. «De Trin.»* q.2 a.4.

ral del entendimiento humano es llegar a lo inteligible por medio de lo sensible, ya que todos nuestros conocimientos empiezan en los sentidos. Así, pues, es conveniente que la Escritura Sagrada nos proponga las cosas espirituales envueltas en imágenes de cosas corpóreas, y esto es lo que dice Dionisio: "Sería imposible que el rayo de la luz divina brillase para nosotros, si no fuese amortiguado con variedad de velos sagrados."

Además, como la Sagrada Escritura se hizo para todos, según aquello del Apóstol: "Soy deudor de sabios e ignorantes", fué conveniente que propusiese lo espiritual en forma de imágenes, para que siquiera de este modo lo alcanzasen los rudos, incapaces de elevarse por sí mismos al conocimiento de lo inteligible.

Soluciones. 1. El arte poético usa de las metáforas por lo que tienen de plásticas, y las representaciones plásticas producen naturalmente deleite. Pero la doctrina sagrada usa de ellas por necesidad y utilidad, según hemos dicho.

2. El rayo de la divina revelación no queda extinguido por las figuras sensibles en que se envuelve, como dice Dionisio, sino que su verdad se transparenta en forma que no consiente a las inteligencias agraciadas con la revelación estancarse en las imágenes, antes bien las eleva al conocimiento de las cosas inteligibles, de suerte que por su medio llegue la revelación al conocimiento de los demás; y por esto, lo que en un lugar de la Escritura se dice bajo metáforas, se propone en otro con mayor claridad. Incluso es útil hasta la misma obscuridad de las figuras: por un lado, para ejercitar el ingenio de los estudios, y por otro, para substraerlas a las burlas de los infieles, de quienes se dice en el Evangelio: "No deis lo santo a los perros."

3. Como dice Dionisio, es más conveniente que la Sagrada Escritura proponga lo divino bajo la figura de cuer-

quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium et hoc est quod dicit Dionysius, I cap. "Caelestis hierarchiae"[22]: "Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum".

Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. 1,14: "sapientibus et insipientibus debitor sum"), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius (ib.), sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium, de quibus dicitur, Mt. 7,6: "nolite sanctum dare canibus".

Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. 2 "Cael. hier."[23], magis est conveniens quod

[22] § 2: MG 3,121.
[23] § 2: MG 3,136.

divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt.— Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus.— Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

pos viles que de cuerpos nobles, y esto por tres motivos. Primero, porque así se previene mejor al hombre contra el error, pues todos comprenden que tales figuras no se aplican a Dios con propiedad, y, en cambio, podrían dudarlo si se describiese lo divino con imágenes de cuerpos nobles; y más que a nadie sucedería esto a los que no conciben cosa superior a los cuerpos.— Segundo, porque este modo está más en conformidad con el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, ya que con más facilidad vemos lo que Dios no es que lo que es, y por esto las imágenes más alejadas de Dios nos dan mejor a entender que está por encima de cuanto pensamos y decimos de El. —Tercero, porque así lo divino se recata mejor de los indignos.

ARTICULO 10

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus [a]

Si un mismo texto de la Sagrada Escritura tiene varios sentidos [3]

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera, non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus.

1. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sancta autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

Dificultades. No parece conveniente que un mismo texto de la Sagrada Escritura tenga varios sentidos, como son: el "histórico" (o literal), el "alegórico", el "tropológico" (o moral) y el "anagógico".

1. La multiplicidad de sentidos de un mismo texto engendra confusión, produce decepción y quita firmeza al raciocinio, y por esto no tiene valor la argumentación fundada en proposiciones de varios sentidos, y en ellas estriban algunas de las falacias. Si, pues, la Escritura ha de tener eficacia para dar a conocer la verdad sin subterfugios, un mismo texto no debe tener varios sentidos.

[a] *Sent.* 1 prol. a.5; 4 d.21 q.1 a.2 q.ª1 ad 3; *De pot.* q.4 a.1; *Quodl.* III q.14 a.1; VII q.6 per tot.; *Ad Gal.* c.4 lect.7.

2. Dice San Agustín que "la Escritura llamada Antiguo Testamento se explica en cuatro sentidos", a saber: "el histórico, el etiológico, el analógico y el alegórico". Pero estos cuatro sentidos parecen del todo distintos de aquellos otros cuatro. Luego no es conveniente explicar un mismo texto de la Sagrada Escritura según los cuatro sentidos antedichos.

3. Además de aquellos cuatro sentidos, tenemos el parabólico, que no figura entre ellos.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la Sagrada Escritura está por encima de todas las ciencias por su manera de hablar, pues con una misma expresión refiere el hecho y descubre el misterio".

Respuesta. El autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual puede no sólo acomodar las palabras a lo que quiere decir (que esto pueden hacerlo los hombres), sino también las cosas mismas. Por tanto, así como en todas las ciencias la palabra significa alguna cosa, lo propio de esta ciencia es que las cosas significadas por las palabras significuen algo a su vez. Así, pues, la primera acepción en que se toma la palabra, que es la de significar alguna cosa, pertenece al primer sentido, llamado histórico o literal; y lo que, a su vez, significa la cosa expresada por la palabra llámase sentido espiritual, que se apoya en el literal y lo supone.

Por su parte, el sentido espiritual admite tres subdivisiones. La antigua Ley, según dice el Apóstol, es figura de la nueva, y ésta, como dice Dionisio, lo es de la gloria futura; y en la nueva Ley, lo que se cumplió en la Cabeza, es figura de lo que nosotros debemos hacer. Así, pues, en cuanto el contenido de la antigua Ley es fi-

2. Praeterea, Augustinus dicit in libro "De utilitate credendi" [24], **quod "Scriptura quae Testamentum Vetus vocatur, quadrifariam traditur": scilicet, "secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam". Quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus praedictos exponatur.**

3. Praeterea, praeter praedictos sensus, invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, XX "Moralium" [25]**: "Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium".**

Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus, ad Heb. 7,19: lex vetus figura est novae legis: et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in "Ecclesiastica hierarchia" [26], **est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt ve-**

[24] C.3 n.5: ML 42,68.
[25] C.1 n.1: ML 76,135.
[26] C.5 § 2: MG 3,501. Cf. *De cael. hier.* c.1; MG 3,376.

teri legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus.

Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII "Confessionum" [27], **si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.**

Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis: quia, sicut iam dictum est (in c), sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam [28]**. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.**

Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit [29], **cum simpliciter aliquid proponitur: aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Mt. 19,8: analogia vero est, cum veritas unius**

gura de lo que contiene la nueva, tenemos el sentido alegórico; en cuanto que lo cumplido en Cristo o en lo que a Cristo representa es signo de lo que nosotros debemos hacer, tenemos el sentido moral, y en cuanto significa lo que hay en la gloria, el sentido anagógico.

Sin embargo, como el sentido literal es el que se propone el autor, y el autor de la Sagrada Escritura es Dios, que todo lo entiende simultáneamente, no hay inconveniente en que, como dice San Agustín, un mismo texto de la Sagrada Escritura tenga varios sentidos.

Soluciones. 1. La multiplicidad de sentidos escriturarios no produce equívocos ni ambigüedades, porque, como hemos advertido, no se multiplican los sentidos debido a que una misma palabra signifique muchas cosas, sino debido a que las cosas significadas por las palabras pueden ser signos de otras. Nada, pues, de esto engendra confusión en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se apoyan en el literal, y éste, y no lo que se dice por alegoría, es el que suministra argumentos, como dice San Agustín. Sin embargo, no por esto se desperdicia cosa alguna de la Sagrada Escritura, porque nada de lo necesario para la fe hay en el sentido espiritual que no se consigne en alguna parte claramente en sentido literal.

2. De los cuatro sentidos agustinianos, tres, historia, etiología y analogía, pertenecen al sentido literal; pues, como el mismo San Agustín explica, entiéndese por historia cuando sencillamente se enuncia alguna cosa; por etiología, cuando se asigna la causa de lo que se dice, por ejemplo, cuando el Señor manifestó el motivo por que Moisés concedió licencia a los judíos para repudiar a sus esposas, que fué la dureza de sus corazones; y hay analogía

[27] C. 21 n.42: ML 32,844. Cf. *De Gen. ad lit.* 1 c.19: ML 34,260.
[28] *Epist.* 93 *Ad Vincent.* c.8: ML 33,334.
[29] L.c. in arg.

cuando se explica cómo la verdad de un texto no se opone a la de otro. El otro sentido agustiniano, esto es, el alegórico, equivale a los tres sentidos espirituales, y algo parecido hizo también Hugo de San Víctor, que en el libro tercero de sus "Sentencias" pone solamente tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico, porque en el alegórico se incluye el anagógico.

Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus sensibus ponitur. Sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum "Sententiarum"[30] solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

3. El sentido parabólico está contenido en el literal, porque las palabras pueden tener un significado propio y otro figurado, y en este caso, el sentido literal no es la figura, sino lo figurado; y así, cuando la Sagrada Escritura habla del brazo de Dios, el sentido literal no es que Dios tenga semejante miembro corpóreo, sino lo que este miembro significa, o sea la potencia operativa. Por donde se ve que el sentido literal de la Sagrada Escritura nunca puede ser falso.

Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.

[30] *De Scripturis et Scriptoribus sacris* c.3: ML 175,11. Cf. prol. l.1 *De sacram.* c.4: ML 176,184

INTRODUCCION A LA CUESTION 2

DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Acerca de la existencia de Dios, Santo Tomás estudia los tres siguientes problemas:

1.º Si la existencia de Dios es una verdad de *evidencia inmediata* (a.1).

2.º Si, por lo menos, es una *verdad demostrable* (a.2).

3.º Cómo se demuestra la existencia de Dios (a.3).

Una verdad puede ser conocida por *vía de evidencia*, ya por evidencia inmediata, ya por demostración (evidencia mediata), o *por vía de fe* (divina o humana).

Al plantear el problema del conocimiento de la existencia de Dios, el Doctor Angélico se pregunta en primer término si la existencia de Dios es una verdad *evidente en sí misma*, que se manifieste a nuestra inteligencia por la sola aprehensión de sus términos: *Dios* y *existir*. Si es una verdad inmediata, no habrá lugar para la demostración, ni tampoco para la fe humana o divina de la misma.

Pero si se resuelve en sentido negativo este primer problema, surge espontáneamente otro nuevo: entonces, la existencia de Dios, o es absolutamente incognoscible, o es cognoscible exclusivamente por vía de fe y de tradición, o es racionalmente demostrable. Si se responde que la existencia de Dios es racionalmente demostrable, se plantea un tercer y último problema: ¿cuál o cuáles son las pruebas para demostrar la existencia de Dios?

La doctrina de Santo Tomás, expuesta a lo largo de estos tres artículos, es que la existencia de Dios no es por sí misma evidente, pero que puede ser racionalmente demostrada *a posteriori*, por sus efectos, partiendo de cinco distintos aspectos del ser creado y contingente, que constituyen cinco caminos o vías para llegar de la criatura al Creador.

I. Principales herejías y errores de la existencia de Dios

Cuatro son los principales errores que ha habido acerca de la existencia de Dios y su cognoscibilidad: el *ontologismo*, el *tradicionalismo*, el *agnosticismo* y el *ateísmo*.

Los ontologistas sostienen que nuestro entendimiento conoce inme-

más, no es inmediato, sino discursivo; es un conocimiento de Dios bajo una razón propia (inteligencia ordenadora de la naturaleza), pero concebido de un modo vago y confuso. Este conocimiento propio y discursivo, pero vago y confuso, está al alcance de toda inteligencia humana que quiera abrir los ojos a la luz y a la verdad. Se trata, pues, de un conocimiento muy distinto de aquel otro de que habla el mismo Angélico Doctor al exponer la cuestión de la no evidencia de la existencia de Dios. Aquel conocimiento común y confuso no es discursivo, sino evidente e inmediato; no es conocimiento de Dios bajo alguna razón propia de la divinidad, sino bajo la razón común de felicidad o de verdad; no es, propiamente, conocimiento de Dios.

CUESTION 2

(In tres articulos divisa)

De Deo, an Deus sit

Tratado de Dios. Si Dios existe

Puesto que el principal intento de la doctrina sagrada es el de dar a conocer a Dios, y no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, según hemos dicho, en la empresa de exponer esta doctrina trataremos primeramente de Dios; después, del movimiento de la criatura racional hacia Dios, y en tercer lugar, de Cristo, que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios.

El tratado de Dios se dividirá en tres partes. Trataremos en la primera de lo que atañe a la esencia divina; en la segunda, de lo que se refiere a la distinción de personas, y en la tercera, de lo relativo a cómo proceden de Dios las criaturas.

En lo referente a la esencia divina se ha de tratar, primero, si Dios existe; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero de lo relativo a sus operaciones, a saber, de su ciencia, de su voluntad y de su poder.

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum (q.1 a.7); ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum (p.2); tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum (p.3).

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum (q.27); tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso (q.44).

Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit (q.3); tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia (q.14).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum Deum esse sit per se notum.

Secundo: utrum sit demonstrabile.

Tertio: an Deus sit.

Acerca de lo primero hay que averiguar tres cosas.

Primera: si la existencia de Dios es de evidencia inmediata.

Segunda: si es demostrable.

Tercera: si existe Dios.

ARTICULO 1

Utrum Deum esse sit per se notum [a]

Si la existencia de Dios es verdad de evidencia inmediata

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum.

1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui [1], "omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta". Ergo Deum esse est per se notum.

2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I "Poster." [2]: scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen "Deus", statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellecto hoc nomine "Deus", statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Praeterea, veritatem esse est per se notum: quia qui negat

Dificultades. Parece que la existencia de Dios es cosa evidente por sí misma.

1. Decimos que es evidente por si aquello cuyo conocimiento nos es connatural, como es el que tenemos de los primeros principios. Pues bien: "el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos", como dice el Damasceno. Luego que Dios existe es evidente por sí mismo.

2. Se llama evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos, cualidad que el Filósofo atribuye a los primeros principios de demostración; y así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pues sabido lo que significa este término, "Dios", en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento, síguese que existe también en la realidad. Luego que Dios existe es evidente por sí.

3. Es evidente que existe la verdad, porque quien niegue su existencia con-

[a] *Sent.* I d.3 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 1,10-11; 3,38; *De verit.* q.10 a.12; *De pot.* q.7 a.2 ad 11; *In Ps.* 8; *In Boet.* «*De Trin.*» q.1 a.3 ad 6.

[1] *De fide orth.*, l.1, c.1,3 MG 94,789.793.

[2] C.3 n.4 (Bk 72b18): S.Th., lect.7 n.58.

cede que existe, ya que, si la verdad no existiese, sería verdad que la verdad no existe, y claro está que, si algo es verdadero, es preciso que exista la verdad. Pero Dios es la misma verdad, como se dice en San Juan: "Yo soy el camino, la verdad y la vida." Luego la existencia de Dios es de evidencia inmediata.

veritatem esse, concedit veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Io. 14,6: "Ego sum via, veritas et vita". Ergo Deum esse est per se notum.

Por otra parte, nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evidente, como enseña el Filósofo al tratar de los primeros principios de demostración. Pero lo contrario de la existencia de Dios se puede pensar, como leemos en el Salmista: "Dijo el necio en su corazón: no hay Dios." Luego la existencia de Dios no es verdad evidente.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum, in IV "Metaphys." [3] et I "Poster." [4], circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi 52,1: "Dixit insipiens in corde suo, non est Deus". Ergo Deum esse non est per se notum.

Respuesta. Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y para nosotros. La causa de que una proposición sea evidente es porque el predicado está incluído en el concepto del sujeto; por ejemplo, "el hombre es animal", pues "animal" entra en el concepto de hombre. Si, pues, todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos, ser y no-ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas, que nadie las ignora. Pero, si hay quienes ignoran cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será, sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos; y por esto sucede, como dice Boecio, que hay conceptos comunes que sólo son evidentes para los sabios; por ejemplo, que "lo incorpóreo no ocupa lugar".

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut "homo est animal": nam "animal" est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota: sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota: non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro "De hebdomadibus" [5], quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut "incorporalia in loco non esse".

Por consiguiente, digo que la proposición "Dios existe", en sí misma es evidente, porque en ella el predicado

Dico ergo quod haec propositio. Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est

[3] DID., III c.3 n.7 (BK 1005b11): S.TH., lect.6 n.597.
[4] C.10 n.7 (BK 76b23): S.TH., lect.19 n.2.
[5] ML 64,1311; S.TH., prooem.

idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit (q.3 a.4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse: sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

Soluciones. 1. Verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas; para otros, en los placeres, y para otros, en cualquier otra cosa.

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen "Deus", non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam [6] crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine "Deus" significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

2. Es muy posible que quien oye pronunciar la palabra "Dios" no entienda que con ella se expresa una cosa superior a cuanto se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término "Dios" lo que se pretende, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios.

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

3. Que la verdad, en general, existe, es evidente; pero no lo es para nosotros que exista la verdad suprema.

[6] Cf. *Cont. Gent.* 1,20; AUGUST., *De civ. Dei* l.8 c.2: ML 41,226; ARISTOTELES, *Phys.* I c.4 n.1 (BK 187a12).

ARTICULO 2

Utrum Deum esse sit demonstrabile [a]

Si se puede demostrar la existencia de Dios

Dificultades. Parece que la existencia de Dios no es demostrable.

1. La existencia de Dios es un artículo de fe. Pero lo que es de fe no se puede demostrar, porque la demostración hace ver, y la fe es de lo que no vemos, como enseña el Apóstol. Luego la existencia de Dios no es demostrable.

2. La base de la demostración es la naturaleza del sujeto, o "lo que" el sujeto es. Pero de Dios no podemos saber "lo que es", sino más bien lo que no es, como dice el Damasceno. Luego no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase que Dios existe, sólo cabría hacerlo por sus efectos. Pero sus efectos no guardan proporción con El, ya que El es infinito y los efectos son finitos, y entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Si, pues, no se puede demostrar una causa por un efecto desproporcionado a ella, parece que tampoco se puede demostrar la existencia de Dios.

Por otra parte, dice el Apóstol que lo "invisible de Dios se alcanza a conocer por lo que ha sido hecho". Pero esto no sería posible si por las cosas hechas no se pudiese demostrar que Dios existe, pues lo primero que hay que averiguar acerca de una cosa es si existe.

Respuesta. Hay dos clases de demostraciones. Una, llamada "propter quid" o "por lo que", que se basa en la causa y discurre partiendo de lo que en absoluto es anterior hacia lo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile.

1. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia: quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum, ad Heb. 11,1. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Praeterea, medium demonstrationis est "quod quid est". Sed de Deo non possumus scire "quid est", sed solum quid non est, ut dicit Damascenus [7]. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei: cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 1,20: "invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur". Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur "propter quid": et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio "quia": et haec est per ea quae sunt priora quoad nos: cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos): quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

[a] Infra q.3 a.5; *Sent.* 3 d.24 q.1 a.2 q.ª2; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.2; *Cont. Gent.* 1,12; *De pot.* q.7 a.3.

[7] *De fide orth.* l.1 c.4: MG 94,800.

que es posterior. La otra, llamada demostración "quia", parte del efecto, y se apoya en lo que es anterior únicamente con respecto a nosotros, que, cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa. Así, pues, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que conozcamos mejor el efecto), porque, como el efecto depende de la causa, si el efecto existe, es forzoso que su causa le preceda. Por consiguiente, aunque la existencia de Dios no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que conocemos.

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1,19, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio "quid significet nomen", non autem "quod quid est": quia quaestio "quid est", sequitur ad quaestionem "an est". Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (q.13 a.1): unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen "Deus".

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi: sed tamen ex quocumque effectu potest mani-

Soluciones. 1. La existencia de Dios y otras verdades análogas que acerca de El podemos conocer por discurso natural, como dice el Apóstol, no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos, y de esta manera la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible. Cabe, sin embargo, que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, porque no sepa o no entienda la demostración.

2. Cuando se demuestra la causa por el efecto, es imprescindible emplear el efecto como definición de la causa, y esto sucede particularmente cuando se trata de Dios. La razón es porque en este caso, para probar la existencia de alguna cosa, es preciso tomar como medio "lo que su nombre significa" y no "lo que es", ya que antes de preguntar "qué es" una cosa, primero hay que averiguar "si existe" Pues bien, los nombres que damos a Dios los tomamos de sus efectos, y, por tanto, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio el significado de la palabra "Dios"."

3. Aunque por los efectos desproporcionados a una causa no pueda tenerse un conocimiento perfecto de ella, sin embargo, por un efecto cualquiera

puede domostrarse, sin lugar a dudas, la existencia de su causa, y de este modo es posible demostrar la existencia de Dios por sus efectos, aunque éstos no puedan dárnoslo a conocer tal como es en su esencia.

feste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in c). Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit [a]

Si Dios existe

Dificultades. Parece que Dios no existe.

1. Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término "Dios" significa precisamente, un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.

2. Lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Pues en el supuesto de que Dios no exista, pueden otros principios realizar cuanto vemos en el mundo, pues las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza , y las libres, al suyo, que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit.

1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine "Deus", scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. "Praeterea", quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Por otra parte, en el libro del Exodo dice Dios de sí mismo: "Yo soy el que soy."

Sed contra est quod dicitur Exodi 3.14, ex persona Dei: "Ego sum qui sum".

Respuesta. La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento[4]. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en poten-

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod mo-

[a] *Sent.* 1, d.3 div. text; *De verit.* q.5 a.2; *Cont. Gent.* 1,13.15.16.44; 2,15; 3,44; *De pot.* q.3 a.5; *Phys.* 7 lect.2; 8 lect.9; *Compend. Theol.* c.3; *Metaph.* 12 lect.5 sqq.

vetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.

cia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis ef-

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente [5]. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría

la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

ficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así [6]. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fué. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fué imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est: si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres [7]. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed "magis" et "minus" dicuntur de diversis secundum quod

appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II "Methapys."[8] Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur[9]. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.

menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum.

La quinta vía se toma del gobierno del mundo [8]. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in "Enchiridio"[10]: "Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo". Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Soluciones. 1. Dice San Agustín que, "siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien". Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes [9].

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in

2. Como la naturaleza obra para conseguir un fin en virtud de la dirección de algún agente superior, en lo mismo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera. Asimis-

[8] DID., I *a* c.I n.5 (BK 993b30): S.TH., lect.2 n.298.
[9] Ibid. (BK 993b25).
[10] C.II: ML 40,236.

mo, lo que se hace deliberadamente, es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, porque éstos son mudables y contingentes, y lo mudable y contingente tiene su razón de ser en lo que de suyo es inmóvil y necesario, según hemos dicho [10].

primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana: quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est (in c).

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 3-13

DE LA NATURALEZA DE DIOS

Después de la cuestión de la existencia de Dios, viene, lógicamente, la cuestión de su naturaleza íntima, pues una vez que se conoce la existencia de una cosa, procede analizar lo que esa cosa es en sí misma.

De Dios no podemos saber propiamente lo que es, sino más bien lo que no es por eso vamos a considerar, no *cómo* es Dios, sino cómo no es, excluyendo de El todos aquellos predicados, v. gr., *movimiento, composición, imperfección, limitación,* etc., que en manera alguna le pueden convenir.

Las cinco vías de Santo Tomás, partiendo de muy distintos puntos, desembocan todas en un mismo término, en una misma cumbre, que es un ser supremo y soberano, el cual es a un mismo tiempo *motor inmóvil, causa eficiente no causada, ser necesario,* que existe en fuerza de su propia naturaleza, *plenitud de ser, de verdad, de bondad y de nobleza; inteligencia suprema,* que es su misma intelección. En estos cinco supremos predicados está contenida *como en germen* toda la Teodicea de Santo Tomás, o sea, todo lo que se refiere a la naturaleza de Dios (q.3-13), a sus operaciones inmanentes de entender y querer (q.14-24), a su potencia operativa (q.25), a la creación (q.44-47), al gobierno del mundo (q.103), a la conservación de las cosas (q.104) y al concurso de Dios con las causas segundas (q.105).

En la exposición y desarrollo de estos diversos tratados, el Doctor Angélico no hará otra cosa que ir *desdoblando* y *aplicando* todos y cada uno de esos cinco predicados. Parecen verdaderos tratados de matemáticas, que se van desarrollando por el desdoblamiento o análisis lógico de unos cuantos axiomas propuestos en la entrada de la ciencia. ¡Tal y tanto es el talento sintético de Santo Tomás, que ha sabido reducir infinidad de cuestiones a la unidad de cinco principios!

Subiendo por estas cinco vías, el Angel de Aquino demuestra racionalmente la existencia de Dios; *reposando* luego sobre la cumbre en que dichas cinco vías convergen, estudia, analiza y escudriña la naturaleza íntima de Dios; *descendiendo,* al fin, por las mismas cinco vías, nos demuestra y explica la creación, el gobierno del mundo, la conservación de los seres creados y el concurso divino con las causas segundas.

Siendo Dios real y substancialmente distinto del mundo, ha de tener ser y operación propios e independientes; y como, por otra parte, es suprema inteligencia, reúne todas las condiciones para ser persona, y en grado sumo y perfectísimo.

La transcendencia de Dios significa distinción real y substancial del mundo, lo cual no impide que Dios esté íntimamente presente a todas las cosas, como invadiéndolo todo con su acción. Pero de esta presencia íntima de Dios en las cosas hemos de hablar al exponer la cuestión de la ubicuidad de Dios (q.8).

CUESTION 3

(In octo articulos divisa)

De Dei simplicitate

De la simplicidad de Dios

Sabido que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es. Pero, como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es. Por tanto, trataremos primero de cómo no es; segundo, de cómo le conocemos; tercero, de cómo le denominamos.

Puede demostrarse cómo no es Dios, despojándole de lo que es incompatible con El, por ejemplo, de la composición, del movimiento y de cosas parecidas. Por tanto, hablaremos primero de su simplicidad, que aparta de El toda composición. Pero, como en los seres corpóreos lo simple es imperfecto y es parte, trataremos, lo segundo, de su perfección; lo tercero, de su infinidad; lo cuarto, de su inmutabilidad; lo quinto, de su unidad.

Acerca de lo primero hay que averiguar ocho cosas.

Primera: si Dios es cuerpo.

Segunda: si hay en El composición de materia y forma.

Tercera: si hay composición de esencia o naturaleza y sujeto.

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit. ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur (q.12); tertio, quomodo nominetur (q.13).

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius (q.4); tertio, de infinitate eius (q.7); quarto, de immutabilitate (q.9); quinto, de unitate (q.11).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum Deus sit corpus.

Secundo: utrum sit in eo compositio formae et materiae.

Tertio: utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti.

Quarto: utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse.

Quinto: utrum sit in eo compositio generis et differentiae.

Sexto: utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis.

Septimo: utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.

Octavo: utrum veniat in compositionem cum aliis.

Cuarta: si hay composición de esencia y existencia.

Quinta: si hay composición de género y diferencia.

Sexta: si hay composición de sujeto y accidente.

Séptima: si hay en El algún género de composición o es totalmente simple.

Octava: si entra como componente de alguna cosa.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit corpus *

Si Dios tiene cuerpo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus.

1. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem: dicitur enim Iob 11,8: "excelsior caelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura eius, et latior mari". Ergo Deus est corpus.

2. Praeterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1,26: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram": figura enim imago dicitur, secundum illud Heb. 1,3: "cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius", idest imago. Ergo Deus est corpus.

3. Praeterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas: dicitur enim Iob 40,4: "si habes brachium ut Deus"; et in Psalmo 33,16: "oculi Domini super iustos"; et 117,16: "dextera Domini fecit virtutem". Ergo Deus est corpus.

Dificultades. Parece que Dios tiene cuerpo.

1. Cuerpo es lo que tiene las tres dimensiones. Pero la Sagrada Escritura atribuye tres dimensiones a Dios, y así se dice en el libro de Job: "Es más alto que el cielo, y ¿qué harás?; más profundo que el infierno, y ¿cómo le conocerás?; es su medida más larga que la tierra y más ancha que el mar". Luego tiene cuerpo.

2. Todo lo que tiene figura es cuerpo, ya que la figura es una modalidad de lo extenso. Pues parece que Dios tiene figura, puesto que se escribe en el Génesis: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", y por imagen se entiende figura, como dice el Apóstol: "Siendo el esplendor de la gloria y figura de la substancia", esto es, imagen. Luego Dios tiene cuerpo.

3. Todo lo que tiene partes corpóreas es cuerpo. Pues la Sagrada Escritura atribuye a Dios partes corpóreas, y así se dice en el libro de Job: "Si tienes brazo como Dios"; y en el Salmo: "Los ojos de Dios están sobre los justos"; y en otro: "La diestra del Señor hizo proezas". Luego Dios tiene cuerpo.

* *Cont. Gent.* 1,20; 2,3; *Compend. Theol.* c.16.

4. Unicamente los cuerpos ocupan sitio. Pero en las Escrituras se atribuye a Dios lo que pertenece al sitio, y así se dice en Isaías: "Vi al Señor sentado"; y en el mismo: "El Señor está de pie para juzgar." Luego Dios tiene cuerpo.

5. Nada que no sea cuerpo, o corpóreo, puede ser principio ni término local del movimiento. Pero en la Sagrada Escritura se dice que Dios es término local, y así leemos en un salmo: "Acercaos a El y seréis iluminados"; y también que es principio local, pues dice Jeremías: "Los que se aparten de ti, serán escritos en la tierra." Luego Dios tiene cuerpo.

Por otra parte, dice San Juan: "Dios es espíritu."

Respuesta. Es imposible que Dios sea cuerpo, y esto se puede demostrar de tres maneras. Primera, porque ningún cuerpo mueve a otro si no es a su vez movido. Hemos demostrado que Dios es el primer motor inmóvil. Luego, evidentemente, Dios no es cuerpo.

Segunda, el primer ser, por necesidad, ha de estar en acto y de ningún modo en potencia; y si bien en el ser que pasa de la potencia al acto la potencia es anterior cronológicamente al acto, en absoluto el acto es anterior a la potencia, ya que lo que está en potencia no puede pasar al acto sino en virtud de algo que esté en acto. Pero hemos demostrado que Dios es el primer ser. Por tanto, es imposible que haya en El nada de potencia, y, en cambio, todo cuerpo está en potencia, debido a que lo continuo, en cuanto tal, es divisible hasta lo infinito. Por consiguiente, es imposible que Dios sea cuerpo.

Tercera, porque ya hemos dicho que Dios es lo más perfecto de entre los seres. Pero es imposible que ningún cuerpo sea lo más perfecto de entre los seres; pues que tal cuerpo o es vivo o no. El cuerpo vivo es, a todas luces, más perfecto que el cuerpo sin vida. Pues como el cuerpo vivo no

4. Praeterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quae ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isaiae 6,1: "vidi Dominum sedentem"; et Isaiae 3,13: "stat ad iudicandum Dominus". Ergo Deus est corpus.

5. Praeterea, nihil potest esse terminus localis a quo vel ad quem, nisi sit corpus vel aliquod corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut ad quem, secundum illud Psalmi 33,6: "accedite ad eum, et illuminamini"; et ut a quo, secundum illud Hierem. 17,13: "recedentes a te in terra scribentur". Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Io. 4,24: "Spiritus est Deus".

Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus. Quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum: ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (q.2 a.3) quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia: quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (ibid.) quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia: quia continuum, inquantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet (ibid.). Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquantum cor-

pus, quia sic omne corpus viveret: oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.1 a.9), sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtualem ipsius designat: utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia.— Vel, ut dicit Dionysius, cap. 9 "De div. nom." [1], per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae; per longitudinem, processus virtutis eius, omnia penetrantis; per latitudinem vero superextensio eius ad omnia, inquantum scilicet sub eius protectione omnia continentur.

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia: unde, Gen. 1,26, postquam dictum est: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", subditur: "ut praesit piscibus maris", etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum quod partes corporeae attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum quandam similitudinem. Sicut actus oculi est videre: unde oculus de Deo dictus, significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non

vive por el cuerpo, que entonces todo cuerpo tendría vida, es necesario que viva por algo diferente, como nuestro cuerpo vive por el alma. De donde se sigue que aquello que da vida al cuerpo es más perfecto que el cuerpo. Por consiguiente, es imposible que Dios sea cuerpo.

Soluciones. 1. Según hemos dicho, la Sagrada Escritura inculca lo espiritual y divino por medio de imágenes corpóreas. Por tanto, cuando atribuye a Dios tres dimensiones, designa su cantidad virtual por semejanza con la cantidad corpórea; y así, la profundidad quiere decir la facultad que tiene de saber lo oculto; la altura sería la excelencia de su poder sobre todas las cosas; la longitud, la duración de su ser, y la anchura, lo efusivo de su amor a todos los seres. O también, como dice Dionisio, "entiéndese por profundidad de Dios la imposibilidad de comprender su esencia; por longitud, el avance de su poder, que todo lo penetra, y por anchura, la amplitud con que se extiende a todo, en cuanto que todas las cosas están amparadas bajo su protección."

2. Se dice que el hombre fué hecho a imagen de Dios, no por razón del cuerpo, sino por razón de aquello en que supera a los otros animales, y por esto en el Génesis, después de decir "hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", se añade: "para que domine sobre los peces del mar", etcétera. Ahora bien, el hombre supera a todos los animales porque tiene razón y entendimiento, y así es imagen de Dios por la razón y el entendimiento, que son incorpóreos.

3. En la Sagrada Escritura se atribuyen a Dios miembros corporales, debido a que los actos de éstos tienen cierto parecido con la acción divina; por ejemplo, puesto que la acción del ojo es ver, el ojo de Dios significa su facultad de verlo todo intelectualmen-

[1] § 5: MG 3,913; S. TH., lect.2.

te, sin necesidad de visión sensitiva; y dígase lo mismo de los otros miembros.

4. Asimismo, lo referente al sitio se atribuye a Dios en sentido metafórico, y por ello estar sentado significa su autoridad e inmutabilidad, y estar en pie, su poderío para repeler cuanto se le oponga.

5. Puesto que Dios está en todas partes, nadie se acerca a El con los pasos del cuerpo, sino con los afectos del corazón y del mismo modo se aleja. Por tanto, la aproximación o alejamiento designan los afectos del espíritu mediante la imagen del movimiento local.

sensibili. Et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum quod etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quandam similitudinem: sicut dicitur sedens, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et stans, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

Ad quintum dicendum quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis: et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus, sub similitudine localis motus, designant spiritualem affectum.

ARTICULO 2

Utrum in Deo sit compositio formae et materiae [a]

Si hay en Dios composición de materia y forma [11]

Dificultades. Parece que en Dios hay composición de materia y forma.

1. Todo lo que tiene alma es compuesto de materia y forma, porque el alma es forma del cuerpo. Pero la Sagrada Escritura atribuye alma a Dios, y así en la Epístola a los Hebreos se dice en nombre y persona de Dios: "Mi justo vive de la fe, pero si se substrae no placerá a mi alma." Luego Dios está compuesto de materia y forma.

2. La ira, el gozo, etc., son pasiones del compuesto, como dice el Filósofo. Pero en la Sagrada Escritura se atribuyen estas cosas a Dios, y así se dice en un salmo: "El Señor se encendió en furor contra su pueblo." Por consiguiente, Dios está compuesto de materia y forma.

3. La materia es el principio de individuación. Pero Dios parece ser in-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit compositio formae et materiae.

1. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma: quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo: introducitur enim ad Heb. 10,38, ex persona Dei: "iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae". Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Praeterea, ira, gaudium, et huiusmodi, sunt passiones coniuncti, ut dicitur I "De anima" [2]. Sed huiusmodi attribuuntur Deo in Scriptura: dicitur enim in Psalmo 105,40: "iratus est furore Dominus in populum suum". Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Praeterea, materia est principium individuationis. Sed Deus

[a] *Sent.* I d.33 a.1; *Cont. Gent.* I,17; *Compend. Theol.* c.28.

[2] C.1 n.9 (BK 403a3): S.TH., lect.2 n.22

videtur esse individuum: non enim de multis praedicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est (a.1). Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem (ibid.) quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est (q.2 a.3). Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus. Quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est: unde illud dicitur esse placitum animae Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum quod ira et huiusmodi attribuuntur

dividual, porque no se dice de muchos. Luego está compuesto de materia y forma.

Por otra parte, todo compuesto de materia y forma es cuerpo, pues la cantidad dimensiva es el primer accidente de la materia. Pero, según hemos demostrado, Dios no es cuerpo. Luego no está compuesto de materia y forma.

Respuesta. Es imposible que en Dios haya materia. Primero, porque materia es lo que está en potencia, y hemos demostrado que Dios es acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad. Es, pues, imposible que esté compuesto de materia y forma.

Segundo. Todo lo que está compuesto de materia y forma es bueno y perfecto en virtud de la forma, y puesto que la materia recibe o participa la forma, es bueno por participación. Pero lo primero entre lo bueno y óptimo—y tal es Dios—no es bueno por participación, porque lo bueno por esencia es anterior a lo bueno por participación. Por consiguiente, es imposible que Dios esté compuesto de materia y forma.

Tercero. Todo agente obra en virtud de su forma, y, por tanto, será agente en el mismo grado que sea forma. Luego lo que es primer ser y agente por esencia, debe ser forma por sí mismo. Pues si, como hemos dicho, Dios es el primer agente, por ser la primera causa, síguese que es por esencia su forma, y no compuesto de materia y forma.

Soluciones. 1. Se atribuye alma a Dios por analogía con nuestros actos, pues así como el complacernos de nuestro bien es acto de nuestra alma, así también se dice que place al alma de Dios lo que es conforme con su voluntad.

2. Se atribuyen a Dios la ira y otras pasiones, por analogía con los efectos

de sus actos; y así, puesto que lo propio del airado es castigar, al castigo de Dios se le llama metafóricamente ira.

3. Las formas que requieren ser recibidas en materia, reciben su individuación de la materia, que, por ser el primer sujeto receptivo, no puede ser recibida en otro, mientras que la forma, de por sí, y cuando algo no lo estorba, puede ser recibida en muchos. En cambio, la forma que no requiere ser recibida en materia, sino que subsiste por sí misma, se hace individual, precisamente porque no puede ser recibida en otro, y tal es el caso de Dios. Por tanto, no se sigue que tenga materia.

Deo secundum similitudinem effectus: quia enim proprium est irati punire, ira eius punitio metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum quod formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans: forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio: et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam.

ARTICULO 3

Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura [a]

Si Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza

Dificultades. Parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza.

1. Porque nada está en sí mismo. Sin embargo, se dice que en Dios está la deidad, que es la esencia o naturaleza divina. Por tanto, parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza.

2. Los efectos se asemejan a sus causas, ya que todo agente hace algo semejante a él. Pero en las criaturas no se identifica el supuesto con la naturaleza, ya que el hombre no es lo mismo que la humanidad. Luego tampoco Dios será lo mismo que su deidad.

Por otra parte, se dice que Dios es, no ya viviente, sino la vida, como se ve por San Juan: "Yo soy el camino, la verdad y la vida." Pues lo que la vida es respecto al viviente es la deidad respecto a Dios, y, por tanto, Dios es la misma deidad.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

1. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quae est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Praeterea, effectus assimilatur suae causae: quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura: non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

Contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Io. 14,6: "Ego sum via, veritas et vita". Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

[a] *Sent.* I d.34 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,21. Qq.disp. *De unione Verb.* a. 1; *De anima* a.17 ad 10; *Quodl.* II q.2 a.2; *Compend Theol.* c.10; op.37 *De quatuor oppos.* c.4.

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei: sicut "humanitas" comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei: non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas: sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantis.

In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentiae. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est (a.2), oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem

Respuesta. Dios se identifica con su esencia o naturaleza. Para comprenderlo adviértase que, en lo compuesto de materia y forma, necesariamente han de diferir la naturaleza o esencia y el supuesto, porque la esencia o naturaleza sólo comprende lo que entra en la definición de la especie, y así la "humanidad", por ejemplo, sólo comprende los elementos que integran la definición de hombre, pues debido a ellos es hombre, y humanidad significa aquello por lo que el hombre es hombre. Por el contrario, la materia individual, con sus accidentes individuantes, no entra en la definición de la especie, y por esto en la definición de hombre no entran esta carne y estos huesos determinados, ni tampoco si es blanco o negro, ni cosas parecidas; y por esto ni esta carne ni estos huesos determinados, ni los accidentes que los acompañan entran en la definición de humanidad, y, sin embargo, se incluyen en el hombre concreto. Por tanto, el hombre concreto tiene en sí algo que no tiene la humanidad, y por esto hombre y humanidad no son cosas del todo idénticas, sino que humanidad significa la parte formal del hombre, porque los principios que la definen tienen carácter de forma respecto de la materia individuante.

Luego en los seres que no están compuestos de materia y forma, y en los que, por tanto, la individuación no proviene de materia individual, quiero decir, de esta materia, sino que las formas son individuales por sí mismas, es indispensable que las mismas formas sean los supuestos subsistentes, y por eso en ellas el supuesto no es distinto de la naturaleza [12]. Si, pues, Dios, según hemos dicho, no está compuesto de materia y forma, es preciso que sea su deidad, su vida y todo lo que en este sentido se dice de El.

Soluciones. 1. A la primera dificultad debe decirse que no podemos hablar de lo simple sino al modo como hablamos de los compuestos que nos

suministran nuestros conocimientos. Debido a esto, al hablar de Dios usamos nombres concretos para expresar la substancia, porque para nosotros no subsiste más que lo compuesto; y para expresar su simplicidad usamos nombres abstractos. Cuando, pues, se dice que la deidad, la vida y cosas análogas están en Dios, hay que achacar tal distinción a la diversidad de conceptos que forma nuestro entendimiento, pero no a diversidad alguna en Dios.

2. Los efectos de Dios no lo imitan con perfección, sino sólo en cuanto pueden, y lo defectuoso de tal imitación proviene de la necesidad de emplear muchas cosas para representar lo que es simple y uno, por lo cual estas cosas han de ser compuestas, y de serlo les proviene que en ellas no se identifique el supuesto con la naturaleza.

accipimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita: et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri; et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum, non perfecte, sed secundum quod possunt. Et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repraesentari nisi per multa: et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULO 4

Utrum in Deo sit idem essentia et esse [2]

Si en Dios se identifican la esencia y la existencia

Dificultades. Parece que en Dios no se identifica la esencia con la existencia.

1. Porque, si así fuese, nada se añadiría al ser divino. Pero como el ser sin adición alguna es el ser en abstracto, aplicable a todo lo que existe, se seguiría que Dios es el ser en general, que se puede aplicar a todas las cosas; y esto es falso, según aquello del libro de la Sabiduría: "Dieron a las piedras y a lo leños el nombre incomunicable." Luego existencia de Dios no es su esencia.

2. D Dios podemos saber que existe, según hemos demostrado. Pero no podemos saber lo que es. Luego la existencia de Dios no es lo mismo que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse.

1. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur: sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap. 14,21: "incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt". Ergo esse Dei non est eius essentia.

2. Praeterea, de Deo scire possumus "an sit", ut supra (q.2 a.2) dictum est. Non autem possumus scire "quid sit". Ergo non est idem esse Dei, et "quod quid

[2] *Sent.* 1 d.8 q.4 a.1,2; q.5 a.2; d.34 q.1 a.1; 2 d.1 q.1 a.1; op.30 *De ente et ess.* c.5; *De pot.* q.7 a.2; op.69 *De hebdom.* lect.2; *De spirit. creat.* a.1; *Compend. Theol.* c.11; *De quatuor oppos.* c.4.

est" eius, sive quidditas vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VII "De Trin." [3]: "esse non est accidens" in Deo, "sed subsistens veritas". Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est (a.3), sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam "esse". Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (a.1), sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

[3] § 11: ML 10,208.

"lo que es", o sea su esencia o naturaleza.

Por otra parte, dice San Hilario: "El ser en Dios no es accidente, sino verdad subsistente." Luego lo que subsiste en Dios es su ser.

Respuesta. Hay que decir que no sólo se identifica Dios con su esencia, según hemos visto, sino también con su existencia, y, esto se puede demostrar de varias maneras [13]. Primero, porque cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causado, o bien por los principios esenciales, cual sucede con los accidentes propios de cada especie, v. gr., la cualidad de poder reír, que es inseparable del hombre y proviene de los principios esenciales de su especie, o bien por algún agente externo, como el calor del agua es producido por el fuego. Si, pues, la existencia de algún ser es distinta de su esencia, la existencia forzosamente ha de provenir de un agente exterior o de los principios esenciales del propio ser. Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia, tiene una existencia causada por otro. Mas nada de esto es aplicable a Dios, pues sabemos que es la primera causa eficiente, y, por tanto, es imposible que en Dios el ser sea distinto de la esencia.

Segundo, porque la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen. Por tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, según hemos visto, síguese que en El no es la esencia cosa distinta de la existencia, y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia.

Tercero, porque así como lo que tiene fuego y no es el fuego está encendido por participación, así también lo que tiene existencia y no es la existencia es ser o cosa por participación. Pero Dios se identifica con su esencia, según hemos visto, y, por tanto, si no se identificase con su existencia, sería un ser por participación y no por esencia, y, por consiguiente, no sería el primer ser. Esto es absurdo. Luego Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (a.3). Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens: quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Soluciones. 1. La frase "algo a lo cual nada se añade" puede entenderse de dos maneras: de una, cuando se trata de seres que por su naturaleza excluyen la adición, como la naturaleza del animal irracional excluye el entendimiento; y de otra, cuando la naturaleza de una cosa no exige que se le haga adición; y así, el animal, en general, no tiene entendimiento, porque su naturaleza ni requiere tener entendimiento ni no tenerlo. Pues bien, en el primer sentido, el ser sin adición es el ser divino; en el segundo, el ser sin adición es el ser en general.

Ad primum ergo dicendum quod "aliquid cui non fit additio" potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum: secundo modo, esse sine additione, est esse commune.

2. La palabra "ser" tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de existir y otras la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto. Tomada la palabra "ser" en el primer sentido, no podemos conocer el ser o existencia de Dios, como tampoco conocemos su esencia; pero sí en el segundo, porque sabemos que la proposición que formamos acerca de Dios al decir " Dios es o existe", es verdadera, y esto lo sabemos por sus efectos, como hemos dicho.

Ad secundum dicendum quod "esse" dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo "esse", non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus "Deus est", vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra (q.2 a.2) dictum est.

ARTICULO 5

Utrum Deus sit in genere aliquo [a]

Si Dios pertenece a algún género

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in genere aliquo.

1. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

2. Praeterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, X "Metaphys." [4]. Ergo Deus est in genere substantiae.

Sed contra, genus est prius, secundum intellectum, eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter. Uno modo, simpliciter et proprie; sicut species, quae sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes: sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere.

Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex gene-

Dificultades. Parece que Dios pertenece a algún género.

1. Porque la substancia es el ser que subsiste por sí mismo, y esto, más que a nadie, corresponde a Dios. Luego Dios está en el género de substancia.

2. Cada cosa se mide por otra de su género, y así las longitudes se miden con una longitud y los números con un número. Pues, si Dios es la medida de todas las substancias, como dice el Comentador, síguese que está en el género de substancia.

Por otra parte, a nuestro modo de entender, el género es anterior a lo contenido en algún género. Pero nada hay, ni en la realidad ni en el entendimiento, que sea anterior a Dios. Luego Dios no pertenece a ningún género.

Respuesta. De dos maneras puede estar contenida una cosa en un género determinado: directamente, y de este modo lo están las especies que un género abarca, o por reducción, como lo están los principios y las privaciones; y así el punto y la unidad se reducen al género de cantidad, por ser su principio, y la ceguera o cualquier otra privación puede reducirse al género de su hábito correspondiente. Pues bien, ni de una ni de otra manera está contenido Dios en género alguno.

Que Dios no puede ser especie contenida en un género se puede demostrar por tres razones. Primera,

[a] *Sent.* 1 d.8 q.4 a.2; d.19 q.4 a.2; op.30 *De ente et ess.* c.6; *Cont. Gent.* 1,25; *De pot.* q.7 a.3; *Compend. Theol.* c.12.

[4] Comm.7.

porque la especie consta de género y diferencia, y aquello de que se toma la diferencia constitutiva de la especie es, con respecto a aquello de que se toma el género, como el acto respecto a la potencia; por ejemplo, al definir al hombre, la palabra "animal" se toma de la naturaleza sensitiva concreta, ya que por animal entendemos lo que tiene naturaleza sensitiva, y "racional" se toma de la naturaleza intelectiva, pues es racional el que tiene naturaleza intelectual, y lo intelectivo es con respecto a lo sensitivo como el acto respecto a la potencia. Pero, como en Dios no hay potencia alguna a que añadir un acto, es imposible que pertenezca a ningún género en calidad de especie.

Segunda, porque supuesto, como hemos dicho, que el ser de Dios es su esencia, si Dios estuviera en algún género, sería preciso que su género fuese el ser o ente, pues el género significa esencia, y por ello se dice de las cosas privativa o esencialmente. Pero el Filósofo demuestra que el ser no puede ser género de nada, porque todo género tiene diferencias distintas de él, y no puede hallarse diferencia alguna que no sea ente o ser, y el "no ente" no puede ser diferencia. Hay, pues, que concluir que Dios no pertenece a ningún género.

Tercera, porque las cosas que pertenecen a un mismo género tienen de común la esencia o naturaleza de aquel género, ya que se les atribuye esencialmente; pero se diferencian en el ser, pues el ser del hombre no es el mismo que el del caballo, ni tampoco es el mismo el ser de éste y el de aquel hombre, y por esto es preciso que en las cosas que pertenecen a un mismo género se distinga el ser o existencia de lo que es, o sea de la esencia. Pero en Dios no se distinguen, como hemos visto. Por tanto, es evidente que Dios no es especie de ningún género.

Y por esto se comprende que Dios no tiene género, ni diferencia, ni tampoco definición ni demostración, más

re et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. "Animal" enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet: "rationale" vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet: intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est (a.4), si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset "ens": nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur "in eo quod quid est". Ostendit autem Philosophus in III "Metaphys."[5], quod ens non potest esse genus alicuius: omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia "non ens" non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis "in eo quod quid est". Differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et "quod quid est", idest essentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est (a.4). Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias; neque est definitio ipsius; neque

[5] DID., II c.3 n.8 (BK 998b22): S.TH., lect.8 n.432.

demonstratio, nisi per effectum: quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud: sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (q.44 a.1). Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Ad primum ergo dicendum quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse: quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est (in c). Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse: quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de mensura proportionata: hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

que por sus efectos, porque la definición consta de género y diferencia, y el medio de demostración es la definición.

Que Dios, en cuanto principio, no pertenece a ningún género por reducción, se comprende si se advierte que el principio que se reduce a un género no se extiende más allá de aquel género; y así el punto no alcanza más que a ser principio de la cantidad continua, y la unidad, de la discreta. Pero Dios es principio de todo el ser, como adelante, veremos, y, por tanto, como principio, no está contenido en ningún género.

Soluciones. 1. La palabra substancia no solamente significa el ser que subsiste por sí, pues el ser, en cuanto tal, no puede ser género, según hemos visto, sino que significa una esencia a la que conviene ser de un modo determinado, a saber, por sí, pero sin que el ser pertenezca a su esencia. Y así se comprende que Dios no está en el género de substancia.

2. La dificultad habla de medida proporcionada, que indudablemente ha de ser homogénea con lo medido; pero Dios no es medida proporcionada de cosa alguna. Llámasele, sin embargo, medida de todo, porque tanto más ser tiene una cosa cuanto más se acerca a El.

ARTICULO 6

Utrum in Deo sint aliqua accidentia [a]

Si hay algún accidente en Dios

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia.

1. Substantia enim "nulli est accidens", ut dicitur in I "Physic."[6] Quod ergo in uno est accidens,

Dificultades. Parece que en Dios hay algunos accidentes.

1. Porque la substancia "no es accidente de nada", como dice Aristóteles, y, por tanto, lo que en uno es ac-

[a] *Sent.* I d.8 q.4 a.3; *Cont. Gent.* I,23; *De pot.* q.7 a.4; *Compend. Theol.* c.23.

[6] C.3 n.6 (BK 186b4): S.TH., lect.6.

cidente, no puede ser en otro substancia; y así se demuestra que el calor no es forma substancial del fuego, porque en otros cuerpos es accidente. Pero a Dios se atribuyen la sabiduría, la virtud y cosas análogas, que en nosotros son accidentes. Luego también habrán de serlo en Dios.

2. Los géneros de accidentes son muchos, y en cada uno hay algo que es lo primero. Si, pues, lo primero de estos géneros no está en Dios, habría muchos primeros fuera de Dios, cosa inaceptable.

Por otra parte, todo accidente está en un sujeto. Pero Dios no puede ser sujeto, porque "la forma simple no puede ser sujeto", como dice Boecio. Luego no puede haber accidente en Dios.

Respuesta. Con arreglo a lo que hemos dicho, se ve con claridad que no puede haberlos. Primero, porque el sujeto es, con respecto al accidente, lo que la potencia con respecto al acto, ya que el sujeto tiene algún modo de ser en virtud del accidente, y estar en potencia es cosa que en modo alguno puede atribuirse a Dios, según hemos visto.

Segundo, porque Dios es su mismo ser, y, como dice Boecio, "si bien lo que es puede tener adjunto algo extraño, el mismo ser no puede tener adjunto cosa distinta de él"; por ejemplo, lo que está caliente puede tener, además, cosa distinta del calor, v. gr., la blancura; pero el calor mismo no tiene más que calor.

Tercero, porque el ser substancial es anterior al ser accidental. Si, pues, Dios es en absoluto el primer ser, nada puede haber en El accidentalmente.—Pero ni siquiera puede tener los "accidentes por sí", o propiedades esenciales, como el hombre tiene, por ejemplo, la facultad accidental de poder reír, porque estos accidentes son cau-

non potest in alio esse substantia: sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et huiusmodi, quae in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Praeterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum: quod est inconveniens.

Sed contra, omne accidens in subiecto est. Deus autem non potest esse subiectum: quia "forma simplex non potest esse subiectum", ut dicit Boetius in lib. "De Trin."[7] Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum: subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet (a.1).

Secundo, quia Deus est esse (a.3) et, ut Boetius dicit in lib. "De hebdomad."[8], "licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest": sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens (q.2 a.3), in eo non potest esse aliquid per accidens.—Sed nec "accidentia per se" in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti: in Deo autem nihil potest esse cau-

[7] C.2: ML 64,1250.
[8] ML 64,1311.

satum, cum sit causa prima (ibid). Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit (q.13 a.5). Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo, sicut in nobis.

Ad secundum dicendum quod, cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiae sicut in priora. Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse.

sados por los principios del sujeto, y en Dios nada hay causado, ya que El es la causa primera.

Soluciones. 1. Según veremos más adelante, la virtud y la sabiduría no están en Dios y en nosotros de modo unívoco, y, por tanto, no se sigue que haya accidentes en Dios como los hay en nosotros.

2. Debido a que la substancia es anterior a los accidentes, los principios de éstos se reducen a los de la substancia de que emanan. Adviértase, sin embargo, que Dios no es lo primero contenido en el género de substancia, sino lo primero por encima de todo género y respecto de todas las cosas.

ARTICULO 7

Utrum Deus sit omnino simplex [a]

Si Dios es totalmente simple [14]

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex.

1. Ea enim quae sunt a Deo, imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quae sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

2. Praeterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed, apud nos, composita sunt meliora simplicibus: sicut corpora mixta elementis, et elementa suis partibus. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI "De Trin."[9], quod Deus vere et summe simplex est.

Dificultades. Parece que Dios no es totalmente simple.

1. Porque cuanto procede de Dios le imita, y por esto, lo que viene de El en cuanto primer ser, es ser, y lo que procede de El como primer bien, es bueno. Pero nada de lo que procede de Dios es del todo simple. Luego tampoco lo es Dios.

2. A Dios se ha de atribuir siempre lo mejor. Pero entre nosotros lo compuesto es mejor que lo simple, y así los cuerpos ya compuestos son más perfectos que sus elementos, y éstos lo son más que sus partes. Luego no debemos decir que Dios es del todo simple.

Por otra parte, dice San Agustín que Dios es absolutamente simple.

[a] *Sent.* 1 d.8 q.4 a.1; *Cont. Gent.* 1,16.18; *De pot.*, q.7 a.1; *De causis* lect.21; *Compend. Theol.* c.9; *De quatuor oppos.* c.4.

[9] C.6: ML 42,928.

Respuesta. Que Dios es absolutamente simple se puede demostrar de muchas maneras. Primero, aplicando lo que ya hemos dicho. Puesto que en Dios no hay composición de partes cuantitativas, porque no es cuerpo; ni de materia y forma, ni de naturaleza y supuesto, ni de esencia y existencia, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, síguese que no hay modo de que sea compuesto, sino que es absolutamente simple.

Segundo, todo compuesto viene después que sus componentes y depende de ellos, y Dios es el primer ser, según hemos visto.

Tercero, todo compuesto tiene causa, pues lo que por su naturaleza es diverso no forma un todo sino en virtud de una causa que lo unifica. Pero Dios no tiene causa, como hemos visto, puesto que es la primer causa eficiente.

Cuarto, porque en Dios no hay acto y potencia y, en cambio, lo hay en todo compuesto, porque o bien una parte es acto con respecto a otra, o, por lo menos, cada una de las partes está como en potencia respecto del todo.

Quinto, porque el todo es distinto de cada una de las partes. En los heterogéneos esto es evidente, pues ninguna parte del hombre es hombre, como ninguna parte del pie es pie. Tratándose de homogéneos, si bien algo de lo que se dice del todo se dice también de sus partes, ya que una parte del aire es aire y una de agua es agua, sin embargo, algo se dice del todo que no conviene a ninguna de sus partes; v. gr., porque una masa de agua tenga dos codos, no se puede decir que los tenga una de sus partes. Por tanto, en el todo compuesto hay algo que no es él mismo, y aunque esto mismo se puede decir de las cosas que tienen alguna forma (por ejemplo, en lo que es blanco hay algo además de lo blanco), no por esto se puede decir que haya en la forma

Respondeo dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta (in hac q.3). Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae: neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse: neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis: manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est (q.2 a.3).

Tertio, quia omne compositum causam habet: quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est (ibid.), cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est: quia vel una partium est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est: nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium: non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi): tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius

ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius, VII "De Trin."[10] dicens: "Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur: neque qui lux est, ex obscuris coaptatur".

cosa alguna ajena a ella. Si, pues, Dios es su misma forma, o mejor, el mismo ser, síguese que de ningún modo puede ser compuesto; y esto es lo que enseña San Hilario cuando dice que "Dios, que es poder, no está formado con lo débil, ni el que es luz está formado de tinieblas".

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum: quia ad minus esse eius est aliud quam "quod quid est", ut infra patebit (q.50 a.2 ad 3).

Ad secundum dicendum quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis. Sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur (q.4 a.2 ad 1).

Soluciones. 1. Lo procedente de Dios lo imita, como lo causado a la causa primera. Por lo demás, no se concibe nada causado que de algún modo no sea compuesto, porque, cuando menos, su existencia es distinta de su esencia, como más adelante veremos.

2. Los compuestos que nosotros observamos son más perfectos que los simples, porque la perfección de la bondad en la criaturas no estriba en un solo elemento, sino en muchos, y, en cambio, la perfección de la bondad divina consiste en su simplicidad, como más adelante diremos.

ARTICULO 8

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat [a]

Si entra Dios en composición con otros seres

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. "Cael. hier."[11]: "esse omnium est, quae super esse est deitas". Sed esse omnium intrat compositionem uniusculusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Praeterea, Deus est forma: dicit enim Augustinus, in libro "De verbis Domini"[12], quod "Verbum Dei" (quod est Deus) "est forma quaedam non formata".

Dificultades. Parece que Dios entra en composición con otros seres.

1. Dice Dionisio: "La deidad, que está sobre el ser, es el ser de todos." Pero en todas las cosas entra el ser como componente de cada una de ellas. Por tanto, Dios entra en la composición de otros seres.

2. Dios es forma, pues, dice San Agustín que "el Verbo (que es Dios) es cierta forma no formada". Pero la forma es parte del compuesto. Luego

[a] *Sent.* 1 d.8 q.1 a.2; *De verit.* q.21 a.4; *Cont. Gent.* 1,17.26.27; 3,51; *De pot.* q.6 a.6; *Compend. Theol.* c.17.

[10] § 27: ML 10,223.
[11] § 1: MG 3,177.
[12] Vel *Serm. ad popul.* 117 c.2: ML 38,662.

también Dios ha de ser parte de algún compuesto.

3. Las cosas que existen y no se diferencian en nada, son idénticas. Pues bien, Dios y la materia prima existen y en nada se diferencian. Luego son del todo idénticos. Pero la materia prima entra en la composición de las cosas. Luego también Dios. Prueba de la proposición media: Para que las cosas sean distintas han de tener algo diferente, y por esto mismo son compuestas. Es así que Dios y la materia prima son del todo simples. Luego en nada difieren.

Por otra parte, dice Dionisio que "ni se puede tocar a Dios ni tiene nada de común con las partes de lo mezclado". Además, se lee en el libro "De Causis" que "la causa primera gobierna todas las cosas sin mezclarse con ellas".

Respuesta. Acerca de esta materia ha habido tres errores. Dijeron unos que Dios es el alma del mundo, según refiere San Agustín, y a este grupo pertenecen también los que dijeron que Dios es el alma del primer cielo. Dijeron otros que Dios es el principio formal de todas las cosas, y ésta se cree que fué la opinión de los almarianos. Pero el tercer error fué el de David de Dinand, quien, estúpidamente, sostuvo que Dios es la materia prima. Todo esto es evidentemente falso, y no es posible que en modo alguno entre Dios en la composición de otro ser, ni tampoco que sea principio formal ni principio material.

En primer lugar, porque, como hemos dicho, Dios es la primera causa eficiente, y la causa eficiente no se identifica numérica, sino sólo específicamente, con la forma del efecto; y así un hombre engendra a otro hom-

Sed forma est pars alicuius compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

3. Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus.—Probatio mediae: quaecumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita; sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia; ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 cap. "De div. nom." [13], **quod "neque tactus est eius" (scilicet Dei), "neque alia quaedam ad partes commiscendi communio".—Praeterea, dicitur in libro "De causis"** [14], **quod "causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur eis".**

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. VII "De civitate Dei" [15]**: et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli** [16]**. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem: neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.**

Primo quidem, quia supra (q.2 a.3) diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie: homo

[13] § 5: MG 3,643; S.Th., lect.3.
[14] § 20: S.Th., lect.20.
[15] C.6: ML 41,199.
[16] Cf. *Cont. Gent.*, 1,27.

enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie: quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia: potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis (a.1) patet. Forma autem quae est pars compositi, est forma participata: sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (q.2 a.3) quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod deitas dicitur "esse" omnium effective et exemplariter: non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum quod Verbum est forma exemplaris, non autem forma quae est pars compositi.

Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis: hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur "differre", sed "diversa esse": nam, secundum Philoso-

[17] IX c.3 n.6 (Bk 1054b24).

bre. La materia, por su parte, no sólo no se identifica numéricamente con la causa eficiente, pero ni siquiera es de la misma especie, porque la materia está en potencia, y la causa, en acto.

Segundo, porque, debido a que Dios es la primera causa eficiente, a El, en cuanto tal, corresponde ser el primer agente. Por el contrario, lo que es parte de algún compuesto no puede ser, como tal, primer agente, lo es el compuesto, y así no es propiamente la mano la que hace, sino el hombre con la mano, lo mismo que el fuego calienta con el calor. Así, pues, Dios no puede ser parte de compuesto alguno.

Tercero, porque ninguna de las partes de un compuesto puede ser en absoluto el primer ser, ni siquiera la materia y la forma, que son los primeros elementos del compuesto. Y esto porque la materia es potencia, y la potencia en absoluto es, según hemos visto, posterior al acto. A su vez, la forma que entra en el compuesto es una forma participada, y, por lo mismo, así como el partícipe de algo es posterior al que lo tiene por esencia, lo mismo sucedería con lo participado; y así, por ejemplo, el fuego de lo que esté encendido es posterior al fuego por esencia. Pero ya hemos demostrado que Dios es en absoluto el primer ser.

Soluciones. 1. Se dice que la deidad es "el ser" de todas las cosas, porque es su causa eficiente y ejemplar, pero no su causa formal.

2. El Verbo es forma ejemplar, pero no la forma que entra como parte de un compuesto.

3. Las cosas simples no difieren en virtud de otras diferencias, pues esto es propio de las compuestas. Por ejemplo, el hombre difiere del caballo por las diferencias que hay entre racional e irracional; pero éstas no difieren, a su vez, entre sí por otras diferencias, y por ello en rigor no se puede decir que "difieren", sino simplemente que son "diversas", pues, como dice el Fi-

lósofo, "diverso "tiene sentido absoluto, y, en cambio, las cosas que "difieren", difieren por algo. Por consiguiente, la materia prima y Dios no "difieren", sino que "son diversas por sí mismas", y por esto no se sigue que sean una misma cosa.

phum X "Metaphys." [17], "diversum" absolute dicitur, sed omne "differens" aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non "differunt", sed "sunt diversa seipsis". Unde non sequitur quod sint idem.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 4-6

DE LA PERFECCION Y DE LA BONDAD DE DIOS

I. Enseñanza de la divina revelación

1.° *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—"Que si encantados (los hombres) de las bellezas de tales cosas las imaginaron dioses, debieron conocer cuánto más hermoso es el dueño de ellas; pues el que crió todas estas cosas es el autor de la hermosura. O si se maravillaron de la virtud e influencia de estas criaturas, entender debían por ellas que aquel que las crió las sobrepuja en poder" (Sap. 13,3-4). "Sed, pues, vosotros perfectos, así como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt. v.48). "Sed santos vosotros, pues que yo soy santo" (Lev. 11,44; 20,25).

"Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos" (Is. 6,3).

"Y haré que mi santo nombre sea conocido en medio del pueblo mío, de Israel, y no permitiré que sea en adelante mi santo nombre profanado. Y conocerán las gentes que yo soy el Señor, el Santo de Israel" (Ez. 39,7). "Nadie es bueno, sino sólo Dios" (Lc. 18,19).

2.° *Doctrina de la Iglesia.*—El *Concilio Vaticano* reconoce como de fe divina la omnímoda perfección de Dios. "La Santa Iglesia católica, apostólica y romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero..., infinito en toda perfección..., indeciblemente más excelso que todas las cosas que fuera de El existen o pueden ser concebidas" (D 1782).

II. La exposición teológica de Santo Tomás

A) Dios es infinitamente perfecto y bueno

Los antiguos filósofos, al explicar el primer principio de las cosas, no pensaban más que en el principio material (agua, aire..., etc.), el cual había de ser, forzosamente, sumamente imperfecto.

Si el principio material implica potencialidad e imperfección, el que es primero en este orden entrañará potencialidad e imperfección en sumo grado (q.4 a.1).

en la demostración lógicamente lo precede); por tanto, la identidad de la operación con la naturaleza supone previamente la identidad de la existencia actual con la esencia.

La identidad de esencia y existencia en el ser primero es, en el orden ontológico, la causa de la identidad entre la naturaleza y la operación, como la distinción real de existencia y ser, en las cosas creadas, es la razón de que en ellas se distingan realmente operación y sujeto operante.

De donde se sigue que Dios aparece al final de las cinco vías como distinguiéndose de las cosas creadas, primero y principalmente, por la subsistencia del ser.

b) *La subsistencia del ser es por lo que primeramente se constituye en su ser de Dios.*—Esta afirmación es una consecuencia lógica y necesaria de la anterior. La nota que primero y principalmente distingue un ser de todos los demás, esa misma es la que lo constituye en su propio género y especie. La racionalidad es lo que primero distingue al hombre del ángel y del bruto, y, por eso mismo, es la que le constituye en el ser propio y específico de hombre. Exactamente lo mismo pasa en la subsistencia del ser en orden a constituir la esencia divina.

c) *La subsistencia del ser es la raíz y origen de todas las perfecciones divinas.*—La subsistencia del ser no puede ser inferida, por un procedimiento apriorístico, de ninguna otra perfección divina. En cambio, todas las perfecciones divinas, en general y en particular, pueden ser deducidas de la *subsistencia del ser divino,* porque ser subsistente es lo mismo que ser ilimitado e infinito, y el ser infinito comprende toda la perfección de ser, en la cual están incluídas todas las otras perfecciones. Así lo afirma expresamente Santo Tomás cuando escribe: "El ser absoluto, es decir, el ser considerado en cuanto contiene en sí toda la perfección del ser, sobrepuja tanto a la perfección de la vida como a cualquier otra perfección determinada. Y así, el ser absoluto contiene eminentemente en sí todas las otras perfecciones. Por el contrario, el ser recibido en las cosas particulares, que no tienen toda la perfección del ser, sino que tienen un ser limitado, como es el ser de toda criatura, es menos perfecto que aquel al que va añadida una perfección determinada. Esta es la razón por la cual el Areopagita dice que "los vivientes son más perfectos que los cuerpos privados de vida, y que los seres inteligentes son más excelentes que los seres vivos, pero faltos de inteligencia" (1-2 q.2 a.5 ad 2).

Concluyamos, pues, que la subsistencia del ser constituye la esencia metafísica de Dios, y que todas las demás perfecciones divinas deben ser consideradas como atributos de la divina esencia.

Por contraposición, debemos también concluir que la real distinción de esencia y existencia es el constitutivo metafísico del ser creado.

CUESTION 4

(In tres articulos divisa)

De Dei perfectione

De la perfección de Dios

Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate (q.5).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum Deus sit perfectus.

Secundo: utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens.

Tertio: utrum creaturae similes Deo dici possint.

Después de haber tratado de la simplicidad divina, debemos hablar de la perfección del mismo Dios; y puesto que las cosas son buenas por cuanto son perfectas, trataremos en primer lugar de la perfección de Dios, y en segundo, de su bondad.

Acerca de lo primero conviene averiguar tres cosas:

Primero: si Dios es perfecto.

Segundo: si Dios es tan universalmente perfecto que tenga las perfecciones de todas las cosas.

Tercero: si puede decirse que las criaturas sean semejantes a Dios.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit perfectus [a]

Si Dios es perfecto

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo.

1. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Praeterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta: semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Praeterea, ostensum est supra (q.3 a.4) quod essentia Dei

Dificultades. Parece que no corresponde a Dios ser perfecto.

1. Porque perfecto es lo acabado o totalmente hecho. Pero como no corresponde a Dios ser hecho, síguese que tampoco ser perfecto.

2. Dios es el primer principio de las cosas. Pero los principios de las cosas parecen ser imperfectos, como lo es la semilla, principio de animales y plantas. Por tanto, Dios es imperfecto.

3. Hemos dicho que la esencia de Dios es el mismo ser. Pero el ser pa-

[a] *De verit.* q.2 a.3 ad 13; *Cont. Gent.* 1,28; *De div. nom.* c.13 lect.1; *Compend. Theol.* c.20.

rece imperfectísimo, por ser lo más común y por ser susceptible de todas las adiciones. Por tanto, Dios es imperfecto.

Por otra parte, en el Evangelio se dice: "Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto."

Respuesta. Según refiere el Filósofo, hubo algunos filósofos antiguos, esto es, los pitagóricos y Speusipo, que negaron al primer principio la calidad de óptimo y perfectísimo. El motivo de esto fué porque los antiguos filósofos no tuvieron en cuenta más que el primer principio material, y, efectivamente, el primer principio material es imperfectísimo, porque, debido a que la materia, como tal, está en potencia, el primer principio material ha de ser la potencia en grado sumo, y por ello imperfectísimo.

Dios es, indudablemente, el primer principio, pero no material, sino del género de causa eficiente, y ésta ha de ser perfectísima, pues así como la materia, en cuanto materia, está en potencia, así también el agente, en cuanto tal, está en acto; de donde se sigue que el primer principio activo es el acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida en que una cosa está en acto, así la consideramos de perfecta, y llamamos perfecto a lo que nada le falta de cuanto requiere su perfección.

Soluciones. 1. Como dice San Gregorio: "Expresamos las cosas de Dios con balbuceos y como podemos, pero, efectivamente, lo que no es hecho no puede en rigor llamarse perfecto." Sin embargo, debido a que las cosas en trance de hacerse no las llamamos perfectas hasta que hayan pasado de la potencia al acto, se acomodó el vocablo "perfecto" para indicar todo lo que no tiene deficiencia en su ser actual, lo mismo cuando es algo hecho que cuando no lo es.

est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum: cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est quod dicitur Mt. 5,48: "estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est".

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus narrat in XII "Metaphys." [1], **quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici et Speusippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum: primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum.**

Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis: et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu: et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius, [2], **"balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus: quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest". Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum; transumitur hoc nomen "perfectum", ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non.**

[1] XI c.7 n.9 (Bk 1072b30): S.Th., lect.8.
[2] *Moral.* 5,36: ML 75,715; 29,1: ML 76,477.

Ad secundum dicendum quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed praeceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu: cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico "esse" hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse.

2. El principio material imperfecto que encontramos en el mundo, no puede ser el primero en absoluto, sino que ha de estar precedido de otro que sea perfecto. Por ejemplo, aunque la semilla sea principio del animal nacido de ella, fué indispensable que existiese antes el animal o planta de que se desprendió. Y esto es porque, antes de lo que está en potencia, ha de haber algo en acto, ya que el ser en potencia no llega al acto más que en virtud de algo que está en acto.

3. El ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas. Por consiguiente, no se compara con las cosas como el recipiente con lo recibido, sino más bien como lo recibido con el recipiente. Y así, cuando digo, por ejemplo, el "ser" del hombre, o del caballo, o de otra cosa cualquiera, entiendo el ser como algo formal y recibido, no como sujeto a quien compete el ser.

ARTICULO 2

Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum *

Si están en Dios las perfecciones de todas las cosas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum.

1. Deus enim simplex est, ut ostensum est (q.3 a.7). Sed perfectiones rerum sunt multae et diversae. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Praeterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositae: unaquaeque enim species perficitur per suam differentiam specificam; differentiae autem quibus dividitur genus et constituuntur

Dificultades. Parece que no están en Dios las perfecciones de todas las cosas.

1. Porque Dios es simple, y las perfecciones de las cosas son muchas y diversas, y, por lo tanto, no pueden estar en Dios.

2. No puede haber cosas opuestas en un mismo sujeto. Pero las perfecciones de las cosas son opuestas, ya que las especies se determinan por sus diferencias específicas, y las diferencias con que se divide un género y se

* *Sent.* 1 d.2 a.2,3; *Cont. Gent.* 1,28.31; 2,2; *De verit.* q.2 a.1; *De div. nom.* c.5 lect.1.2; *Compend. Theol.* c.21.22.

forman las especies son opuestas. Si, pues, en un mismo sujeto no puede haber simultáneamente cosas opuestas, parece que no están en Dios todas las perfecciones de las cosas.

3. El ser viviente es más perfecto que el que se limita a existir, y el ser sabio lo es más que el que simplemente vive; luego es más perfecto vivir que solamente existir, y saber lo es más que simplemente vivir. Pues si la esencia de Dios es su misma existencia o ser, no puede tener las perfecciones de vida, sabiduría y otras parecidas.

Por otra parte, dice Dionisio que Dios "en un solo ser concentra todo lo existente".

Respuesta. Hay que decir que en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto, porque no le faltan ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género, como dice el Comentador, y a esta conclusión se puede llegar desde diversos puntos de mira.

Primero, basándose en que cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, cual sucede cuando un hombre engendra a otro hombre, o bien de modo más elevado, cuando el agente es equívoco, y así en el sol hay el equivalente de lo producido por su energía. Pues todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente; y preexistir virtualmente en la causa agente no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto; no obstante que preexistir en la potencia de la causa material sea un género de existencia más imperfecto que el real, debido a que la materia, como tal, es imperfecta, y, en cambio, el agente, en cuanto agente, es perfecto. Si, pues, Dios es la pri-

species, sunt oppositae. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Praeterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens: ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitae et sapientiae, et alias huiusmodi perfectiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. 5 "De div. nom."[3], quod Deus "in uno existentia omnia praehabet".

Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus: quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V "Metaphys."[4] Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva: vel secundum eandem rationen, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente: praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo: eo quod materia, inquantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum emi-

[3] § 9: MG 3,825: S.Th., lect.3
[4] Comm. 21.

nentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap.5 "De div. nom."[5], dicens de Deo quod "non hoc quidem est, hoc autem non est: sed omnia est, ut omnium causa".

Secundo vero, ex hoc quod supra (q.3 a.4) ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem: sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap.5 "De div. nom."[6], dicens quod Deus "non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse praeaccipit": et postea subdit quod "ipse est esse subsistentibus".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut sol, ut dicit Dionysius, cap.5 "De div. nom."[7], "sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem". Et sic, quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

[5] § 8: MG 3,824; S.Th., lect.2.
[6] § 4: MG 3,817; S.Th., lect.1.
[7] § 8: MG 3,824; S.Th., lect.2.

mera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en El las perfecciones de todos los seres del modo más eminente; y esto es lo que viene a decir Dionisio cuando escribe, hablando de Dios, que "ni es esto ni deja de ser lo otro, sino que es todas las cosas, porque de todas es causa".

Segundo, porque si, como hemos dicho, Dios es el mismo ser subsistente, ha de tener en sí toda la perfección del ser. Si, por ejemplo, un cuerpo caliente no tiene toda la perfección del calor, es evidente que esto se debe a que no lo participa en toda su intensidad; pero si, en cambio, existiese un calor subsistente por sí, a éste no le faltaría nada de su intensidad. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser, y como la razón de ser va incluída en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser, síguese que en Dios no puede faltar la perfección de cosa alguna; y esto lo indicó Dionisio, al decir que Dios "no existe de un modo cualquiera, sino que absolutamente, sin límites y sin oscilaciones, concentra en sí todo el ser"; y después añade que "es el ser de todo lo que subsiste".

Soluciones. 1. Dice Dionisio que así como el sol, "sin experimentar cambios ni dejar de brillar sin interrupción, concentra unificadas en sí mismo las múltiples y variadas substancias y cualidades del mundo sensible, con mucha mayor razón es necesario que todas las cosas preexistan naturalmente unificadas en quien es causa de todas". Y por esto lo que en sí mismo es diverso y opuesto, preexiste en Dios como uno, sin detrimento de la simplicidad divina.

2. De aquí mismo se deduce la respuesta a la segunda dificultad.

3. En el mismo capítulo dice Dionisio que, si bien en cuanto conceptos abstractos, entre los que el entendimiento hace distinciones, se puede decir que el ser es más perfecto que la vida, y la vida, en sí misma, más que la ciencia, no obstante, en la realidad, el viviente es más perfecto que el mero ser, porque además tiene la vida, y el sabio es además ser y viviente. Por tanto, aunque ser no incluya en sí al ser viviente y al sabio, porque no es preciso que lo que participa el ser lo participe en todos sus grados, sin embargo, el ser de Dios incluye la vida y la ciencia, porque ningún modo de ser puede faltar en quien es el mismo ser subsistente.

Ad tertium dicendum quod, sicut in eodem capite [8] idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione: tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULO 3

Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo [a]

Si alguna criatura puede ser semejante a Dios

Dificultades. Parece que ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

1. En un salmo se dice: "Señor, no hay entre los dioses semejante a ti." Pues si entre las criaturas más nobles, llamadas "dioses" por participación, ninguna es semejante a Dios, mucho menos lo serán las demás.

2. La semejanza es un modo de comparación, y no hay comparación posible, ni por tanto semejanza, entre cosas de distinto género, y por esto no decimos que la dulzura sea semejante a la blancura. Si, pues, ninguna criatura pertenece al mismo género que Dios, porque, según hemos dicho, Dios no pertenece a ningún género, síguese que ninguna es semejante a Dios.

3. Las cosas semejantes tienen comunidad de forma. Pero no hay cosa que convenga con Dios en la forma,

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo.

1. Dicitur enim in Psalmo 85,8: "non est similis tui in diis, Domine". Sed inter omnes creaturas, excellentiores sunt quae dicuntur "dii" participative. Multo ergo minus aliae creaturae possunt dici Deo similes.

2. Praeterea, similitudo est comparatio quaedam. Non est autem comparatio eorum quae sunt diversorum generum; ergo nec similitudo: non enim dicimus quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est eiusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra (q.3 a.5) ostensum est. Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Praeterea, similia dicuntur quae conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma:

[a] *Sent.* 1 d.48 q.1 a.1; 2 d.16 q.1 a.1 ad 3; *De verit.* q.2 a.11; q.3 a.1 ad 9; q.23 a.7 ad 9 sqq; *Cont. Gent.* 1,29; *De pot.* q.7 a.7; *De div. nom.* c.9 lect.3.

[8] C.5 § 3: MG 3,817; S.Th., lect.1.

nullius enim rei essentia est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Praeterea, in similibus est mutua similitudo: nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturae. Quod est contra id quod dicitur Is. 40,18: "cui similem fecistis Deum?"

Sed contra, est quod dicitur Gen. 1,26: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram"; et I Io. 3,2: "cum apparuerit, similes ei erimus".

Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum: et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. — Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta.—Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum ean-

porque ninguna esencia, excepto la divina, es su misma existencia. Luego ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

4. Entre las cosas semejantes la semejanza es recíproca, pues lo semejante se asemeja a su semejante. Si, pues, alguna criatura es semejante a Dios, también Dios se asemejará a la criatura, y esto se opone a lo que se dice en Isaías: "¿Con quién asemejasteis a Dios?"

Por otra parte, en el libro del Génesis se dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"; y en San Juan: "Cuando aparezca, seremos semejantes a El."

Respuesta. Puesto que la semejanza se entiende como conveniencia o comunidad en la forma, hay muchas maneras de semejanza, debido a los múltiples modos de convenir en una forma. Llámanse semejantes las cosas que participan en la misma forma, según el mismo concepto y del mismo modo; pero éstas no sólo son semejantes, sino iguales en lo que las asemeja, y en este sentido se llaman semejantes en la blancura dos cuerpos igualmente blancos; y ésta es la más perfecta de las semejanzas. En otro sentido se llaman semejantes las cosas que participan en la forma bajo el mismo concepto, pero no del mismo modo, sino unas más y otras menos, y en este sentido se dice que lo menos blanco se asemeja a lo más blanco, y este género de semejanza es imperfecto. En tercer lugar se llaman semejantes las cosas que participan en la misma forma, pero no bajo el mismo concepto, cual se ve en los agentes no unívocos; pues como todo agente ejecuta algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y el poder de obrar viene de la forma, es indispensable que se encuentre en el efecto la semejanza de la forma del agente. Por tanto, si el agente pertenece a la misma especie que su efecto, la semejanza entre la forma del agente y la de lo

hecho se apoya en que ambas participan en la forma bajo la misma razón específica, y tal es la semejanza entre el hombre que engendra y el engendrado. En cambio, si el agente no es de la misma especie que el efecto, habrá semejanza, pero no bajo la misma razón de especie; y así, por ejemplo, lo que se engendra en virtud de la actividad solar, alcanza cierta semejanza con el sol, pero no una semejanza específica con la forma del sol, sino sólo genérica.

Por tanto, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán aún menos semejanza con la forma del agente, puesto que no participan de ella ni específica ni genéricamente, sino en cierto sentido analógico, basado en que el ser es común a todas las cosas. Pues, con arreglo a esto, lo que procede de Dios se asemeja a El, como se asemejan los seres al principio primero y universal de todo ser.

Soluciones. 1. Como dice Dionisio, cuando la sagrada Escritura dice de algo que no es semejante a Dios, esto "no se opone a la semejanza con El, pues una cosa es semejante y desemejante con Dios: es semejante, porque le imita cuanto es posible imitar lo que no es enteramente imitable, y desemejante, por su inferioridad respecto a su causa"; y no solamente porque su perfección sea más o menos elevada, como lo menos blanco es inferior a lo más blanco, sino porque no conviene con su causa ni en especie ni en género.

2. No se compara a Dios con las criaturas como se comparan cosas de distintos géneros, sino como una cosa que está fuera de todos los géneros y es principio de todos ellos.

3. No se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por

dem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei: sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis.

Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis: non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Dionysius cap.9 "De div. nom."[9], cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, "non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia: similia quidem secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa"; non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus.

Ad secundum dicendum quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum: sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei: sed

[9] § 7: MG 3,916; S.TH., lect.3

secundum analogiam tantum: prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum quod, licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae: quia, ut dicit Dionysius cap.9 "De div. nom."[10], "in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato": dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso. Et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo: non tamen quod Deus sit similis creaturae.

analogía, es decir, en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación.

4. Si bien decimos que las criaturas son en cierto modo semejantes a Dios, de ninguna manera se ha de admitir que sea Dios semejante a la criatura, pues, como dice Dionisio, "hay semejanza mutua entre las cosas que son del mismo orden, pero no entre la causa y el efecto". Si, pues, decimos que el retrato es semejante al hombre, pero no al revés, así también podemos decir que la criatura es semejante a Dios, pero no que Dios es semejante a la criatura.

[10] § 6: MG 3,913; S.TH., lect.3.

CUESTION 5

(In sex articulos divisa)

De bono in communi

Del bien en general

A continuación se presenta la cuestión del bien: primero, del bien en general; segundo, de la bondad de Dios.

Acerca de lo primero se han de averiguar seis cosas:

Primera: si el bien y el ser son en la realidad una misma cosa.

Segunda: supuesto que sólo difieran con distinción de razón, cuál sea el primero en el orden del entendimiento, si es el bien o el ser.

Tercera: supuesto que sea lo primero el ser, si todo ser es bueno.

Cuarta: a cuál de las causas se reduce la razón del bien.

Quinta: si la razón de bien consiste en el modo, en la especie y en el orden.

Sexta: cómo se divide el bien en honesto, útil y deleitable.

Deinde quaeritur de bono: et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei (q.6).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum bonum et ens sint idem secundum rem.

Secundo: supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens.

Tertio: supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum.

Quarto: ad quam causam ratio boni reducatur.

Quinto: utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine.

Sexto: quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

ARTICULO 1

Utrum bonum differat secundum rem ab ente [a]

Si el bien se distingue realmente del ser

Dificultades. Parece que el bien se distingue realmente del ser.

1. Dice Boecio: "Veo en los seres que una cosa es por lo que existen y otra por lo que son buenos." Por tanto, el bien se distingue realmente del ser.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente.

1. Dicit enim Boetius, in libro "De hebdom." [1]: "intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt". Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

[a] *Sent.* 1 d.1 expos. text. ult.; d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3; *De verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *De pot.* q.9 a.7 ad 6.

[1] ML 64,1312; S.Th., lect.3.

2. Praeterea, nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in Commento libri "De causis" [2]. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Praeterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De doctrina christiana" [3], quod "inquantum sumus, boni sumus".

Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I "Ethic." [4], dicit quod bonum est "quod omnia appetunt". Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus (q.3 a.4; q.4 a.1 ad 3) patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationes, non eodem modo dicitur aliquid "ens simpliciter", et "bonum simpliciter". Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniusciusque; unde per suum

2. Nada está informado por sí mismo. Pero el bien se concibe como forma del ser, según se dice en el comentario al libro "De Causis". Por tanto, es realmente distinto del ser.

3. El bien es susceptible de más y de menos, y el ser no lo es. Luego el bien se distingue realmente del ser.

Por otra parte, dice San Agustín que "en la medida que existimos somos buenos".

Respuesta. En efecto, bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es "lo que todas las cosas apetecen". Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas, cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible, que no tiene el ser.

Soluciones. 1. Aunque ser y bien se identifican en la realidad, como sus conceptos son distintos, no significa lo mismo decir "ser en absoluto" que "bien en absoluto"; porque ser quiere decir algo que está en acto, y como el acto dice relación a la potencia, propiamente se le llama ser por aquello en que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Pues éste es el ser substancial de las cosas, y en atención al ser substancial les llamamos simplemente seres.

[2] §§ 19-22.

[3] L.1 c.32: ML 34,32.

[4] C.1 n.1 (Bk 1094a3): S.Th., lect.1 n.9-11.

Pero si al ser substancial se añaden otras actualidades, ya no le llamamos simplemente ser, sino "ser de algún modo"; y así, por ejemplo, ser blanco es una modalidad del ser, porque la actualidad de la blancura no saca al ser de la pura potencia, sino que sobreviene a un ser que ya existía de hecho. El bien, por el contrario, incluye el concepto de lo perfecto, que es lo apetecible, y, por tanto, el concepto de perfección acabada. Pues debido a esto, del ser que tiene ya su última perfección decimos que es bueno en absoluto, y del que carece de alguna de las perfecciones que debe tener, aunque por el hecho de existir tenga ya alguna, no decimos que sea perfecto ni bueno en absoluto, sino que lo es de alguna manera.—Con arreglo a esto, cuando se considera el primer ser de las cosas, que es el substancial, decimos que son, en absoluto, seres, y de algún modo, buenas. En cambio, cuando se las considera en posesión de su última actualidad, decimos que son buenas en absoluto, y de algún modo, seres; y por esto la frase de Boecio, cuando dice que "una cosa es por lo que existen los seres y otra por lo que son buenos", se ha de entender del ser y del bien "en absoluto", pues una cosa es ser en absoluto en virtud de su primera actualidad, y buena en absoluto en virtud de la última, aunque sin olvidar que en virtud de la primera es de algún modo buena y en virtud de la última es también de algún modo ser.

2. Se dice que el bien informa cuando se considera en absoluto y conforme a su última actualidad.

3. Y algo análogo se ha de responder a la dificultad tercera, o sea, que lo de ser el bien susceptible de más y de menos, es debido a las actualidades que pueden sobrevenir al ser; por ejemplo, la ciencia o la virtud.

esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse "secundum quid", sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. — Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens: secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quod "in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt", referendum est ad esse bonum et ad esse "simpliciter": quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter, secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam vel virtutem.

ARTICULO 2

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens [a]

Si en el orden de los conceptos el bien es anterior al ser

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens.

1. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, prius ponit bonum quam ens, ut patet in 3 cap. "De div. nom." [5] **Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.**

2. Praeterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens: quia, ut dicit Dionysius, 5 cap. "De div. nom." [6]**, "bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum". Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.**

3. Praeterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens: quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim, Mt. 26,24, de Iuda: "bonum erat ei, si natus non fuisset", etc. Ergo bonum est prius quam ens, secundum rationem.

4. Praeterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia, et multa huiusmodi: et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum, universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

Sed contra est quod dicitur in libro "De causis" [7]**, quod "prima rerum creatarum est esse".**

Dificultades. Parece que el concepto de bien es anterior al de ser.

1. Porque el orden con que se aplican los nombres depende del orden que tienen las cosas que se expresan. Pero entre otros nombres de Dios, Dionisio pone el bien antes que el ser. Por tanto, el concepto de bien es anterior al de ser.

2. Es anterior en la mente lo que se extiende a más cosas. Pues el bien se extiende a más que el ser, ya que, como dice Dionisio, "el bien se extiende a lo que existe y a lo que no existe, y en cambio, el ser sólo a lo que existe". Por consiguiente, el concepto de bien es anterior al de ser.

3. En el orden del entender, lo que es más general precede a lo que es menos. Pero parece que el bien es más universal que el ser, porque el bien tiene razón de deseable, y para algunos sería de desear incluso el no ser, como se dice en el Evangelio hablando de Judas: "Habría sido para él un bien no haber nacido", etc. Luego el concepto de bien precede al de no ser.

4. Además del ser, es apetecible la vida, la ciencia y otras muchas cosas, y, por tanto, parece que el ser es un caso particular de lo apetecible, y, en cambio, el bien es lo universal. Luego, en absoluto, el concepto de bien precede al de ser.

Por otra parte, se dice en el libro "De Causis" que "la primera de las cosas criadas es el ser".

[a] *Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; *De verit.* q.21 a.2 ad 5; a.3; *Cont. Gent.* 3,20

[5] § 1: MG 3,680; S.TH., lect.1.
[6] § 1: MG 3,816; S.TH., lect.1.
[7] § 4: S.TH., lect.4.

Respuesta. El concepto de ser precede al de bien, porque si el significado del nombre de una cosa es lo que el entendimiento concibe acerca de ella, será lo primero en orden intelectual lo que primeramente concibe el entendimiento. Pues lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser, ya que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto está en acto, como dice el Filósofo. Por donde se ve que el ser es el objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que se entiende, como el sonido es lo primero que se oye.

Soluciones. 1. Se comprende lo que dice Dionisio, si se toma en cuenta que estudiaba los nombres divinos en cuanto se aplican a Dios como causa; pues, según él mismo dice, denominamos a Dios por las criaturas, como se denomina la causa por el efecto. Tomado en este sentido, puesto que el bien tiene razón de deseable, se comporta como causa final, cuya causalidad es la primera de todas, pues ningún agente obra si no es por un fin, y precisamente un agente ha de ser el que una la materia con la forma, y por esto se ha llamado al fin "causa de las causas". De todo esto se sigue que el bien, en cuanto causa, es anterior al ser, y por ello, entre los nombres que expresan causalidad divina, el bien ha de preceder al ser.—Puede explicarse también porque los platónicos que no distinguían entre la materia y la privación, y por eso consideraban a la materia como el no-ser, sostenían que la participación del bien se extiende más que la del ser, porque la materia prima participa del bien, ya que lo apetece, y ninguna cosa apetece más que lo semejante a ella, y no participa del ser, ya que la consideraban como no-ser. Con arreglo a este modo de pensar, pudo decir también Dionisio que "el bien se extiende a lo que no existe."

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX "Metaphys."[8] Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae: nominamus enim Deum, ut ipse dicit[9], ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis: cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam: unde dicitur quod finis est "causa causarum". Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma: et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. — Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi): non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius quod "bonum extenditur ad non existentia" (l.c. nt.6).

[8] VIII c.9 n.6 (BK 1051a31).
[9] *De div. nom.* c.1 § 7: MG 3,596; lect.3.

Unde patet solutio ad secundum. — Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem: ut per non existentia intelligamus, non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris: cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu.

Ad tertium dicendum quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens: inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse: non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum quod vita et scientia, et alia huiusmodi, sic appetuntur ut sunt in actu: unde in omnibus appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens: et per consequens nihil est bonum nisi ens.

2. Esto da asimismo respuesta a la segunda dificultad; o puede decirse también que si por lo que no existe entendemos no lo absolutamente inexistente, sino lo que está en potencia y no en acto, el bien se extiende a lo que existe y a lo que no existe, pero no como atribución, sino como causa, porque el bien tiene razón de fin; el fin no sólo es reposo de lo que está en acto, sino también término hacia lo que se mueve lo que aun no está en acto, sino sólo en potencia. En cambio, el ser únicamente tiene razón de causa formal, sea inherente o ejemplar, cuya causalidad sólo se extiende a lo que está en acto.

3. La no existencia no es apetecible por sí misma, y sólo accidentalmente se puede desear, en cuanto se apetece la desaparición de un mal que se suprimiría con no existir; y, por su parte, tampoco sería apetecible la desaparición de un mal si no fuese porque aquel mal es la privación de un determinado bien. Por tanto, lo que por sí mismo se apetece es el ser, y el no-ser sólo accidentalmente, y debido a que el hombre codicia un determinado modo de ser, del que no sufre verse privado, y en este aspecto el mismo no-ser es accidentalmente un bien.

4. Se apetecen la vida, la ciencia y otras cualidades por cuanto están en acto, y por tanto, en todas se apetece algún ser. Vemos, pues, que nada es apetecible más que el ser, y, por consiguiente, nada es bueno sino el ser.

ARTICULO 3

Utrum omne ens sit bonum [a]

Si todo ser es bueno

Dificultades. Parece que no es bueno todo ser.

1. Porque el bien, como hemos dicho, añade algo al ser. Pues si lo que se añade al ser, por ejemplo, substancia, cantidad, calidad, etc., le quita universalidad también se la quitará el bien, y, por consiguiente, puede haber seres que no sean buenos.

2. Ningún mal es bien, pues, como dice Isaías, "¡ay de los que llamáis mal al bien y bien al mal!" Pero hay seres tenidos por malos. Por tanto, no todo ser es bueno.

3. El bien tiene razón de apetecible. Pero la materia prima no tiene razón de apetecible, sino sólo de apetente, y, por tanto, no tiene razón de bien. Luego no todo ser es bueno.

4. Dice el Filósofo que en las matemáticas no hay bien, y, sin embargo, son de alguna manera seres, porque, sino lo fuesen, no serían objeto de ciencia. Luego no todo ser es bueno.

Por otra parte, todo lo que existe y no es Dios, es criatura suya, y "toda criatura de Dios es buena", como dice San Pablo, y puesto que Dios es el sumo bien, síguese que todo ser es bueno.

Respuesta. Todo ser es bueno, en la medida que es ser. Todo ser, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección. Pues bien, lo perfecto tiene razón de apetecible y de bueno, según hemos dicho, y, por consiguiente, todo ser, en cuanto tal, es bueno.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne ens sit bonum.

1. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis (a.1) patet. Ea vero quae addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum: sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

2. Praeterea, nullum malum est bonum: Isaiae 5,20: "Vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum". Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Praeterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in III "Metaphys." [10], quod in mathematicis non est bonum. Sed mathematica sunt quaedam entia: alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed "omnis creatura Dei est bona", ut dicitur I ad Tim. 4,4: Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis (a.1) patet. Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens: sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura est. Unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse: sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet, secundum Platonicos, dici possit quod materia prima est non ens, propter privationem adiunctam. Sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum. Et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia: et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni: cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra (a.2) dictum est.

Soluciones. 1. La substancia, la cantidad, la cualidad y lo que ellas contienen, quitan universalidad al ser, porque lo adaptan a una naturaleza determinada. El bien, en cambio, nada añade al ser en esta forma; lo único que hace es darle razón de apetecible y perfecto, cosas que convienen al ser, cualquiera que sea la forma en que se halle. Por tanto, el bien no contrae al ser.

2. No se llama malo a ningún ser por lo que tiene de ser, sino por lo que le falta, y así se dice de un hombre que es malo porque le falta la virtud, y de unos ojos, porque les falta penetración en la mirada.

3. Como la materia prima no es ser más que en potencia, tampoco es bien más que en potencia. Pero aun en el caso que digamos con los platónicos que la materia prima, debido a la privación a ella inherente, es el no-ser, en algo, sin embargo, participa del bien, o sea en el mismo orden que dice y aptitud que tiene para el bien, y precisamente por esto no le conviene ser apetecible, sino tender a apetecer.

4. Las matemáticas no existen como entidades independientes con su propio ser, ya que en tal caso tendrían algún bien, siquiera el bien de su ser, sino que, como entidades separadas, sólo existen en la mente que las concibe, con abstracción de la materia y del movimiento, y, por tanto, despojadas también de la calidad de fin, que tiene razón de motor. Por lo demás no se ve inconveniente en que un ser puramente intelectual no sea bueno ni aparezca en él el concepto de bien, ya que, según hemos dicho, el concepto de ser precede al concepto de bien.

[a] *Sent.* I d.8 q.1 a.3; *In Boet.* «*De hebdom.*» lect.2; *De verit.* q.21 a.2; *Cont. Gent.* 2,41; 3,20.

[10] II c.2 n.2 (Bk 996b1): S.Th., lect.4 n.375.

ARTICULO 4

Utrum bonum habeat rationem causae finalis [a]

Si el bien tiene razón de causa final

Dificultades. Parece que el bien no incluye razón de causa final, sino más bien de otras causas.

1. Porque, como dice Dionisio, "se alaba el bien por ser bello". Pero la belleza tiene razón de causa formal. Por consiguiente, el bien es causa formal.

2. El bien tiene tendencia a difundirse, como se desprende de las palabras de Dionisio cuando dice que "el bien es aquello por lo que todas las cosas son y subsisten". Pero la acción de difundirse es propia de la causa eficiente. Luego el bien incluye razón de causa eficiente.

3. Dice San Agustín: "Existimos porque Dios es bueno"; si, pues, nosotros venimos de Dios, como de causa eficiente, síguese que el bien tiene razón de causa eficiente.

Por otra parte, dice el Filósofo que "aquello para lo que algo existe es como su fin y bien". Por tanto, el bien tiene razón de causa final.

Respuesta. Se ha de decir que si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin. Pero el concepto de bien presupone los de las causas eficiente y formal, pues vemos que lo primero que entra en actividad por parte de la causa es lo último que el efecto consigue; y así, por ejemplo, el fuego calienta los cuerpos antes de infundir-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum non habeat rationem causae finalis, sed magis aliarum.

1. Ut enim dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [11]: "bonum laudatur ut pulchrum". Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis.

2. Praeterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii [12] accipitur, quibus dicit quod "bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt". Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis.

3. Praeterea, dicit Augustinus in I "De doctr. christ." [13], quod "quia Deus bonus est, nos sumus". Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causae efficientis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Physic." [14], quod "illud cuius causa est, est sicut finis et bonum aliorum". Bonum ergo habet rationem causae finalis.

Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum ta-

[a] Supra a.2 ad 1; *Sent.* 1 d.34 q.2 a.1 ad 4; *De verit.* q.21 a.1; *Cont. Gent.* 1,40; *De div. nom.* c.1 lect.3; *Phys.* 2 lect.5.

[11] § 7: MG 3,701; S.TH., lect.5.
[12] *De div. nom.* c.4 § 4: MG 3,720; S.TH., lect.3
[13] C.32: ML 34,32.
[14] C.3 n.5 (BK 195a23): S.TH., lect.5 n.11.

men calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato: quod primum sit ipsa forma, per quam ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV "Meteor.") [15]; tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

les la forma de fuego, y, sin embargo, el calor no es la forma, sino una derivación de la forma substancial del fuego. Así, pues, en el orden de la causalidad hallamos: primero, el fin y el bien que mueven a la causa eficiente; segundo, la acción del agente que impulsa a la consecución de la forma; tercero, el advenimiento de la forma. En cambio, por parte del efecto hay que invertir este orden, de suerte que lo primero es la forma que confiere el ser; lo segundo, el poder operativo, indicador de la perfección en el ser (pues, como dice el Filósofo, las cosas no tienen su ser perfecto hasta que pueden hacer algo semejante a ellas mismas), y tercero, la razón de bien en que se funda la perfección del ser.

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

Soluciones. En un sujeto determinado, la belleza y la bondad son una misma cosa, pues se fundan en una misma realidad, que es la forma, y por esto lo bueno se considera como bello. No obstante, difieren sus conceptos, porque el bien propiamente se refiere al apetito, ya que bueno es lo que todas las cosas apetecen, y, por tanto, debido a que apetito es un a modo de movimiento hacia las cosas, tiene razón de fin. En cambio, lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada, y por esto la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento. Si, pues, el conocimiento se realiza por asimilación, y la semejanza se basa en la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere.

2. Difundirse es lo propio del bien, en el mismo sentido que mover es lo propio del fin.

Ad tertium dicendum quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam

3. Los seres que tienen voluntad se llaman buenos en cuanto tienen buena voluntad, pues por la voluntad usa-

[15] C.3 n.1 (BK 380a12): S.TH., lect.9 n.347.

mos de cuanto hay en nosotros, y por eso no se llama bueno al hombre de gran entendimiento, sino al que tiene buena voluntad. Ahora bien, la voluntad tiene como objeto propio el fin, y, por tanto, el dicho "existimos porque Dios es bueno" se ha de entender con referencia a la causa final.

voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium: et sic, quod dicitur "quia Deus est bonus, sumus", refertur ad causam finalem.

ARTICULO 5

Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine [a]

Si el concepto de bien consiste en el modo, la especie y el orden

Dificultades. Parece que el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

1. Según hemos dicho, el bien y el ser tienen diversos conceptos. Mas parece que el modo, la especie y el orden pertenecen al concepto de ser, ya que, como dice el libro de la Sabiduría, "todo lo dispusiste con número, peso y medida" y a estas tres cosas se reducen la especie, el modo y el orden; porque, como dice San Agustín, "la medida prefija el modo de las cosas, el número les da la especie y el peso las lleva al reposo y estabilidad". Luego el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

2. El modo, la especie y el orden también son bienes. Si, pues, la razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden, cada uno de ellos tendría a su vez modo, especie y orden, y nos empeñaríamos en un proceso a lo infinito.

3. El mal consiste en la privación del modo, de la especie y del orden, y, sin embargo, el mal no priva totalmente del bien; por tanto la razón del bien no consiste en modo, especie y orden.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine.

1. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra (a.1) dictum est. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur: quia, sicut dicitur Sap. 11,21: "omnia in numero, pondere et mensura disposuisti", ad quae tria reducuntur species, modus et ordo: quia, ut dicit Augustinus, IV "Super Gen. ad litteram [16]: "mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit". Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Praeterea, ipse modus, species et ordo bona quaedam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem: et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

3. Praeterea, malum est privatio modi et speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

[a] 1-2 q.85 a.4; *De verit.* q.21 a 6.

[16] C.3: ML 34,299.

4. Praeterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

5. Praeterea, modus, species, et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram: dicit enim Ambrosius, in "Hexaemeron" [17] quod "lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit". Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "De natura boni" [18]: "Haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis: et ita, haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est". Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum: sic enim est appetibile, ut supra (a.1 ad 3) dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam: et hoc significatur per "modum": unde dicitur [19] quod "mensura modum praefigit". Ipsa autem for-

[17] L.9: ML 14,154.
[18] C.3: ML 42,553.
[19] Cf. arg.1.

4. No puede llamarse malo a lo que constituye la razón de bien. Pero se habla de modo malo, mala especie y mal orden. Por tanto, la razón de bien no consiste en modo, especie y orden.

5. Según la autoridad de San Agustín antes citada, el modo, la especie y el orden son producidos por el peso, el número y la medida. Pero no todo lo bueno tiene peso, número y medida, ya que dice San Ambrosio que "corresponde a la naturaleza de la luz haber sido criada sin número, sin peso y sin medida". Por consiguiente, la razón de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

Por otra parte, dice San Agustín: "Estas tres cosas, el modo, la especie y el orden, se encuentran como bienes generales en las cosas hechas por Dios, y por esto, donde las tres son grandes se hallan grandes bienes; donde pequeñas, pequeños bienes, y donde son nulas no se halla ningún bien." Pero nada de esto sucedería si no consistiese en ellas la razón de bien. Por tanto, la razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden.

Respuesta. Se llaman buenas las cosas en cuanto son perfectas, pues así es como son apetecibles, según hemos dicho; y perfecto llamamos a lo que nada le falta de cuanto requiere el modo de su perfección. Pues debido a que cada cosa es lo que es por la forma, y hay cosas que la forma presupone y otras que necesariamente se siguen de ella, para que algo sea perfecto y bueno es indispensable que tenga, además de la forma, lo que la forma presupone y lo que de ella se sigue. La forma presupone que sus principios, sean los materiales o los eficientes, se adapten a ella, y a esto llamamos su "modo", y por esto se dice que "la medida predetermina el modo". A la propia forma llamamos "especie", porque las cosas pertenecen

a alguna especie en virtud de ella, y la frase "el número de la especie" quiere decir que las definiciones que determinan la especie son como los números, según dice el Filósofo; porque, así como la adición o substracción de una unidad varía la especie del número, así también varía la definición si se añade o quita una diferencia. De la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los seres que están en acto, obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma, y esto es lo que entendemos por "peso y orden". Por consiguiente, la razón de bien, en cuanto perfección, consiste en el modo, la especie y el orden.

Soluciones. 1. Las tres cosas antedichas no acompañan al ser sino en cuanto es perfecto, y en este caso es bueno.

2. Son buenos el número, la especie y el orden, en el mismo sentido que son seres, esto es, no porque ellos sean cosa que subsiste, sino porque otras cosas son mediante ellos seres y buenas, y por esto no es preciso que tengan en sí otras cosas por las que sean buenos. No se llaman, pues, bienes en el sentido de que ellas formalmente lo sean por otra cosa, sino porque otras cosas son formalmente buenas por ellas, lo mismo que llamamos ser o ente a la blancura, no porque ella lo sea en virtud de algo distinto, sino porque hay cosas que por ella adquieren un ser accidental: el de ser blancas.

3. Cada manera de ser tiene su forma, y, por tanto, cualquier modalidad del ser tiene su modo, especie y orden; y así, el hombre, en cuanto hombre, tiene modo, especie y orden; y asimismo lo tiene en cuanto es blanco, en cuanto sabio o virtuoso, o cualquier otro modo de ser que posea. Por su parte, el mal priva de algún bien, como la ceguera priva de la vista, y por

ma significatur per "speciem": quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod "numerus speciem praebet": quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in VIII "Metaphys." [20]**; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia unumquodque, inquantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad "pondus" et "ordinem". Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.**

Ad primum ergo dicendum quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum: et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia: non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum quod quodlibet esse est secundum formam aliquam: unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species et ordo: sicut homo habet speciem, modum et ordinem, inquantum est homo; et similiter inquantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et inquantum est virtuosus, et inquantum est sciens, et secundum omnia quae de ipso dicuntur. Malum

[20] VII c.3 n.8 (Bk 1043b34): S.Th., lect.3 n.1722-24

autem privat quodam esse, sicut caecitas privat esse visus: unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem; sed solum modum, speciem et ordinem quae consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro "De natura boni" [21]**, "omnis modus, inquantum modus, bonus est" (et sic potest dici de specie et ordine): "sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua".**

Ad quintum dicendum quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia: quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli.

esto no suprime del todo el modo, la especie y el orden, sino sólo del que corresponde al ser de la vista.

4. Como dice San Agustín, "todo modo, en cuanto modo, es bueno (y lo mismo se ha de decir de la especie y el orden); pero el mal modo, la mala especie y el mal orden, o se llaman así porque no alcanzan el grado que debieran tener o porque se aplican a cosas a las que son inadaptables, y en este caso se llaman malos por ser extraños e inconvenientes."

5. De la naturaleza de la luz se dice que no tiene número, peso ni medida, no en absoluto, sino en comparación con los cuerpos, ya que la acción de la luz se extiende a todo lo corpóreo, por ser cualidad activa del primer cuerpo que puede alterar, esto es, del cielo.

ARTICULO 6

Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile [a]

Si es adecuada la división del bien en honesto, útil y deleitable

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

1. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in I "Ethic." [22]**, dividitur per decem praedicamenta. Honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non convenienter per haec dividitur bonum.**

2. Praeterea, omnis divisio fit per opposita. Sed haec tria non

Dificultades. No parece propia la división del bien en honesto, útil y deleitable.

1. El bien, como dice el Filósofo, se divide en las diez categorías, y lo honesto, útil y deleitable se puede hallar en una sola. Por tanto, no es exacta esta división.

2. Los miembros de toda división deben ser opuestos, y estas tres no pa-

[a] 2-2 q.145 a.3; *Sent.* 2 d.21 q.1 a.3; *Ethic.* 1 lect.5

[21] C.22: ML 42,558.
[22] C.6 n.2 (Bk 1096a19): S.Th., lect.6 n.79.

recen serlo, porque lo honesto es deleitable, y nada deshonesto es útil (y, sin embargo, si los miembros de la división fuesen opuestos, debiera serlo para que lo honesto fuese opuesto a lo útil), y esto mismo advirtió Tulio. Luego no es exacta esta división.

3. Cuando toda la razón de ser de una cosa está en otra, se confunde con ella. Pues lo útil no es bueno sino por ser deleitable u honesto. Por tanto, lo útil no se ha de dividir en oposición con lo honesto.

Por otra parte, San Ambrosio emplea esta división del bien.

Respuesta. En efecto, parece que esta división es propiamente la del bien humano; pero si se considera la razón de bien desde un punto de vista más amplio y universal, hallamos que conviene con propiedad al bien en cuanto bien. El bien es algo apetecible donde termina el movimiento del apetito, y esta terminación del movimiento se puede estudiar por comparación con el movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en el último límite, pero de alguna manera termina también en los puntos intermedios por los que se va al último, y a éstos se llama también término, por cuanto lo son de alguna parte del movimiento. El último término tiene, a su vez, dos aspectos, pues de un lado es lo que se intentaba alcanzar, v. gr., un lugar o una forma, y por otro es el descanso en la posesión de lo conseguido. Pues de modo análogo, lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto es medio para conseguir algo ulterior, se llama "útil"; lo que en realidad se desea por sí mismo, y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama "honesto", ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo; por último, lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama "deleite".

videntur esse opposita: nam honesta sunt delectabilia, nullumque inhonestum est utile (quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita), ut opponerentur honestum et utile, ut etiam dicit Tullius, in libro "De officiis"[23]. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

3. Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed contra est quod Ambrosius, in libro "De officiis"[24], utitur ista divisione boni.

Respondeo dicendum quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter: vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur "utile". Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur "honestum": quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est "delectatio".

[23] II,3.
[24] I,9: ML 16,35.

Ad primum ergo dicendum quod bonum, inquantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem praedicamenta: sed secundum propriam rationem, competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum quod haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili.

Soluciones. 1. El bien, en cuanto subjetivamente se identifica con el ser, se divide en las diez categorías; pero según su concepto propio, se divide como hemos dicho.

2. Esta división no se funda en realidades opuestas, sino en conceptos opuestos. Sin embargo, se llama propiamente deleitable a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque sea a veces perjudicial e inhonesto; se llama útil a lo que de por sí no tiene atractivo, v. gr., tomar una medicina amarga; por último, honesto es lo que tiene en sí mismo la justificación del deseo.

3. No se entiende esta división como si el bien fuese algo unívoco que se aplicase por igual a cada uno de los miembros, sino que es algo análogo que se les atribuye proporcionalmente, pues la razón de bien conviene ante todo al honesto, después al deleitable, y, por último, al útil.

CUESTION 6

(In quatuor articulos divisa)

De bonitate Dei

De la bondad de Dios

Corresponde ahora tratar de la bondad de Dios, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si corresponde a Dios ser bueno.

Segunda: si es el sumo bien.

Tercera: si sólo El es bueno por su esencia.

Cuarta: si todas las cosas son buenas por la bondad divina.

Deinde quaeritur de bonitate Dei. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum esse bonum conveniat Deo.

Secundo: utrum Deus sit summum bonum.

Tertio: utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam.

Quarto: utrum omnia sint bona bonitate divina.

ARTICULO 1

Utrum esse bonum Deo conveniat [a]

Si es propio de Dios el ser bueno

Dificultades. Parece que no es propio de Dios ser bueno.

1. Porque la razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden, y nada de esto parece natural a Dios, que es inmenso y no está ordenado a cosa alguna. Por tanto, ser bueno no es propio a Dios.

2. Bueno es lo que todas las cosas apetecen. Pero no todas apetecen a Dios, ya que no todas lo conocen, y nada desconocido se apetece. Luego ser bueno no es connatural a Dios.

Por otra parte, dice el profeta Jeremías: "Bueno es el Señor para los que esperan en El y para el alma que le busca".

Respuesta. Ser bueno corresponde sobre todo a Dios. Los seres son buenos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo.

1. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Haec autem non videntur Deo convenire: cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt: quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est quod dicitur Thren. 3,25: "Bonus est Dominus sperantibus in eum; animae quaerenti illum".

Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo conve-

[a] *Cont. Gent.* 1,37; *Metaph.* 12 lect.7.

nit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius, in libro "De div. nom." [1]**, attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, "sicut ex quo omnia subsistunt".**

Ad primum ergo dicendum quod habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni causati. Sed bonum in Deo est sicut in causa: unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis (q.4 a.3) patet. Et sic eorum quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum: quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab aliquo superiori cognoscente.

[1] C.4: MG 3,700; S.TH., lect.3.

bajo el aspecto de apetecibles, y cada ser apetece su perfección. En los causados, la perfección y la forma se asemejan a las del causante, pues todo agente hace algo que de algún modo se asemeja a él; y por esto el agente es apetécible y tiene razón de bien, y lo que en él se apetece es la participación de su semejanza. Por tanto, si Dios es la primera causa efectiva de todas las cosas, es evidente que le compete la razón de bien y de apetecible; y por esto Dionisio atribuye el bien a Dios como a primera causa eficiente, diciendo que se le llama bueno "en cuanto da a todo la subsistencia".

Soluciones. 1. Tener modo, especie y orden pertenece al concepto del bien causado, y puesto que en Dios el bien está como en su causa, a Dios compete imponer en las cosas el modo, la especie y el orden. Por consiguiente, estas tres cosas están en Dios como en su causa.

2. Al apetecer los seres su propia perfección, apetecen al mismo Dios, en el sentido de que las perfecciones de las cosas son determinadas semejanzas del ser divino, conforme hemos visto. Según esto, de entre los seres que apetecen a Dios, unos le conocen en sí mismo, y esto es lo propio de la criatura racional. Hay otros que conocen algunas participaciones de su bondad, cosa a que alcanza incluso el conocimiento sensitivo. Otros, por fin, tienen apetencia natural, sin conocimiento alguno, por cuanto están impulsados a sus fines por una inteligencia superior.

ARTICULO 2

Utrum Deus sit summum bonum [a]

Si Dios es el sumo bien

Dificultades. Parece que Dios no es el sumo bien.

1. El bien sumo ha de añadir algo al bien, so pena de que todos los bienes sean sumos, y lo que resulta de alguna adición es compuesto, por lo cual el sumo bien será compuesto. Si, pues, según hemos demostrado, Dios es absolutamente simple, síguese que no es el sumo bien.

2. Bueno es "lo que todas las cosas apetecen", como dice el Filósofo. Pero no hay cosa alguna que apetezcan todos los seres más que a Dios, por ser fin de todos ellos. Por tanto, ninguna cosa, excepto Dios, es buena. Esto mismo se comprueba por lo que dice el Evangelio: "Nadie es bueno sino sólo Dios". Pues como lo sumo proviene de la comparación de una cosa con otras, y así se habla de lo más caliente por comparación con otras cosas calientes, síguese que no se puede llamar a Dios sumo bien.

3. Lo sumo presupone comparación, y no son comparables las cosas que no pertenecen al mismo género, por lo cual no tendría sentido decir que la dulzura es mayor o menor que una línea. Si, pues, según hemos visto, Dios no pertenece al mismo género que los otros bienes, parece que tampoco se le puede llamar sumo bien con respecto a ellos.

Por otra parte, dice San Agustín que la trinidad de las divinas personas "es un bien sumo que contemplan las mentes purificadísimas".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit summum bonum.

1. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum: alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra (q.3 a.7) ostensum est. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Praeterea, "bonum est quod omnia appetunt", ut dicit Philosophus [2]. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur [3] Mt. 19,17: "nemo bonus nisi solus Deus". Sed summum dicitur in comparatione aliorum; sicut summum calidum in comparatione ad omnia calida. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Praeterea, summum comparationem importat. Sed quae non sunt unius generis non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur maior vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus (q.3 a.5; q.4 a.3 ad 3) patet, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, I "De Trin." [4], quod Trinitas divinarum personarum "est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur".

[a] *Sent.* 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gent.* 1,41

[2] C.2: ML 42,822.
[3] Lc.18,19.
[4] C.1 n.1 (BK 1094a3): S.TH, lect.1 n.9-11.

Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est (a.1), inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus (q.4 a.3) patet: sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter: in causa autem aequivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod, cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum quod summum bonum addit super bonum, non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creatura; in Deo vero secundum rationem, sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio: sed solum quod alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur "bonum est quod omnia appetunt", non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. — Quod autem dicitur, "nemo bonus nisi solus Deus", intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur (a.3).

Ad tertium dicendum quod ea quae non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere

Respuesta. Dios es el sumo bien, y no sólo en algún género u orden de cosas, sino en absoluto. Hemos dicho que el sentido en que atribuímos el bien a Dios es en cuanto de El dimanan todas las perfecciones deseadas, como de la causa primera. Hemos visto también que no dimanan de Dios como de agente unívoco, sino como de agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico, y que la semejanza del efecto con su causa unívoca exige uniformidad, y, en cambio, el efecto de la causa equívoca se encuentra en ella de modo más excelente, a la manera como el calor se halla en el sol de modo más elevado que en el fuego. Por consiguiente, si el bien está en Dios como en la causa primera, no unívoca, de todas las cosas, es indispensable que esté en El de modo excelentísimo, y por esta razón llamamos a Dios sumo bien.

Soluciones. 1. El sumo bien no añade al bien ninguna realidad absoluta, sino sólo una relación. Pero la relación resultante de decir algo de Dios con respecto a las criaturas no es real en Dios, sino en la criatura, y en Dios sólo es de razón, a la manera como lo cognoscible implica relación a la ciencia, no porque lo cognoscible se refiera a la ciencia, sino porque ésta se refiere a aquello. Por consiguiente, no hay en el sumo bien composición alguna; lo único que hay es que los demás bienes son deficientes en comparación de El.

2. El aforismo "bueno es lo que todas las cosas apetecen" no quiere decir que todos los seres hayan de apetecer cada uno de los bienes, sino que cuanto es apetecido tiene razón de bien. Asimismo, el texto "nadie es bueno sino sólo Dios" se entiende del bien por esencia, como adelante diremos.

3. No es posible comparar entre sí las cosas que no pertenecen al mismo género cuando están contenidas en géneros distintos. Pero, al decir que Dios no pertenece al género de los otros

bienes, no se entiende que pertenezca a otro distinto, sino que está fuera de todo género, y por esto se compara con todo lo demás por vía de exceso, y ésta es la comparación que incluye el sumo bien.

cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum. Et huiusmodi comparationem importat summum bonum.

ARTICULO 3

Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei [a]

Si ser bueno por esencia es lo propio de Dios

Dificultades. Parece que ser bueno por esencia no es lo propio de Dios.

1. De la misma manera se identifica con el ser la unidad que el bien. Si pues, todo ser es uno por su esencia, como dice el Filósofo, también es bueno por su esencia.

2. Si bueno es lo que todas las cosas apetecen, puesto que todas desean el ser, resulta que el ser de cada una es su bien. Pero cada cosa es lo que es por su esencia. Luego todas son buenas por esencia.

3. Todas las cosas son buenas por su propia bondad. Si, pues, hubiese alguna que no fuese buena por su esencia, es preciso que su bondad no sea su esencia. Pero su bondad es un ser, y, por tanto, es buena; y si fuese buena por otra bondad, habría que plantear la misma cuestión respecto a ella, y, por consiguiente, o incurrimos en un proceso a lo infinito o hay que llegar a una bondad que no sea buena por otra, y para esto no es preciso salir de la primera. Luego cada cosa es buena por su esencia.

Por otra parte, dice Boecio que todo lo que no es Dios es bueno por

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei.

1. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra (q.5 a.1) habitum est. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV "Metaphys."[5] Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Praeterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei est eius bonum. Sed quaelibet res est ens per suam essentiam. Ergo quaelibet res est bona per suam essentiam.

3. Praeterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quae non sit bona per suam essentiam, oportebit quod eius bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona: et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quaeretur. Aut ergo erit procedere in infinitum: aut venire ad aliquam bonitatem quae non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quaelibet est bona per suam essentiam.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro "De hebdomad.[6], quod alia omnia a Deo sunt bona

[a] *Cont. Gent.* 1,38; 3,20; *De verit.* q.21 a.1 ad 1; a.5; *De hebdom.* lect.3.4; *De div. nom.* c.4 lect.1; *Compend. Theol.* c.109

[5] III c.2 n.5 (Bk 1003b32): S.Th., lect.2 n.548-53

[6] ML 64,1313; S.Th., lect.3.4.

per participationem. Non igitur per essentiam.

Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem: secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi: tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit.

Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo: cuius solius essentia est suum esse: et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis (q.3 a.6) patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiae sunt indivisae et actu et potentia: compositorum vero essentiae sunt indivisae secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam: non autem bona, ut ostensum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, licet unumquodque sit bonum inquantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse: et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

participación, y, por tanto, no lo es por esencia.

Respuesta. Sólo Dios es bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida que son perfectos, pero en la perfección de un ser se distinguen tres grados. Es el primero su propio ser; obtienen el segundo mediante la adición de ciertos accidentes indispensables para que sus operaciones sean perfectas, y consiste el tercero en que alcancen algo que tenga razón de fin. Por ejemplo, la primera perfección del fuego consiste en ser fuego, cosa que debe a su forma substancial; la segunda, en las cualidades de cálido, ligero, seco, etc., y la tercera, en detenerse en su lugar propio.

Ahora bien, a ningún ser criado compete tener por esencia esta triple perfección; y sólo compete a Dios, porque sólo en El se identifican la esencia y el ser, y porque no le sobreviene accidente alguno, pues lo que en los otros es accidental, como el poder, la sabiduría y otras cualidades, en El es esencial, según hemos visto; y porque no está subordinado a ninguna otra cosa como fin, sino que El es el fin último de todas las cosas. Por tanto, aparece claro que sólo Dios posee por esencia todos los modos de perfección, y, por consiguiente, que únicamente Dios es bueno por esencia.

Soluciones. 1. La unidad no incluye el concepto de perfección, sino sólo el de la indivisión, que compete a cada cosa conforme a su esencia; por lo cual las cosas simples son indivisibles actual y potencialmente, y las compuestas sólo de hecho. Por tanto, cada cosa es una por su esencia, pero no buena, según hemos visto.

2. Sin duda, los seres son buenos en la medida en que tienen el ser; pero como la esencia de las criaturas no es su mismo ser, no se sigue que sean buenas por esencia.

3. La bondad de las criaturas no es su misma esencia, sino algo que le sobreviene, como el ser, alguna perfección ulterior o su ordenación al fin [15]. No obstante, a esta bondad sobreañadida la llamamos buena, como la llamamos ser, y la llamamos ser, no porque ella tenga el ser en virtud de otro principio, sino porque es ella un principio de ser, en cuya virtud alguna cosa es algo. Por tanto, la razón de llamarla buena es porque algo es bueno por ella, y no porque ella sea sujeto de otra bondad por la que sea buena.

Ad tertium dicendum quod bonitas rei creatae non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens: hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia et est aliquid bonum: non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

ARTICULO 4

Utrum omnia sint bona bonitate divina [a]

Si todas las cosas son buenas con la bondad divina

Dificultades. Parece que todas las cosas son buenas con la bondad divina.

1. Porque dice San Agustín: "Mira este bien y aquel bien, elimina el éste y el aquél, y contempla, si puedes, al bien mismo, y así verás a Dios, que no es bueno por otro bien, sino que es bien de todo bien." Luego todo ser es bueno con el mismo bien que Dios.

2. Dice Boecio en el libro "De Hebdomad.", que e llama buenas a las cosas en cuanto todas están ordenadas a Dios, y esto por razón de la bondad divina. Luego todas son buenas con la divina bondad.

Por otra parte, todas las cosas son buenas en la medida que tengan el ser. Pero no de todas se dice que sean seres con el ser divino, sino por su propio ser, y, por consiguiente, tampoco son todas buenas con la bondad divina, sino por su propia bondad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina.

1. Dicit enim Augustinus, VIII "De Trin." [7]: "Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni". Sed unumquodque este bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

2. Praeterea, sicut dicit Boetius, in libro "De hebdomad." [8], omnia dicuntur bona inquantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinae. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

Sed contra est quod omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

[a] *Sent.* 1 d.19 q.5 a.2 ad 3; *De verit.* q.21 a.4; *Cont. Gent.* 1,40.

[7] C.3: ML 42,949.
[8] ML 64,1312: S.TH., lect.3.4

Respondeo dicendum quod nihil prohibet in his quae relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quae absolute dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas [9], et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat "per se hominem" et "per se equum", ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat "per se ens" et "per se unum": et eius participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.—Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat [10]; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus (q.2 a.3) patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles [11].

A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus (q.4 a.3) patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum

Respuesta. No hay inconveniente en que los términos relativos se tomen de algo extrínseco al ser y así aplicamos a un cuerpo las denominaciones de localizado o medido, tomadas del lugar y de la medida. Pero en cuanto a las denominaciones absolutas ha habido diversos pareceres. Platón, que propugnaba la existencia de las especies separadas, opina que los individuos, como partícipes de aquellas especies, toman de ellas su denominación, y así se llama a Sócrates hombre por la idea separada de hombre. Además, así como admitía la idea separada, v. gr., de hombre y de caballo, a las que llamaba "hombre por sí" y "caballo por sí", admitía también la idea separada de ser y de uno, a las que llamaba "ser por sí" y "uno por sí"; y por participar de ellos se dice de cada cosa que es buena y una. Por fin, admitía que el ser por sí y el uno por sí es el sumo bien, y como el bien, lo mismo que la unidad, se identifican con el ser, sostenía que el bien por sí es Dios, del cual se denominan buenas todas las cosas por modo de participación. Pero aunque esta opinión no parece tener base racional en cuanto a lo de admitir que subsistan por sí y separadas las especies de las cosas naturales, como por muchas razones demuestra Aristóteles, es, sin embargo, absolutamente cierta, y así se deduce de lo que hemos dicho que hay un primero que es por su esencia ser y bueno, a quien llamamos Dios, y esto lo admite también Aristóteles.

Pues bien, de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente, según hemos dicho; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad. Esto no obstante, las cosas son

[9] Vide ARIST., *Metaphys.* I,6 n.2 (BK 987b7): S.TH., lect.10 n.151-56.
[10] *Metaphys.* I,9 (BK 990a33); III,6 (BK 1002a12); VII,14-15 (BK 1039a24); S.TH., 1 lect.15; 3 lect.14; 7 lect.14-15.
[11] *Metaphys.* l.1 a c.1 n.5 (BK 993b24).

también buenas por la semejanza de la bondad de Dios, inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad formal y por la que se dicen buenas; y de este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades.

similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates.

Y así quedan resueltas las dificultades.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 7

DE LA INFINIDAD DE DIOS

La perfección sin límites de Dios y su bondad por esencia llevan, lógicamente, a tratar de la infinidad del ser divino. Sobre esta materia, Santo Tomás estudia los dos puntos siguientes: 1.º, si Dios es infinito (a.1); 2.º, si el ser infinito es exclusivo de Dios, o si, fuera de El, puede haber alguna cosa que sea infinita: *a)* en la esencia (a.2); *b)* en la existencia (a.3); *c)* en el número (a.4).

I. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—No se encuentra en la Sagrada Escritura ningún pasaje en el que formal y explícitamente se enseñe la infinidad de Dios, pero sí varios en los que esta verdad está virtual e implícitamente contenida. Tales son aquellos en que se nos revela a Dios como el ser subsistente o se pondera la incomprensibilidad del poder de Dios y de su ciencia, incomprensibilidad que no puede nacer más que de su infinitud[1].

"Y Dios dijo a Moisés: "Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es, Yavé, me manda a vosotros" (Ex. 3,14).

"Es grande Yavé y digno de toda alabanza; su grandeza es inconcebible" (Ps. 145,3).

"Es grande Yavé, grande su poderío, y su inteligencia es inenarrable" (Ps. 147,5).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—Según el Concilio Vaticano, Dios "es infinito en toda perfección" *(omni perfectione infinitum)* (D 1782).

II. La exposición teológica de Santo Tomás

Infinito significa un ser que no tiene límites.

El ser se divide, adecuadamente, en acto y potencia. Luego habrá una doble clase de infinito: infinito potencial o material, basado en el ser-potencia, e infinito actual o formal, fundado en el ser-acto.

[1] CEUPPENS, O. P., *Theologia Biblica* I p.58.

Infinito potencial es el ser que no tiene límites en su potencialidad, y, por consiguiente, en su imperfección, toda vez que la potencia, como tal, significa imperfección. En cambio, el infinito actual o formal es el ser que, en su razón de acto y de perfección, no tiene límites.

Lo mismo el infinito potencial que el actual pueden subdividirse en relativo y absoluto *(secundum quid* y *simpliciter)*. El infinito potencial relativo *(secundum quid)* tiene lugar en un ser cuya potencialidad es ilimitada dentro de un determinado orden o género, como es la potencialidad de la substancia para recibir indefinidas formas accidentales; el potencial absoluto es la potencia que carece de todo acto, que es pura potencia, como la materia prima.

Infinito actual relativo es un acto puro e ilimitado dentro de un orden o línea, como ciencia infinita, arte infinito, prudencia infinita, etcétera. Cuando el acto es absolutamente puro e infinito, entonces da lugar al infinito actual absoluto. Como la potencia significa imperfección, así el acto dice perfección. Luego potencia pura es imperfección ilimitada, y acto puro, perfección infinita.

La imperfección, como la perfección, serán ilimitadas tan sólo en un determinado orden o en absoluto, según que lo sean la potencia y el acto en que se fundan.

El infinito actual absoluto incluye perfección absoluta infinita.—La potencia se limita por el acto; por eso, al limitarse se actúa y perfecciona. En cambio, el acto se limita por la potencia, por lo cual en la limitación el acto se contrae y se torna más imperfecto.

De donde se infiere que, a medida que crece la limitación de la potencia, crece su actuación y perfeccionamiento, y en la proporción que aumenta la limitación del acto decrece y disminuye su perfección.

Todos los filósofos antiguos y modernos han atribuído a Dios la condición de infinito.

Los que le conciben como principio material de las cosas, le adjudican la propiedad de *infinito potencial absoluto,* porque el primer principio material debe ser algo absolutamente indeterminado y amorfo, de lo cual se van formando todas las cosas. En la filosofía aristotélica, este principio material primero es la materia prima, que es pura potencia. No faltó quien, neciamente, haya confundido a Dios con la materia prima. Recuérdese a David de Dinant.

Nosotros tenemos que seguir muy distintos derroteros.

Las cinco vías de Santo Tomás nos muestran a Dios como primer principio activo y eficiente de todas las cosas; por consiguiente, como acto sumo y máximo.

Luego en Dios no puede tener cabida otro infinito que el *actual* y *formal.* ¿Es, efectivamente, Dios infinito con infinitud actual y formal?

Esta infinitud actual, ¿es sólo relativa o es absoluta?

A esta pregunta, nuestra respuesta es categórica: Dios es infinito con infinitud actual y absoluta.

Esta afirmación ya no es más que una consecuencia lógica de otra asentada y demostrada anteriormente, conviene a saber, que en Dios son una misma cosa esencia y existencia, o, lo que es lo mismo, que Dios es el ser subsistente.

Analicemos bien el significado de las dos palabras *ser* y *subsistente* y habremos comprendido el porqué profundo de nuestra afirmación. Ser es forma, es acto, y acto último, que da actualidad y existencia a todas las cosas. Y es forma universal que no se limita a un determinado orden o género, sino que se extiende a todas, absolutamente a todas las cosas; es una forma *transcendental y universalísima.*

Subsistente significa un acto o forma que subsiste en sí misma, y que no es recibida en un sujeto o potencia. Como el acto no se limita sino en cuanto es recibido en una potencia, acto *irrecepto y subsistente* es un acto ilimitado e infinito.

Luego ser subsistente es igual que ser ilimitado e infinito.

Ahora bien: si Dios es el *ser subsistente,* es *infinito en la razón de ser,* que es infinito en la *forma y en el acto;* y como esta forma es transcendental y universalísima, la infinidad que en ella se funda es absoluta *(simpliciter)* y no sólo relativa *(secundum quid)*.

Por consiguiente, Dios es infinito con infinitud absoluta y actual, o en otros términos, Dios es absolutamente infinito en perfección (a.1).

En todo otro ser, fuera de Dios, el *ser* es recibido en la esencia como en potencia que lo coarta y limita. La esencia del ser creado es una forma necesariamente limitada a un género y a una especie. De aquí se infiere que ningún ser creado puede ser absolutamente ilimitado en su esencia, pues su ser es limitado y la esencia en que se recibe está también limitada a un género y a una especie. Si la esencia es compuesta de materia y forma, está limitada en cuanto a los dos elementos, pues la materia es principio limitador de la forma, y ésta, de la materia.

La forma que no es recibida en una materia—como la angélica—es ilimitada, pero sólo relativamente *(secundum quid)* (a.2).

CUESTION 7

(In quatuor articulos divisa)

De infinitate Dei

De la infinidad de Dos

Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus (q.8): attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscriptibilis et infinitus.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deus sit infinitus.

Secundo: utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam.

Tertio: utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem.

Quarto: utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

Tras el estudio de la perfección de Dios, debemos tratar de su infinidad y de su existencia en las cosas; pues si se atribuye a Dios el estar en todas partes y en todas las cosas, es por razón de ser incircunscriptible e infinito.

Acerca de la primera hay que averiguar cuatro cosas.

Primera: si Dios es infinito.

Segunda: si hay algo, excepto El, que sea infinito por esencia.

Tercera: si puede alguna cosa ser infinita en magnitud.

Cuarta: si es posible una multitud infinita de cosas.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit infinitus [a]

Si Dios es infinito

Dificultades. Parece que Dios no es infinito.

1. Todo lo infinito es imperfecto, ya que tiene razón de parte y de materia, como dice el Filósofo, y en cambio, Dios es perfectísimo. Por consiguiente, no es infinito.

2. Según el Filósofo, ser finito o infinito es propio de la cantidad, y en Dios no hay cantidad, porque no es cuerpo. Por consiguiente, no le compete ser infinito.

3. Si lo que por estar aquí no está allí es finito por razón del lugar, lo que es esto y no es lo otro ha de ser finito por razón de la substancia. Pues Dios es esto y no es lo otro, ya que no es piedra ni leño. Por tanto, es finito por razón de la substancia.

Por otra parte, dice el Damasceno que Dios es "infinito" y "eterno" e "incircunscriptible".

Respuesta. Todos los antiguos filósofos atribuyeron al primer principio el carácter de infinito, como dice Aristóteles, y es esto razonable si se toma en cuenta que del primer principio emanan infinitas cosas. Pero como algunos se engañaron acerca de la naturaleza del primer principio fué lógico que se engañasen también respecto a su infinidad; pues debido a que admitían un primer principio material, se

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit infinitus.

1. Omne enim infinitum est imperfectum: quia habet rationem partis et materiae, ut dicitur in III "Physic." [1] **Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.**

2. Praeterea, secundum Philosophum in I "Physic." [2] **finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra (q.3 a.1) ostensum est. Ergo non competit sibi esse infinitum.**

3. Praeterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum: ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud: non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus [3], **quod Deus est "infinitus et aeternus et incircumscriptibilis".**

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III "Physic." [4]**: et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed, quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem; dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.**

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas: sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa: sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. — Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus (q.4 a.1 ad 3) patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra (q.3 a.4) ostensum est: manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius: cuius signum est, quod figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae: et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et

[a] 3 q.10 a.3 ad 1; *Sent.* II d.43 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,43; *De verit.* q.2 a.2 ad 5; q.29 a.3; *De pot.* q.1 a.2; *Quodl.* III a.3; *Compend. Theol.* c.18.20.

[1] C.6 n.11 (BK 207a27): S.TH., lect.11 n.4.6-7.
[2] C.2 n.10 (BK 185b2): S.TH., lect.3 n.2.
[3] *De fide orth.* l.1 c.4: MG 94,800.
[4] C.4 n.2 (BK 203a1): S.TH., lect.6 n.5.

vieron obligados a atribuirle infinidad material diciendo que el primer principio de las cosas es un cuerpo infinito.

Para explicar esto, adviértase que llamamos infinito a lo que no tiene límites, y que, en cierto modo, la materia está limitada por la forma, y la forma por la materia. Lo está la materia por la forma, porque antes de recibir una forma determinada está en potencia para recibir otras muchas; pero, recibida una, queda limitada por ella [16]. La forma, a su vez, está limitada por la materia, ya que, considerada en sí misma, puede adaptarse a muchas cosas; pero, recibida ya en una materia, no es más que la forma concreta de esta materia determinada.—La materia, por su parte, recibe su perfección de la forma que la limita, y por esto la infinidad que se le atribuye tiene carácter de imperfecta, pues viene a ser como una materia sin forma. En cambio, la forma no sólo no recibe perfección alguna de la materia, sino que más bien ésta restringe su amplitud, por lo cual la infinidad de una forma no determinada por la materia tiene carácter de algo perfecto.

Ahora bien, lo más formal de cuanto hay es el ser en sí mismo. Por consiguiente, puesto que el ser divino no está concretado en nada, sino que Dios es su mismo ser subsistente, es indudable que Dios es infinito y perfecto.

Soluciones. 1. Y con esto queda también contestada la primera dificultad.

2. El límite de la cantidad hace veces de forma suya, y por esto la figura, que proviene de la limitación de la cantidad, es como forma respecto de ella. Por tanto, la infinidad que compete a la cantidad es del género material, y tal infinidad no se atribuye a Dios, según hemos dicho.

3. Debido a que el ser divino es subsistente por sí y no recibido en otro, y por esto se le llama infinito, Dios se distingue de todas las otras

cosas, y todas ellas quedan descartadas de El, lo mismo que si hubiera una blancura subsistente, por el hecho de no existir en algo, sería diferente de toda blancura existente en un sujeto.

alia removentur ab eo: sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio differret ab omni albedine existente in subiecto.

ARTICULO 2

Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam [a]

Si alguna cosa, además de Dios, puede ser infinita por esencia

Dificultades. Parece que, además de Dios, puede haber otras cosas infinitas por esencia.

1. El poder operativo de una cosa guarda proporción con su esencia. Si, pues, la esencia de Dios es infinita, también habrá de ser infinito su poder. Luego puede producir un efecto infinito, pues la capacidad operativa de un poder se conoce por sus efectos.

2. Todo lo que tiene poder infinito ha de tener esencia infinita. Pero el entendimiento criado tiene poder infinito, ya que entiende lo universal, que puede extenderse a infinitos singulares. Por tanto, toda subsistencia intelectual criada es infinita.

3. La materia prima es cosa distinta de Dios, según hemos visto, y es infinita. Luego hay algo fuera de Dios que puede ser infinito.

Por otra parte, lo infinito no puede proceder de principio alguno, como dice Aristóteles, y, sin embargo, cuanto hay, excepto Dios, procede de El como de primer principio. Por consiguiente, nada de cuanto hay, fuera de Dios, puede ser infinito.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam.

1. Virtus enim rei proportionatur essentiae eius. Si igitur essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Praeterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Praeterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra (q.3 a.8) ostensum est. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud praeter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III "Physic." [5] **Omne autem quod est praeter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est praeter Deum, potest esse infinitum.**

[a] Infra q.50 a.2 ad 4; 3 q.10 a.3 ad 2.3; *Sent.* I d.43 q.1 a.2; *De verit.* q.29 a.3; *Quodl.* IX q.1; X q.2 a.1 ad 2; XII q.2 ad 2; *Metaph.* II lect.10.

[5] C.4 n.7 (BK 203b7); S.TH., lect.6 n.10.

Respondeo dicendum quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiae, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam: et sic materia eius est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid: utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas.

Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur [6], **erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam: sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse suum, quia esse subsistens non potest esse creatum: unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod virtus intellectus

Cf. infra q.50 a.2.

Respuesta. Aparte de Dios, puede haber algo que sea infinito hasta cierto punto, pero nada que lo sea en absoluto. Si la infinidad se considera por parte de la materia, es indudable que cuanto de hecho existe tiene alguna forma, debido a la cual su materia queda ya limitada por la forma. Pero como la materia, sometida a una forma substancial, conserva todavía potencia para recibir muchas formas accidentales, resulta que lo que en absoluto es finito, puede de algún modo ser infinito, y así, un trozo de madera, por ejemplo, que es finito por su forma, es de algún modo infinito, por cuanto está en potencia para recibir infinitas figuras.

Si, en cambio, consideramos lo infinito por parte de la forma, es indudable que las cosas cuyas formas están determinadas por una materia son finitas en absoluto y de ningún modo infinitas. Mas si hubiese alguna forma criada no recibida en materia, sino subsistente por sí misma, como piensan algunos que son los ángeles, éstas serían en cierto modo infinitas, por cuanto no están limitadas ni reducidas por materia alguna. Sin embargo, como las formas criadas subsistentes tienen ser y no son su propio ser, es forzoso que su ser sea recibido y esté restringido a una determinada naturaleza, por lo cual no pueden ser en absoluto infinitas.

Soluciones. 1. Al concepto de criatura se opone que su esencia se identifique con su ser, porque el ser subsistente no es un ser criado, y por esto es incompatible con la esencia del ser criado que sea infinito en absoluto. Por consiguiente, aunque Dios tenga poder infinito, no puede, sin embargo, hacer una criatura que no sea criatura (pues esto valdría tanto como sostener la existencia simultánea de los contradictorios), y, por tanto, no puede hacer una cosa absolutamente infinita.

2. El hecho de que la capacidad intelectual alcance en cierto modo infi-

nitas cosas, proviene de que el entendimiento es una forma independiente de la materia, bien por ser forma totalmente separada, como las substancias de los ángeles, o a lo menos por ser una potencia intelectiva que, aunque sea facultad del alma intelectual unida a un cuerpo, no es acto de ningún órgano corpóreo.

3. La materia prima no existe por sí sola en el mundo de lo real, porque no es ser actualizado, sino sólo potencial, y por esto, más bien que algo creado, es algo concreado. Pero ni aun considerada como potencia es infinita en absoluto, sino sólo de alguna manera, porque su potencialidad no se extiende más que a las formas naturales.

extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiae angelorum; vel ad minus potentia intellectiva, quae non est actus alicuius organi, in anima intellectiva corpori coniuncta.

Ad tertium dicendum quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid: quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

ARTICULO 3

Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem [a]

Si puede haber algo que sea de hecho infinito por su magnitud

Dificultades. Parece que puede haber algo infinito de hecho por su magnitud.

1. En las ciencias matemáticas no hay error, puesto que "en la abstracción no hay engaño", como dice Aristóteles. Pero en matemáticas se emplea lo infinito en magnitud, ya que el geómetra intercala en sus demostraciones esta frase: "supongamos que tal línea es infinita". Por consiguiente, no es imposible que haya algo infinito por su magnitud.

2. No es imposible que una cosa tenga lo que no se opone a su concepto. Pero lo de ser infinito no se opone al concepto de magnitud, an-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

1. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum: quia "abstrahentium non est mendacium", ut dicitur in II "Physic." [7] Sed scientiae mathematicae utuntur infinito secundum magnitudinem: dicit enim geometra in suis demonstrationibus, "sit linea talis infinita". Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Praeterea, id quod non est contra rationem alicuius, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis: sed magis

[a] *De verit.* q.2 a.2 ad 5; *Quodl.* IX a.1; XII q.2 ad 2; *Phys.* 1 lect.9; 3 lect.7; *De caelo* 1 lect.9 sqq.

[7] C.2 n.3 (BK 193b35) : S.TH., lect.3 n.5.

finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Praeterea, magnitudo divisibilis est in infinitum: sic enim definitur continuum, "quod est in infinitum divisibile", ut patet in III "Physic." [8] Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Praeterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in IV "Physic." [9] Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita: cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari, sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum: quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam: quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex praemissis (a.2) quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, ad huc restat inquirere utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur quod cor-

tes bien lo finito y lo infinito parecen cualidades de la cantidad. Por consiguiente, no es imposible que exista alguna magnitud infinita.

3. Lo extenso es divisible hasta lo infinito, y por esto se define lo continuo diciendo que es "lo que se puede dividir hasta lo infinito", como se lee en Aristóteles. Pero los contrarios pueden afectar al mismo sujeto, y, por tanto, si a la división se opone la adición y a la disminución el aumento, parece que la extensión podría crecer hasta lo infinito, y, por consiguiente, es posible una magnitud infinita.

4. El tiempo y el movimiento toman su cantidad y continuidad de la magnitud sobre que pasa el movimiento, como dice Aristóteles. Pero a los conceptos de cuerpo y de movimiento no se opone que sean infinitos, puesto que cualquier punto indivisible que se señala en el tiempo o en el movimiento circular es a la vez principio y fin. Por consiguiente, no se opone al concepto de magnitud lo de ser infinito.

Por otra parte, todo cuerpo tiene superficie, y lo que tiene superficie es finito, porque la superficie es el límite del cuerpo finito. Por tanto, todo cuerpo es finito. Y como lo mismo se puede decir de la superficie y de la línea, síguese que nada hay infinito por su magnitud.

Respuesta. Para aclarar esto, adviértase que una cosa es ser infinito por esencia y otra serlo por la magnitud. En el caso de que hubiese algún cuerpo infinito por su magnitud, supongamos el fuego o el aire, no por ello sería infinito por esencia, ya que su esencia estaría limitada a una determinada especie por la forma, y por la materia, a un determinado individuo. Si, pues, como antes hemos visto, ninguna criatura puede ser infinita por esencia, réstanos averiguar si algún ser criado es infinito por su magnitud.

Para esto es de saber que el cuerpo,

[8] C.1 n.1 (BK 200b20) : S.TH., lect.1 n.3.
[9] C.11 n.3 (BK 219a12) ; S.TH., lect.17 n.6 sq.

que es la magnitud completa, se considera en dos aspectos: como cuerpo matemático, cuando únicamente se toma en cuenta la cantidad, o como cuerpo natural o físico, cuando se consideran su materia y forma. Es indudable que el cuerpo natural no puede ser realmente infinito, porque todo cuerpo físico ha de tener una determinada forma substancial, y como de la forma substancial se derivan los accidentes, es forzoso que a una determinada forma sigan determinados accidentes, y entre ellos la cantidad. Por consiguiente, cada cuerpo natural tiene un determinado límite, superior e inferior, de su cantidad, y, por tanto, es imposible que ninguno sea infinito.—Esto mismo se deduce del movimiento. Todo cuerpo físico tiene algún movimiento natural; pero, si fuese infinito, no podría tener ninguno. No puede tener movimiento rectilíneo, pues para que un cuerpo se mueva en línea recta con movimiento natural, ha de estar fuera de su lugar propio, cosa que no puede suceder a un cuerpo infinito, que, por serlo, ocuparía todos los lugares, y por ello cualquier lugar sería el suyo. Tampoco podrá tener movimiento circular, pues éste requiere que una parte del cuerpo se traslade hasta ocupar el sitio que antes ocupaba otra, y esta condición nunca se cumpliría en un cuerpo circular infinito, porque, si suponemos que de un centro parten dos líneas, cuanto más se prolonguen, tanto más se alejan una de otra, de suerte que, si el cuerpo fuese infinito, la distancia entre ellas sería también infinita, y, por consiguiente, nunca llegaría una al sitio que la otra ocupó.

Lo mismo se ha de decir del cuerpo matemático, porque, si imaginamos un cuerpo matemático existente de hecho, es preciso que lo imaginemos bajo alguna forma, ya que nada existe en la realidad si no es por la forma. Pero como la forma de lo extenso, en cuanto tal, es la figura, por esto solo ya es finito, pues la figura es lo comprendido dentro del límite o de los límites.

pus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur: scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam: cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. — Hoc etiam ex motu patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem: nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neque secundum motum circularem. Quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset: quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma: quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, inquantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum: est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est: et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum quod, licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius: scilicet contra rationem magnitudinis bicubitae vel tricubitae, sive circularis vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est (a.1 ad 2), se tenet ex parte materiae. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae: per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formae. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive: unde habent potentiam permixtam actu. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiae, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus: esse enim in potentia convenit materiae.

Soluciones. 1. El geómetra no necesita suponer que una línea es infinita de hecho; lo que necesita es una línea realmente finita a la que se pueda quitar cuanto sea preciso, y a ésta llama línea infinita.

2. Si bien lo de ser infinito no se opone al concepto de magnitud en general, se opone, no obstante, al concepto de cada una de sus especies, por ejemplo, a la magnitud de dos codos, a la de tres codos, a la circular, a la triangular, y así sucesivamente. Y como no es posible que pertenezca a un género lo que no pertenece a ninguna de sus especies, es imposible que exista una magnitud infinita, ya que ninguna de sus especies es infinita.

3. El infinito que conviene a la cantidad se toma, como hemos dicho, por el lado de la materia. Pero como la división del todo es una aproximación a la materia, ya que las partes tienen razón de materia, y, en cambio, la adición o síntesis es una aproximación al todo, que tiene razón de forma, síguese que el infinito no se alcanza con la adición de la magnitud, sino sólo con la división.

4. La totalidad del tiempo y del movimiento no existe simultánea, sino sucesivamente, y por esto su acto lleva mezcla de potencia; y, en cambio, la magnitud existe en toda su totalidad. Por tanto, el infinito material, que es el que conviene a la cantidad, es incompatible con la totalidad de la magnitud, y, sin embargo, no lo es con la totalidad del tiempo o del movimiento; no se olvide que estar en potencia es cosa que conviene a la materia.

ARTICULO 4

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem [a]

Si es posible una multitud real infinita

Dificultades. Parece posible la existencia de una multitud real infinita.

1. Porque lo que existe en potencia, no es imposible que exista de hecho, y el número puede multiplicarse hasta lo infinito. Luego no es imposible que haya una multitud real infinita.

2. No hay especie de la que no pueda existir en la realidad algún individuo. Pues bien, como las especies de las figuras geométricas son infinitas, síguese que de hecho puede haber infinitas figuras.

3. Las cosas que no se oponen mutuamente, no se anulan. Pero, dada una multitud cualquiera de cosas, cabe que se produzcan otras muchas no opuestas a las primeras y que pueden coexistir con ellas, y después otras, hasta lo infinito. Luego es posible que existan realmente infinitas cosas.

Por otra parte, dice el libro de la Sabiduría: "Todo lo dispusiste con número, peso y medida."

Respuesta. Acerca de este particular hubo dos opiniones. Pensaron unos, como Avicena y Algazel, que es imposible una multitud actual infinita por sí misma, y en cambio, que no lo es una multitud accidentalmente infinita. Llámase infinita por sí a una multitud cuando para producir un efecto es necesario que la multitud sea infinita; y en este sentido es imposible que exista, pues la producción de tal efecto de-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum.

1. Non enim est impossibile id quod est in potentia reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Praeterea, cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figurae sunt infinitae. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed, posita aliqua multitudine rerum, adhuc possint fieri alia multa quae eis non opponuntur: ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est quod dicitur Sap. 11,21: "omnia in pondere, numero et mensura disposuisti".

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna [10] et Algazel [11], dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se: sed infinitam per accidens multitudinem esse, non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse: quia sic oportet quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur: quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum quae accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens: accidit enim quod multis martellis operetur; et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum, posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita: quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. — Item, multitudo in rerum natura existens est creata: et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur: non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens.

Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis: quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infi-

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.5 ad 17sqq; *De verit.* q.2 a.10; *Quodl.* IX a.1; XII q.2 ad 2; *Phys.* III lect. 12.

[10] *Metaphys.* tr.6 c.2; tr.8 c.1.
[11] *Philosophiae* I tr.1 c.11.

pendería de infinitas causas, y nunca llegaría a su completa realización, ya que no es posible agotar lo infinito. Se entiende que es accidentalmente infinita una multitud cuando no es precisa la infinidad para que la multitud produzca el efecto, pero de hecho interviene una multitud infinita. Aclaremos esto con un ejemplo, tomado de la labor de un artesano, el cual necesita, para realizar una obra, cierta multitud por sí de cosas, que suponemos sean: el arte en el alma, las manos para trabajar y el martillo. Pues bien, si multiplicásemos hasta lo infinito las cosas que necesita, jamás acabaría la obra, ya que ésta dependería de infinitas causas. En cambio, el número de martillos que pueda utilizar, porque al romperse uno tomase otro, forma una multitud accidental, pues accidentalmente sucede que trabaja con muchos martillos, y es indiferente que maneje uno o dos, o muchos, o infinitos, dado que trabajase durante tiempo infinito, y en este sentido admitieron ser posible la existencia de una multitud accidentalmente infinita.

Pero esto es imposible, porque toda multitud ha de pertenecer a alguna especie de multitud. Las especies de las multitudes se reducen a las de los números, y ninguna especie de número es infinita, porque cada número es una multitud medida por la unidad, y, por tanto, es imposible una multitud infinita en acto, bien sea multitud por sí o bien sea accidental. — Además, la multitud de las cosas existentes en la naturaleza es criada, y todo lo criado está sometido a un determinado propósito del criador, ya que nunca un agente obra en vano, por lo cual es indispensable que el conjunto de las cosas criadas forme un número determinado. Es, pues, imposible que exista una multitud infinita en acto, aunque sea accidental.

No obstante, puede haber una multitud infinita en potencia, porque el aumento de la multitud se obtiene mediante la división de la magnitud, y cuanto más se divida ésta, tanto más numerosas serán sus partes. Por tan-

to, si, conforme hemos visto, la división potencial de una magnitud continua es infinita porque se va hacia la materia, por la misma razón el aumento de la multitud es también potencialmente infinito.

Soluciones. 1. Cada cosa de las que están en potencia se reduce al acto conforme a su manera de ser; el día no se realiza de modo que exista todo a la vez, sino sucesivamente. Pues por la misma razón, el infinito de multitud tampoco se reduce al acto para que exista todo simultáneamente, sino de modo sucesivo, ya que, tras una multitud cualquiera, puede venir otra, y así hasta lo infinito.

2. Las especies de las figuras geométricas, triángulo, cuadrilátero, etc., son infinitas en el sentido en que sea infinito el número de sus lados. Si, pues, una multitud numeral infinita no tiene realidad en forma que exista toda a la vez, tampoco la tiene la multitud de figuras.

3. Aunque no se opone a la existencia de unos seres el que haya, además, otros, sin embargo, una multitud infinita de seres se opone a cada una de las especies de multitud, por lo cual no es posible que exista de hecho una multitud infinita.

nitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra (a.3 ad 3) ostensum est: eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive. Et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive: quia post quamlibet multitudinem, potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri: sunt enim species figurarum, trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde, sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum quod, licet, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum; tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

INTRODUCCION A LA CUESTION 8

DE LA INMENSIDAD Y UBICUIDAD DE DIOS

I. Noción de omnipresencia e inmensidad

Después de la infinidad de Dios, Santo Tomás pasa a tratar de su omnipresencia y ubicuidad, porque el infinito lo llena todo. Un cuerpo infinito llenaría todos los lugares, y Dios, con su acción incircunscrita e ilimitada, invade todas las cosas y se hace presente en todas ellas. Sobre la omnipresencia de Dios, el Angélico Doctor estudia cuatro puntos: 1.º, si Dios está presente a todas las cosas: es el punto fundamental y llave de toda la cuestión (a.1); 2.º, si está presente en todos los lugares: ubicuidad (a.2); 3.º, de cuántas maneras está Dios presente en todas las cosas y en todos los lugares (a.3); 4.º si esta omnipresencia y ubicuidad es propia y exclusiva de Dios (a.4).

Es bastante general usar indistintamente las palabras inmensidad y ubicuidad; sin embargo, no significan enteramente lo mismo.

Inmensidad significa la aptitud del ser divino para existir en todas las cosas y en todos los lugares; ubicuidad es la presencia actual de Dios en todas las cosas y en todos los lugares. Inmensidad es la omnipresencia aptitudinal o potencial, que se daba ya en Dios antes de la creación y se daría aun cuando no hubiera habido creación; ubicuidad es la omnipresencia actual, que supone la creación y la existencia de las cosas. La exposición de Santo Tomás versa directamente sobre la ubicuidad u omnipresencia actual, y, consiguiente e indirectamente, sobre la inmensidad, puesto caso que el hecho de una cosa supone la posibilidad de la misma (omnipresencia aptitudinal, potencial).

Estar presente a una cosa puede suceder de múltiples maneras: por el *conocimiento, por el influjo o poder y por la substancia*

Se dice que una persona está presente a varias cosas por el conocimiento, cuando éstas están presentes a su mirada, como en una clase lo están los discípulos al profesor que les explica la lección.

El profesor, sentado en su sillón, está presente a toda la clase por medio del conocimiento, por razón de su mirada.

Hay presencia por razón del poder o actividad, cuando el influjo de una persona se extiende a otras cosas. De esta manera se dice que el rey está presente en todo su reino, en cuanto que hace llegar su influjo a todas las partes de él.

CUESTION 8

(In quatuor articulos divisa)

De existentia Dei in rebus

De le existencia de Dios

Como parece que lo infinito debe estar en todas partes y en todas las cosas, es preciso que veamos si esto corresponde a Dios.

Y acerca de ello se han de esclarecer cuatro puntos:

Primero: si Dios está en todas las cosas.

Segundo: si está en todas partes.

Tercero: si está en todas partes por esencia, potencia y presencia.

Cuarto: si estar en todas partes es lo propio de Dios.

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deus sit in omnibus rebus.

Secundo: utrum Deus sit ubique.

Tertio: utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesentiam.

Quarto: utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit in omnibus rebus [a]

Si está Dios en todas las cosas

Dificultades. Parece que Dios no está en todas las cosas.

1. No está en las cosas lo que está por encima de ellas, y Dios está sobre todo, como dice el Salmo: "Excelso sobre todas las gentes es el Señor." Luego Dios no está en todas las cosas.

2. Lo que está en una cosa, está contenido en ella. Pero las cosas no contienen a Dios, sino más bien Dios a las cosas. Por tanto, no está El en las cosas, sino las cosas en El. Y por esto dijo San Agustín que "más bien están todas las cosas en El que El en parte alguna."

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus.

1. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalmi 112,4: "Excelsus super omnes gentes Dominus", etc. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Praeterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [1], dicit quod "in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi".

[a] *Sent.* 1 d.37 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 3,68.

[1] Q.20: ML 40,15.

3. Praeterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quae ab ipso distant: nec oportet quod sit in omnibus.

4. Praeterea, daemones res aliquae sunt. Nec tamen Deus est in daemonibus: non enim est "conventio lucis ad tenebras", ut dicitur II ad Cor. 6,14. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiae 26,12: "omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine". Ergo Deus est in omnibus rebus.

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sic ut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere: unde in VII "Physic." [2] probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet (q.4 a.1 ad 3). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

3. Cuanto más vigoroso es un agente, tanto más lejos alcanza la eficacia de su acción. Pues Dios es un agente vigorosísimo. Por tanto, su acción puede extenderse a las cosas más alejadas, y así no es preciso que esté en todas las cosas.

4. Los demonios son también cosas, y, sin embargo, Dios no está en los demonios, pues "no hay comunidad entre la luz y las tinieblas", como dice el Apóstol. Luego Dios no está en todas las cosas.

Por otra parte, dondequiera que obra un ser, allí está. Pues Dios obra en todos los seres, según dice Isaías: "Señor, tú has hecho en nosotros todas nuestras obras." Luego Dios está en todas las cosas.

Respuesta. Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de su esencia, ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace; y es indispensable que todo agente esté en contacto con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder, por lo cual se demuestra en la "Física" de Aristóteles que el motor y el móvil han de estar en contacto. Ahora bien, puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio, lo mismo que encender es el efecto propio del fuego. Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz, síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto, es principio formal de cuanto en ellas hay. Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas.

[2] C.2 n.1 (BK 243a4): S.TH., lect.3.4.

Soluciones. 1. Dios está sobre todas las cosas por la excelencia de su naturaleza y, esto no obstante, está en todas las cosas como causante de su ser, conforme hemos dicho.

2. Si bien una cosa material está en otra como lo contenido en el continente, los seres espirituales, por el contrario, contienen a las cosas en que están, como el alma contiene al cuerpo, y por esto Dios está en las cosas como quien las contiene. Sin embargo, en virtud de cierta semejanza, tomada de lo corporal, se dice que todas las cosas están en Dios precisamente porque El las contiene.

3. No existe acción de agente alguno, cualquiera que sea su vigor, que alcance a lo distante, cuando no hay algo intermedio que la transmita. Pero lo que caracteriza la máxima eficacia del poder divino es que obra inmediatamente en todo, por lo cual nada está distante de El, en el sentido de que haya algo que no tenga en sí a Dios. Se dice, no obstante, que las cosas distan de Dios, debido a la desproporción que tienen con El, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, ya que está sobre todo por la excelencia de su naturaleza.

4. En los demonios hay que distinguir entre la naturaleza, que proviene de Dios, y la deformidad de la culpa, que no viene de El. Por esto no se ha de admitir en absoluto que Dios está en los demonios, si no es con esta aclaración: "en cuanto son cosas". Pero en los seres cuya naturaleza no está deformada se puede decir en absoluto que está Dios.

Ad primum ergo dicendum quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae: et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae: sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae.

Ad quartum dicendum quod in daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in daemonibus, sed cum haec additione, "inquantum sunt res quaedam". In rebus autem quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

ARTICULO 2

Utrum Deus sit ubique [8]

Si Dios está en todas partes

Dificultades. Parece que Dios no está en todas partes.

1. Estar en todas partes significa estar en todos los lugares, y estar

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique.

1. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco: nam incorporalia, ut dicit Boetius, in libro "De hebdomad." [3], non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

2. Praeterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus, non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium, potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est ubique.

3. Praeterea, quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi: non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

Sed contra est quod dicitur Ier. 23,24: "caelum et terram ego impleo".

Respondeo dicendum quod, cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter: vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse et virtutem et operationem: sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco inquantum replent locum: et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus: corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi: imo per hoc

[8] Infra q.16 a.7 ad 2; q.52 a.2; *Sent.* 1 d.37 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 3,68; *Quodl.* XI a.1.

en todos los lugares no es propio de Dios, que no está en ninguno; pues, como dice Boecio, los seres incorpóreos no están en lugar. Luego Dios no está en todas partes.

2. Lo mismo se ha de decir del tiempo en relación con los seres sucesivos que del lugar en relación con los permanentes. Pero un elemento indivisible de la acción o del movimiento no puede estar en diversos tiempos. Luego tampoco un algo indivisible del género de lo permanente podrá estar en todos los lugares. El ser divino no es sucesivo, sino permanente. Luego Dios no puede estar en muchos lugares, y por ello no está en todas partes.

3. El ser que está totalmente en algún sitio, no tiene ninguna parte fuera de él. Pues si Dios estuviere en algún sitio, estaría entero, ya que no tiene partes, y, por tanto, nada de El habría fuera de tal lugar. Luego Dios no está en todas partes.

Por otra parte, dice el profeta Jeremías: "Yo lleno el cielo y la tierra."

Respuesta. Dado que el lugar es una cosa, el que un ser esté en un lugar puede entenderse de dos maneras: o como están las demás cosas, esto es, al modo como una cosa está en otra, de cualquier manera que sea, por ejemplo, como los accidentes de lugar están en un lugar; o bien que esté según el modo propio del lugar, como lo están los seres localizados. Pues de una y otra forma está Dios, de alguna manera, en todo lugar, que es estar en todas partes. Primero, porque lo mismo que está en todas las cosas dándoles el ser y el poder operativo, así también está en todo lugar dándole el ser y el poder locativo. Además, lo localizado ocupa un lugar porque lo llena, y Dios llena todos los lugares. Sin embargo no los llena como los cuerpos, pues se dice que un cuerpo llena algún lugar por cuanto impide que haya otro cuerpo con él, y el estar Dios en un lugar no impide que haya allí otras co-

[3] ML 64,1311.

sas, sino que precisamente llena todos los lugares, porque está dando el ser a todas las cosas localizadas, que en conjunto llenan todo lugar.

Soluciones. 1. Los seres incorpóreos no están en lugar por el contacto de su cantidad dimensiva, como lo están los cuerpos, sino por contacto de su poder operativo.

2. Existen dos clases de indivisibles. Hay algo que es indivisible por ser límite de la cantidad continua, como el punto en los seres permanentes y el instante en los sucesivos. Pues lo indivisible de las cosas permanentes, debido a que tiene en ellas sitio fijo, ni puede estar en muchas partes del mismo lugar ni en muchos lugares a la vez, y, por motivo análogo, lo indivisible de la acción o del movimiento no puede estar en muchas partes del tiempo, porque está sujeto a un orden determinado en la sucesión del movimiento o de la acción. Pero hay otro indivisible que está fuera de todo género de cantidad continua, y en este sentido se llaman indivisibles las substancias incorpóreas, como Dios, el ángel y el alma; y tales indivisibles no están en la cantidad continua formando parte de ella, sino que están porque la tocan con su poder operativo. Por tanto, según que este poder se extienda a uno o a muchos, a lo pequeño o a lo grande, así estará en uno o muchos lugares, en un lugar pequeño o en otro grande.

3. Un todo se entiende con relación a sus partes. Pero hay partes de dos clases: unas son partes esenciales, cual la forma y la materia, llamadas partes del compuesto, o el género y la diferencia, que son partes de la especie; y otras son partes cuantitativas, provenientes de la división de la cantidad. Pues bien, lo que está por entero en un lugar con totalidad cuantitativa no puede estar fuera de él, porque la cantidad localizada coincide exactamente con la cantidad del lugar, y por esto no habrá totalidad cuantitativa donde no haya totalidad del lugar. Pero la totalidad de la esencia no se adapta a la

replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora: sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, et momentum in successivis. Et huiusmodi indivisibile, in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis: et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui: et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed inquantum contingit illud sua virtute. Unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno.

Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars: scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum: quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo

modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent: albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae, quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei; si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

totalidad del lugar, por lo cual estar una cosa enteramente en otra no excluye que pueda estar también fuera de ella. Así vemos que sucede en las formas accidentales que de algún modo tienen cantidad. Lo blanco, por ejemplo, en el sentido de toda la esencia de la blancura, está en todos los puntos de una superficie blanca, porque tiene en cada uno de ellos toda su perfección específica; pero si, en cambio, se mira a la cantidad que accidentalmente posee, es indudable que no se halla toda en cada uno de los puntos de una superficie blanca. Ahora bien, en las substancias incorpóreas no hay más totalidad que la esencial, y no la cuantitativa, sea propia o accidental, y, por tanto, lo mismo que el alma está toda en cada parte del cuerpo, así Dios está por entero en todos y en cada uno de los seres.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam et potentiam [a]

Si Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam.

1. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus: non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

2. Praeterea, hoc est esse praesentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et praesentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus

Dificultades. No parece acertada la división de los modos de estar Dios en las cosas, cuando se dice que está en todas partes por esencia, presencia y potencia.

1. Lo que está por esencia en otro, está en él esencialmente, y Dios no está esencialmente en las cosas, porque no forma parte de la esencia de cosa alguna. Luego no debe decirse que está en las cosas por esencia, presencia y potencia.

2. Estar presente en una cosa es no abandonarla. Pues esto es precisamente estar Dios por esencia en las cosas: no abandonar a ninguna. Luego lo mismo es estar Dios en todas las cosas por esencia que por presencia, y, por tanto, es una redundancia

[a] *Sent.* I d.37 q.1 a.2 et in expos. lit.

decir que está por esencia, presencia y potencia.

3. Si Dios es principio de todas las cosas por su poder, también lo es por su ciencia y voluntad. Luego si no se dice que está en las cosas por ciencia y voluntad, tampoco se debe decir que está por potencia.

4. Además de la gracia, que es una perfección añadida a la substancia del ser, hay otras muchas perfecciones que también se le añaden. Si, pues, se dice que Dios está en algunos de modo especial por la gracia, debe haber también un modo especial de estar Dios en las cosas por cada una de las otras perfecciones.

Por otra parte, dice San Gregorio que "Dios está en las cosas de modo común por esencia, presencia y potencia, y de modo familiar está en algunos por la gracia".

Respuesta. De dos maneras está Dios en algún ser. Una, como causa agente, y así está en todos los seres que creó. Otra, como el objeto de una operación está en el que la ejecuta, y esto es propio de las operaciones del alma, ya que lo conocido ha de estar en el que lo conoce, y lo deseado en quien lo desea. Pues de este segundo modo está Dios especialmente en la criatura racional que le conoce y ama actual o habitualmente, y puesto que la criatura racional obtiene esto por la gracia, como más adelante veremos, se dice que esto es el modo como está en los santos por la gracia.

Lo referente a cómo está en las demás criaturas, se puede entender considerando lo que sucede en las cosas humanas. Se dice que el rey está por potencia en todo su reino, aunque no esté por presencia. Se dice asimismo de alguien que está por presencia en todo lo que abarca su mirada, y de este modo cuanto hay en una habitación está presente al que, sin embargo, no está por substancia en cada una de

sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

3. Praeterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Praeterea, sicut gratia est quaedam perfectio superaddita substantiae rei, ita multae sunt aliae perfectiones superadditae. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Cant. Cantic. [4], **quod "Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia: tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam".**

Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis: et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit (q.43 a.3), dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam

[4] *Glossa ordin.* super Cant.5,7; cf. DE RUBLIS, *Dissertationes criticae* diss.31, c.1; MAGISTR., *Sent.* 1 d.37 c.1; GREGORIUM, *Moral.* 2 c.12: ML 75,565

in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei [5], **qui dixerunt divinae potestati subiecta spiritualia esse et incorporalia: visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. — Fuerunt vero alii (q.22 a.2), qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant: ex quorum persona dicitur Iob 22,14: "circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat". Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam.—Fuerunt vero alii (q.45 a.5), qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata: sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam.**

Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (a.1).

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum quasi sit de essentia earum: sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (a.1).

Ad secundum dicendum quod aliquid potest dici praesens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est (in c). Et ideo oportuit duos modos poni: scilicet per essentiam, et praesentiam.

Ad tertium dicendum quod de

sus partes. Finalmente, las cosas están por substancia o esencia en el lugar que ocupan.

Mas hubo quienes, como los maniqueos, enseñaron que, si bien las cosas espirituales e incorpóreas están bajo el poder de Dios, en cambio, las visibles y corpóreas están bajo la potestad del principio opuesto; y contra ellos se ha de decir que Dios está en todas las cosas por su poder. —Hubo otros que, no obstante confesar que todo está sujeto al poder de Dios, negaron, sin embargo, que la Providencia divina se ocupase de las cosas de este mundo, en cuyo nombre se dice en Job que Dios "se pasea por la bóveda del cielo y no atiende a nuestras cosas"; y contra ellos fué necesario decir que está en todo por presencia. —Hubo, además, quienes, si bien admitían la Providencia divina sobre todas las cosas, sostuvieron que no todas habían sido creadas inmediatamente por Dios, sino que El creó inmediatamente las superiores y éstas a las demás; y contra éstos fué preciso decir que Dios está en todas las cosas por esencia.

Por consiguiente, Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser, conforme se ha dicho.

Soluciones. 1. Dios está en todas las cosas por esencia, pero no la de las cosas, como formando parte de ella, sino por la suya; pues, según hemos visto, su substancia está en todo lo que existe como causa del ser que tiene.

2. Según hemos dicho, puede estar una cosa en presencia de alguien por tenerla al alcance de la mirada, y a la vez estar por substancia lejos de él; por lo cual fué preciso establecer dos modos de estar: por esencia y por presencia.

3. Pertenece al concepto de la cien-

[5] Cf. AUGUST., *De haeres.* § 46: ML 42,35.

cia y de la voluntad que lo sabido esté en el que lo sabe, y lo querido, en el que lo quiere; por lo cual, según la ciencia y la voluntad, más bien están las cosas en Dios que Dios en las cosas. En cambio, a la esencia del poder pertenece que sea principio de obrar en otro, y de aquí que el agente, por su poder operativo, dice orden y se aplica a algo exterior a él; y en este sentido puede el agente estar en otro por su poder.

4. Ninguna perfección añadida a la substancia, excepto la gracia, hace que esté Dios en alguno como objeto conocido y amado; por lo cual sólo la gracia crea un modo especial de estar Dios en las cosas. Hay, sin embargo, otro modo especial de estar Dios en el hombre: por unión; pero de él trataremos en su lugar.

ratione scientiae et voluntatis est, quod scitum sit in sciente, et volitum in volente: unde secundum scientiam et voluntatem, magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiae est, quod sit principium agendi in aliud: unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori. Et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia: et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem: de quo modo suo loco (3 q.2) agetur.

ARTICULO 4

Utrum esse ubique sit proprium Dei [a]

Si estar en todas partes es propio de Dios

Dificultades. Parece que estar en todas partes no pertenece exclusivamente a Dios.

1. Según el Filósofo, lo universal está en todas partes y siempre, y, asimismo, está en todas partes la materia prima, pues se halla en todos los cuerpos. Pero ninguna de estas cosas es Dios. Por consiguiente, estar en todas partes no es propio de Dios.

2. El número está en las cosas numeradas. Pero la totalidad del universo está formada con números, como dice el libro de la Sabiduría. Luego hay un número que está en todo el universo y, por ello, en todas partes.

3. El conjunto del universo forma un todo corporal perfecto, como dice el Filósofo. Pero el conjunto del uni-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei.

1. Universale enim, secundum Philosophum [6], est ubique et semper: materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex praemissis patet (q.3 a.5.8). Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Praeterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. 11,21. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo: et ita ubique.

3. Praeterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I "Caeli et

[a] Infra q.52 a.2; q.112 a.1; *Sent.* 1 d.37 q.2 a.2; q.3 a.2; *Cont. Gent.* 4,17; *De div. nom.* c.3 lect.1; *Quodl.* XI a.1.

[6] *Poster.* I,31 n.1 (BK 87b33): S.TH., lect.42 n.5.6.

mundi" [7]. Sed totum universum est ubique: quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Praeterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic, esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Praeterea, anima, ut dicit Augustinus, in VI "De Trin." [8], est "tota in toto corpore, et tota in qualibet eius parte". Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima eius esset ubique. Et sic, esse ubique non est proprium Dei.

6. Praeterea, ut Augustinus dicit in epistola ad Volusianum [9], "anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est". Sed anima videt quasi ubique: quia successive videt etiam totum caelum. Ergo anima est ubique.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro "De Spiritu Sancto" [10]: "Quis audeat creaturam dicere Spiritum Sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est; quod utique divinitatis est proprium?"

Respondeo dicendum quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique "primo", quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique: quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique "per se" dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud

verso está en todas partes, ya que fuera de él no hay lugar alguno. Por consiguiente, no es solamente Dios el que está en todas partes.

4. Si algún cuerpo fuese infinito, no había lugar alguno fuera de él. Luego estaría en todas partes, y, por consiguiente, el estar en todas partes no sería lo propio de Dios.

5. Dice San Agustín que "el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes". Pero si en el mundo no hubiera más que un solo animal, su alma estaría en todas partes, y en este caso, estar en todas partes no sería lo propio de Dios.

6. Dice San Agustín en la carta a Volusiano que "donde el alma ve, allí siente; y donde siente, vive; y donde vive existe". Pero el alma ve en casi todas partes, porque sucesivamente ve hasta todo el cielo. Por consiguiente, está en todas partes.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "¿Quién osará llamar criatura al Espíritu Santo, que está en todo, en todas partes y siempre, lo cual ciertamente es propio de la divinidad?"

Respuesta. Estar en todas partes primariamente y por sí es lo propio de Dios. Entendiendo por estar en todas partes "primariamente" estar según todo el ser. Por esto, aunque una cosa estuviese en todos lados, debido a que sus diversas partes ocupan los distintos lugares, no estaría en todas partes primariamente, ya que no corresponde primariamente a un ser lo que es propio de alguna de sus partes; por lo cual, si un hombre tiene los dientes blancos, la blancura no corresponde primariamente al hombre, sino a los dientes. Asimismo, un ser está en todas partes "por sí" cuando no está accidentalmente, quiero decir, como consecuencia de alguna hipótesis o suposición, pues en tal caso un

[7] C.1 n.4 (BK 268b8); S.TH., lect.2 n.11.
[8] C.6: ML 42,929.
[9] *Epist.* 137 c.2: ML 33,518.
[10] L.1 c.7: ML 16,723.

grano de mijo podría estar en todas partes, supuesto que no existiese más cuerpo que él. Por esto, la ubicuidad por sí conviene al ser que requiere estar en todas partes, cualquiera que sea la hipótesis que se haga.

Pues esto es lo que propiamente corresponde a Dios, ya que, por muchos que sean los lugares que se supongan, aunque fueran infinitamente más de los que hay, es forzoso que esté Dios en todos, porque nada puede existir si no es por El. Por consiguiente, corresponde y es lo propio de Dios estar primariamente y por sí en todas partes, ya que, sea cual fuere el número de los lugares, es preciso que esté en cada uno de ellos, y no una parte suya, sino según El es.

Soluciones. 1. Lo universal y la materia prima están, sin duda, en todas partes, pero no con el mismo ser.

2. Puesto que el número es un accidente, no está en lugar por sí, sino accidentalmente. Además, tampoco está total, sino parcialmente en cada una de las cosas numeradas, y por esto no se sigue que esté primariamente y por sí en todas partes.

3. El cuerpo total del universo está en todas partes, pero no primariamente, porque no está por entero en cada uno de los lugares. Tampoco está por sí, pues en la hipótesis de que hubiese otros lugares, no estaría en ellos.

4. Efectivamente, si hubiese un cuerpo infinito, estaría en todos los lugares, pero mediante sus partes.

5. Si en el mundo no hubiese más que un solo animal, su alma estaría primariamente en todas partes, pero de modo accidental.

6. Lo de que el alma ve en alguna parte, se puede entender de dos maneras. De una, cuando el adverbio de lugar "alguna parte" determina el acto de ver por parte del objeto, y en este sentido es verdad que, mientras alguien mira al cielo, ve en el cielo; pero de

corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo. Quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum: quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium eius: quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad primum ergo dicendum quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens, in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem. Et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

Ad tertium dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primo: quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se: quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum quod, si esset corpus infinitum, esset ubique; sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum quod, si esset unum solum animal, anima eius esset ubique primo quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum quod, cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod hoc adverbium "alicubi" determinat actum videndi ex parte obiecti. Et sic verum est quod, dum caelum videt, in caelo videt: et eadem ra-

tione in caelo sentit. Non tamen sequitur quod in caelo vivat vel sit: quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius obiectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente. Et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit, secundum istum modum loquendi. Et ita non sequitur quod sit ubique.

aquí no se sigue que viva y esté en el cielo, porque vivir y ser no son actos que terminan en un objeto exterior. Otro sentido tiene cuando el adverbio determina el acto de ver en cuanto procede o emana del que ve; y en este sentido es también verdad, según nuestro modo de hablar, que donde el alma siente y ve, allí vive y existe; pero tampoco de aquí se deduce que esté en todas partes.

que en todo ser creado tienen cabida, en mayor o menor escala, la mutación y el cambio.

Los seres creados materiales, compuestos de materia y forma, son mudables, lo mismo en el orden substancial que en el accidental.

Son intrínsecamente mudables en el orden substancial, en cuanto que la materia es separable de la forma por la corrupción, y lo son también en el orden accidental, porque la substancia corpórea compuesta puede recibir o perder múltiples formas accidentales. Los seres creados inmateriales, o sea las formas separadas y subsistentes, los ángeles, son intrínsecamente inmutables en el orden substancial, porque sus formas son, por definición, principios de ser, y, por lo tanto, naturalmente inmutables e inmortales. Pero admiten cambio y mutación en el orden accidental, en los pensamientos, en los afectos y en las operaciones virtualmente transeúntes.

A pesar de tener ésta inmutabilidad intrínseca, todos son extrínsecamente mudables por el poder de Dios, que, como los sacó de la nada al ser, igualmente los puede volver del ser a la nada.

CUESTION 9

(In duos articulos divisa)

De Dei immutabilitate

De la inmutabilidad de Dios

Requiere el buen método que tratemos ahora de la inmutabilidad de Dios y la eternidad divina, que es consecuencia de la inmutabilidad.

Acerca de la inmutabilidad se han de averiguar dos cosas.

Primera: si Dios es absolutamente inmutable.

Segunda: si ser inmutable es lo propio de Dios.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quaeruntur duo.

Primo: utrum Deus sit omnino immutabilis.

Secundo: utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit omnino immutabilis [a]

Si Dios es absolutamente inmutable

Dificultades. Parece que Dios no es absolutamente inmutable.

1. Lo que se mueve a sí mismo sufre alguna mutación. Pero dice San

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis.

1. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile.

[a] *Sent.* 1 d.8 q.3 a.1; *In Boet. «De Trin.»* q.5 a.4 ad 2; *Cont Gent.* 1,13.14; 2,25; *De pot.* q.8 a.1 ad 9; *Compend. Theol.* c.4

Sed, sicut dicit Augustinus, VIII "Super Genesim ad litteram" [1]**: "Spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum". Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.**

2. Praeterea, Sap. 7,24 dicitur de sapientia quod est "mobilior omnibus mobilibus". Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Praeterea, appropinquari et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Iac. 4,8: "appropinquate Deo, et appropinquabit vobis". Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est quod dicitur Mal. 3,6: "Ego Deus, et non mutor".

Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus (q.2 a.3): et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu (q.3 a.1). Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (q.3 a.7) quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse (q.7 a.1), non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. — Et

[1] C.20: ML 34,388.

Agustín que "el Espíritu Creador se mueve, aunque no a través del tiempo ni del lugar". Por tanto, Dios de alguna manera es mudable.

2. En la Sagrada Escritura se dice de la sabiduría que "supera en movilidad a todos los móviles". Pues Dios es la misma sabiduría. Por consiguiente, es móvil.

3. Acercarse y alejarse presuponen movimiento, y la Escritura atribuye estas cosas a Dios, pues dice Santiago: "Acercaos a Dios y El se acercará a vosotros."

Por otra parte, dice Malaquías: "Yo soy Dios, y no me mudo."

Respuesta. Por lo dicho hasta aquí se comprende que Dios es absolutamente inmutable. En primer lugar hemos visto que existe un primer ser, a quien llamamos Dios, y que este ser primero necesariamente ha de ser acto puro sin mezcla de potencialidad alguna, ya que la potencia es naturalmente posterior al acto. Pero como todo lo sujeto a cualquier clase de cambio está de algún modo en potencia, síguese que en manera alguna es posible que Dios esté sujeto a mutación.

Además, en todo lo que se mueve o cambia hay algo que permanece y algo que pasa; v. gr., en lo que de blanco pasa a ser negro permanece la substancia; y, por consiguiente, en todo cuanto se mueve hay alguna composición. Pero hemos visto que en Dios no hay composición alguna, sino que es absolutamente simple, por lo cual no hay duda que no está sujeto a mutación.

En tercer lugar, lo que se mueve consigue algo mediante el movimiento y llega a tener lo que antes no tenía. Pero como Dios es infinito, y en cuanto tal encierra en sí la plenitud de toda perfección, ni puede adquirir cosa alguna, ni extenderse a cosas a que antes no alcanzaba, por lo cual no hay modo de atribuirle movimiento alguno.—Fundados en esto, y como for-

zados por esta verdad, enseñaron algunos filósofos antiguos que el primer principio es inmóvil.

Soluciones. 1. San Agustín emplea en este pasaje la terminología de Platón, que, por llamar movimiento a toda operación, decía que el primer motor se mueve a sí mismo, ya que en este sentido los actos de entender, querer y amar son verdaderos movimientos; y como, en efecto, Dios se entiende y ama a sí mismo, dedujeron que se mueve a sí mismo, pero en el sentido platónico, y no en el sentido de que el movimiento y el cambio son actos de lo que está en potencia, que es como lo entendemos nosotros.

2. De la movilidad de la sabiduría se habla en sentido metafórico, por cuanto difunde su semejanza hasta los últimos límites de lo creado, pues nada podría existir si no procede, a título de reproducción, de la sabiduría divina como de principio eficiente y formal, a la manera como procede el artefacto de la ciencia del artífice. Y como la semejanza de la sabiduría divina desciende gradualmente desde los seres supremos, que la participan en mayor grado, hasta los ínfimos, que la participan poco, decimos que hay una especie de progresión y movimiento de la sabiduría de Dios en las cosas, lo mismo que decimos que el sol baja hasta la tierra, porque sus rayos llegan hasta ella, y en este sentido habla Dionisio cuando dice que "todo proceso de la sabiduría divina llega a nosotros movido por el Padre de las luces".

3. La Escritura aplica a Dios esas expresiones en sentido metafórico. A la manera como decimos que el sol entra o sale de una casa cuando sus rayos penetran o no en ella, así se dice también que Dios se acerca o se aleja de nosotros cuando recibimos o nos substraemos al influjo de su bondad.

inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile [2].

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum: non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de eius similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinae sapientiae in res: sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis eius usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, cap.1 "Cael. hier." [3] dicens "quod omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a Patre luminum moto".

Ad tertium dicendum quod huiusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, inquantum radius eius pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

[2] Cf. ARISTOT., *Phys.* I c.2 n.1 (BK 184b16)
[3] § 1: MG 3,120.

ARTICULO 2

Utrum esse immutabile sit Dei proprium [a]

Si ser inmutable es propio de Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Metaphys." [4], quod materia est in omni eo quod movetur. Sed substantiae quaedam creatae, sicut angeli et animae, non habent materiam, ut quibusdam videtur (q.50 a.2). Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem: quod ergo iam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quaedam creaturae iam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquae creaturae sunt immobiles.

3. Praeterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formae sunt invariabiles: dicitur enim in libro "Sex principiorum" [5], quod "forma est simplici et invariabili essentia consistens". Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "De natura boni" [6]: "solus Deus immutabilis est; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt".

Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis: omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo, per potentiam quae in ipso est: alio modo per potentiam quae in altero est. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant

Dificultades. Parece que ser inmutable no es propio de Dios.

1. Dice el Filósofo que en todo lo que se mueve hay materia. Pero hay criaturas, como los ángeles y las almas, que, en opinión de algunos, no tienen materia. Luego la inmutabilidad no es exclusivamente de Dios.

2. Todo lo que se mueve, se mueve por algún fin, y, por consiguiente, alcanzado el fin último, ya no se moverá. Pero hay criaturas, como los bienaventurados, que ya consiguieron su último fin. Luego hay criaturas inmóviles.

3. Todo lo mudable es variable. Pero las formas son invariables, y así, en el libro "Sex Principiorum" se dice que "la forma consiste en una esencia simple e invariable". Luego no es a Dios solamente a quien compete la invariabilidad.

Por otra parte, dice San Agustín: "Sólo Dios es inmutable, y, en cambio, las cosas que hace, como proceden de la nada, son mudables."

Respuesta. Sólo Dios es inmutable en absoluto, y, en cambio, todas las criaturas son de alguna manera mudables. Para entenderlo, adviértase que de dos maneras puede ser mudable una cosa: o en virtud de una capacidad de variación que haya en ella o en virtud de algún poder que reside en otro. Antes de ser producidas las

[a] Infra, q.10 a.3; q.65 a.1 ad 1; 3 q.57 a.1 ad 1; *Sent.* 1 d.8 q.3 a.2; d.19 q.5 a.3: 2 d.7 q.1 a.1; *Quodl.* X q.2; *De malo* q.16 a.2 ad 6.

[4] DID., 1 *a* c.2 n.12 (BK 994b26): S.TH., lect.4 n.328.
[5] GILBERTUS PORRETANUS, c.1: ML 188,1257.
[6] C.1: ML 42,551.

criaturas, no tenían posibilidad de existir en virtud de un poder creado, pues nada creado es eterno, sino sólo en virtud del poder divino, ya que sólo Dios podía conferirles el ser. Pero, si el dar el ser a las cosas depende de la voluntad de Dios, de ella depende también su conservación en el ser; pues conservarlas no es más que estar dándoles constantemente el ser, por lo cual, si Dios retirase su influjo, todas se reducirían a la nada, como dice San Agustín. Por tanto, así como dependió del poder del Creador que las cosas, antes de que existiesen, vinieran a la existencia, de él depende también que dejen de existir ahora que ya existen; y, por consiguiente, todas las cosas son mudables en virtud del poder de otro, esto es, de Dios, pues El pudo hacerlas salir de la nada al ser y puede reducirlas del ser a la nada.

Si, en cambio, hablamos de inmutabilidad por razón de aptitudes o capacidades de las mismas cosas, también son mudables de alguna manera todas las criaturas. En efecto, hay en las criaturas una doble potencialidad: la activa y la pasiva, entendiendo por potencia pasiva la capacidad que tiene una cosa para alcanzar su perfección, bien sea la perfección del ser o la del fin. Si consideramos la mutabilidad de las cosas por su potencia para el ser, no todas las criaturas son mudables, sino sólo aquellas que en su ser encierran un elemento potencial compatible con su no-ser. Por esto, los cuerpos inferiores son mudables, lo mismo en cuanto a su ser substancial, pues su materia es compatible con la privación de la forma substancial que tienen, que en cuanto a su ser accidental, con tal que la existencia del sujeto tolere la privación de aquel accidente, como, v. gr., el sujeto "hombre" tolera ser "no-blanco", y, por tanto, puede cambiar de blanco a no-blanco. Pero si el accidente es de los que brotan de los principios esenciales, su ausencia sería incompatible con

possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum: sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando, unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV "Super Gen. ad litt." [7]**. Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.**

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas: sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis ipsorum: et quantum ad esse accidentale, si subiectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subiectum, "homo", compatitur secum "non album", et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto: unde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra.—In corporibus vero caelestibus, materia non compatitur secum privationem formae, quia forma perficit totam potentialitatem materiae: et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale; sed secundum esse locale, quia subiectum compatitur secum privationem huius loci vel illius.—Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus: quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse: et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [8]**, quod "substantiae intellectuales creatae mundae sunt a generatione et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales". Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem: et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit** [9]**. Alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca quae prius non attingebant: quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra (q.8 a.2) dictum est.**

[7] C.12: ML 34,305

la conservación del sujeto, y, por tanto, éste no puede cambiar con respecto a tal accidente; así, la nieve, por ejemplo, no puede tornarse negra. Ahora bien, la materia de los cuerpos celestes [17] no sufre la privación de su forma, porque en ellos la forma actualiza toda la potencialidad de la materia, y por esto no pueden sufrir mutación en cuanto a su ser substancial, pero sí en cuanto al ser local, pues la permanencia del sujeto es compatible con la privación de este o aquel lugar.—Respecto a las substancias incorpóreas debido a que son formas subsistentes, y no obstante que tengan con su propio ser la misma relación que la potencia con el acto, no son compatibles con la privación del acto de ser, porque de tal modo va unido el ser a la forma, que nada se destruye o cesa de ser más que perdiendo su forma; y como en la forma no hay potencia para el no ser, síguese que estas substancias son inmutables e invariables en cuanto al ser. Y esto es lo que enseña Dionisio, quien dice que "las substancias intelectuales creadas están exentas de generación y corrupción lo mismo que las incorpóreas e inmateriales". Pero aun les quedan dos clases de mutabilidad. Una, debida a que están en potencia para conseguir su fin, y por esto son mudables en cuanto a la elección entre el bien y el mal, como advierte el Damasceno. Otra en cuanto al lugar, ya que pueden extender su poder limitado a lugares a que antes no alcanzaban, cosa que no se puede decir de Dios, que llena por su infinidad todos los lugares, como queda dicho.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem: vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora caelestia; vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis. Et universaliter omnes creaturae communiter sunt mu-

Por consiguiente, toda criatura es mudable: o en cuanto a su ser substancial, como los cuerpos corruptibles; o sólo en cuanto a su ser local, como los cuerpos celestes; o bien en cuanto al orden que dice a su fin y a la aplicación de su poder operativo a diversas cosas, como los ángeles. Son, además, mudables en general con respecto

[8] § 1: MG 3,693: S.Th., lect.1.
[9] *De fide orth.* l.2 c.3: MG 94,868.

al Creador, en cuyo poder está el ser y el no ser de todas sin excepción. Pero como no es posible que Dios se mude de ninguna de estas maneras, lo propio de El es ser inmutable.

Soluciones. 1. La objeción se refiere a las cosas mudables en cuanto a su ser substancial o accidental, y de tales cambios han tratado los filósofos.

2. Los ángeles buenos tienen, además de la inmutabilidad en el ser, que les corresponde por naturaleza, la inmutabilidad en la elección, recibida del poder divino; pero conservan la mutabilidad en cuanto al lugar.

3. Se dice que las formas son invariables, porque no pueden ser sujeto de variación, y, sin embargo, están sujetas a variación en cuanto el sujeto varía en virtud de ellas; por donde se ve que, según lo que sean, así varían, pues no son seres porque sean ellas el sujeto que existe, sino porque, debido a ellas, es cosa el sujeto en que están.

tabiles secundum potentiam Creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale: de tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum quod angeli boni, supra immutabilitatem essendi, quae competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute: tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum quod formae dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis: subiiciuntur tamen variationi inquantum subiectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur: non enim dicuntur entia quasi sint subiectum essendi, sed quia eis aliquid est.

INTRODUCCION A LA CUESTION 10

DE LA ETERNIDAD DE DIOS

Acerca de la eternidad (q.10) considera tres puntos: *a*) la eternidad de Dios (a.1-3); *b*) comparación entre el tiempo y la eternidad (a.4); *c*) la eviternidad (a.5-6).

Como se ve, el Angélico Doctor, después de haber expuesto la eternidad de Dios, se detiene a examinar las otras dos medidas de duración, que son participaciones de la misma eternidad, más o menos imperfectas.

Analiza primero la noción de tiempo y luego la de eviternidad; porque ésta es un término medio entre la eternidad y el tiempo, y, por lo mismo, participa de una y otra. Por eso su estudio supone conocidas las otras dos medidas, *superior* e *inferior*.

En lo que toca a la eternidad de Dios, después de haber expuesto el concepto de eternidad en general (a.2), formula las dos preguntas de siempre: si Dios es eterno (a.2) y si el ser eterno es privativo de Dios (a.3). Por lo que respecta a la eviternidad, sólo examina dos puntos: cuál es la diferencia esencial entre la eviternidad, de una parte, y el tiempo y la eternidad, de otra (a.5); si el evo es uno o son varios (a.6).

I. Enseñanza de la divina revelación

1.º *Doctrina de la Sagrada Escritura.*—"Antes que los montes fuesen y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres Tú, desde la eternidad hasta la eternidad" (Ps. 90,2).

"Los mudarás, como se muda un amito, pero tú siempre el mismo, y tus días no tendrán fin" (Ps. 102,28).

"El (Dios) ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad: nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie" (Eccl. 41,21-22).

"Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era, el que viene, el Todopoderoso" (Apoc. 1,8).

"Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén" (1 Tim. 1,17).

2.º *Doctrina de la Iglesia.*—Se encuentra claramente enseñada en el IV Concilio de Letrán (D 428), en el II de Lyon (D 703) y en el Vaticano (D 1782).

II. La exposición teológica de Santo Tomás

a) *Sólo Dios es eterno.*—La duración de un ser absolutamente inmutable ha de ser, por necesidad, simultánea e infinita.

Ha de ser uniforme y sin variación, porque ésta no puede tener lugar en un ser absolutamente inmutable.

Ha de ser también simultánea, sin sucesión, porque la sucesión supone variación y se funda en ella. Efectivamente, la sucesión supone una cosa que viene después de otra, una manera de ser o estar que reemplaza a otra manera de estar o de ser.

Ha de ser, finalmente, infinita, porque es duración de un ser que no tiene, ni puede tener, principio ni fin. Una duración infinita, uniforme y simultánea es la eternidad. Luego Dios es eterno (a.1-2).

Y nada, fuera de Dios, puede ser eterno, porque—como ya hemos visto—todo ser creado lleva en su seno la posibilidad de la mutación y del cambio (a.3).

b) *Eternidad, tiempo y evo.*—La eternidad, el tiempo y el evo convienen en ser duración en el ser. La duración del ser ha de ser exactamente proporcionada al ser que dura. Habrá, pues, tantos géneros de duraciones cuantos sean los géneros de seres que duran, y cada uno de los géneros de duración tendrá aquellas notas propias y peculiares que entraña el género de ser a que corresponde.

Ahora bien, hay tres géneros diversos de seres. En la cima de todos los seres, se encuentra el ser divino, que es absolutamente inmutable, lo mismo en el orden substancial que en el accidental. La duración de este ser es infinita, uniforme y simultánea: es la *eternidad*.

En el ínfimo peldaño de la escala de los seres están las substancias corpóreas, compuestas de materia y forma, las cuales son enteramente mudables en el orden substancial (corrupción, generación) y en el orden accidental (movimiento local, alteración, aumento). Su duración es esencialmente multiforme y sucesiva: es el *tiempo*.

Ocupan un lugar medio en la escala de los seres las substancias inmateriales, o ángeles, los cuales son inmutables en el orden substancial (substancias incorruptibles e inmortales), pero mudables en el accidental (pensamiento, afecto, operación). Su duración propia es uniforme y simultánea, aunque acompañada de variación en el orden accidental del mismo ser: es *eviternidad o el evo*.

Según esto, la diferencia esencial entre las tres duraciones está en que la eternidad es una duración totalmente uniforme y simultánea; la eviternidad es en sí misma uniforme y simultánea, pero acompañada de otra duración multiforme y sucesiva en el orden accidental del mismo ser; y el tiempo es una duración en sí misma esencialmente multiforme y sucesiva.

Que la eviternidad o el tiempo tengan o dejen de tener principio o término en la duración, es una diferencia accidental, cuyo defecto o negación no influye en la distinción esencial de estas tres duraciones. En efecto: aun suponiendo que la eviternidad y el tiempo fueran duraciones infinitas, sin principio ni fin, se distinguirían esencialmente de la eternidad y entre sí (a.4-5).

CUESTION 10

(In sex articulos divisa)

De Dei aeternitate

De la eternidad de Dios

Deinde quaeritur de aeternitate. Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: quid sit aeternitas.
Secundo: utrum Deus sit aeternus.
Tertio: utrum esse aeternum sit proprium Dei.
Quarto: utrum aeternitas differat a tempore.
Quinto: de differentia aevi et temporis.
Sexto: utrum sit unum aevum tantum, sicut est unum tempus et una aeternitas.

Debemos tratar ahora de la eternidad, y en esta materia se han de esclarecer seis puntos.

Primero: qué cosa sea la eternidad.
Segundo: si Dios es eterno.
Tercero: si ser eterno es propio de Dios.
Cuarto: si la eternidad difiere del tiempo.
Quinto: de la diferencia entre el evo y el tiempo.
Sexto: si no hay más que un evo, como hay un solo tiempo y una sola eternidad.

ARTICULO 1

Utrum convenienter definiatur aeternitas, quod est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio [a]

Si está bien definida la eternidad diciendo que es la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio aeternitatis, quam Boetius ponit V "De consolatione" [1], **dicens quod "aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio".**

1. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia: quod aeternitati non competit. Ergo in definitione ae-

Dificultades. No parece aceptable la definición de eternidad que trae Boecio, al decir que eternidad es "la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable".

1. Porque interminable es término negativo, y la negación, que sólo entra en el concepto de los seres deficientes, no es aplicable a la eternidad.

[a] *Sent.* 1 d.8 q.2 a.1; *De causis* lect.2.

[1] Prosa 6: ML 63,858.

Por tanto, en su definición no debe figurar la palabra "interminable".

2. Eternidad significa una determinada duración. La duración más afecta al ser que a la vida, y, por tanto, en la definición de eternidad, en lugar del término "vida", debió ponerse el de "ser".

3. Se llama todo a lo que tiene partes, cosa que no compete a la eternidad, porque es simple. Luego es impropia la palabra "todo".

4. Ni muchos días ni muchos tiempos pueden existir simultáneamente. Pero en la Escritura se habla en plural de días y de tiempos de la eternidad, y así, en Miqueas se dice: "Su origen se remonta al principio, a los días de la eternidad"; y en la Epístola a los Romanos: "Según la revelación del misterio, callado desde los tiempos de la eternidad." Por tanto, la eternidad no "existe toda a la vez".

5. Todo es lo mismo que perfecto. Si, pues, la eternidad es "toda", fué superfluo añadir "perfecta".

6. La posesión nada tiene que ver con la duración. Si, pues, la eternidad es una cierta duración, síguese que no es "posesión".

Respuesta. Sin embargo, como nosotros, para conocer lo simple, necesitamos partir de lo compuesto, así también al concepto de eternidad llegamos por el de tiempo, que no es otra cosa que "el número del movimiento según el antes y el después". En efecto, como en todo movimiento hay sucesión y una de sus partes viene después de otra, por el hecho de contar el antes y el después del movimiento, adquirimos la noción del tiempo, que no es más que lo anterior y posterior en el movimiento, y, en cambio, no es posible distinguir un antes y un después en lo que no tiene movimiento y permanece siempre en el mismo ser. Por consiguiente, así como el concepto de tiempo consiste en enumerar el antes y el después del movimiento, el de eternidad proviene

ternitatis non debet poni "interminabile".

2. Praeterea, aeternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aeternitatis "vita", sed magis "esse".

3. Praeterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem aeternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur "tota".

4. Praeterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in aeternitate pluraliter dicuntur dies et tempora: dicitur enim Micheae 5,2: "egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis"; et ad Rom. 16,25: "secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti". Ergo aeternitas non est "tota simul".

5. Praeterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit "tota", superflue additur quod sit "perfecta".

6. Praeterea, possessio ad durationem non pertinet. Aeternitas autem quaedam duratio est. Ergo aeternitas non est "possessio".

Respondeo dicendum quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam "numerus motus secundum prius et posterius". Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius

quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis.

Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV "Physic"[2]: et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut "terminus" ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est "cuius pars non est". Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum: sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens: et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse: unde et tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur "tota", non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum quod, sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas, tota simul existens, nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare: sci-

de concebir la uniformidad de lo que en absoluto está exento de movimiento.

Además, el tiempo sólo mide lo que en el tiempo tiene principio y fin, como dice Aristóteles en la "Física", porque en todo lo que se mueve hay que tomar algún principio y algún fin, y, en cambio, en lo totalmente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin.

Por consiguiente, formamos concepto de la eternidad por dos cosas: Primera, porque lo eterno es "interminable", esto es, no tiene principio ni fin (pues el "término" afecta a ambos extremos). Segunda, porque en la eternidad no hay sucesión, ya que toda ella existe a la vez.

Soluciones: 1. Lo simple se acostumbra a definir en forma negativa, y así, por ejemplo, decimos que punto es "lo que no tiene partes"; pero no porque la negación forme parte de su esencia, sino porque nuestro entendimiento, que ante todo entiende lo compuesto, no puede llegar al conocimiento de lo simple más que eliminando la composición.

2. Lo que en verdad es eterno, no solamente tiene ser, sino también vida; y el vivir, de algún modo, se extiende a la operación, cosa que no sucede al ser. Por tanto, la amplitud o prolongamiento de la duración más bien parece que se ha de tomar de la operación que del ser, y sin duda por esto se define el tiempo como número del movimiento.

3. Se llama "toda" a la eternidad, no porque tenga partes, sino porque nada le falta.

4. Lo mismo que la Escritura aplica metafóricamente a Dios, que es incorpóreo, nombres de seres corporales, así también aplica nombres temporales sucesivos a la eternidad, que existe toda a la vez.

5. Dos cosas hay que distinguir en el tiempo: el tiempo mismo, que es

[2] C.12 n.13 (BK 221b28): S.TH., lect.20 n.6.

sucesivo, y el "ahora" del tiempo, que es imperfecto. Pues bien, para eliminar el tiempo, se dice que es toda a la vez, y para excluir el ahora del tiempo, que es "perfecta".

6. Se posee aquello que se tiene de modo seguro y estable, y por esto, para designar la inmutabilidad e indeficiencia de la eternidad empleó Boecio el término de "posesión".

licet ipsum tempus, quod est successivum; et "nunc" temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo "tota simul", ad removendum tempus: et "perfecta", ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine "possessionis".

ARTICULO 2

Utrum Deus sit aeternus [a]

Si Dios es eterno

Dificultades. Parece que Dios no es eterno.

1. Porque nada producido se puede atribuir a Dios, y la eternidad es producida, pues dice Boecio que "el ahora que fluye hace el tiempo, y el ahora permanente hace a la eternidad", y San Agustín dice que "Dios es autor de la eternidad". Por tanto, Dios no es eterno.

2. No se mide por la eternidad lo que existía antes y sigue existiendo después de ella. Pues Dios existía antes de la eternidad, como se lee en el libro "De Causis", y también después, ya que en el Exodo se dice que "el Señor reinará por toda la eternidad y más allá". Luego ser eterno no conviene a Dios.

3. La eternidad es una determinada medida. Mas, como a Dios no le compete ser medido, síguese que tampoco le conviene ser eterno.

4. En la eternidad no hay presente, pasado ni futuro, ya que, como hemos dicho, existe toda a la vez. Pero la Es-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit aeternus.

1. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed aeternitas est aliquid factum: dicit enim Boetius [3] quod "nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem"; et Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [4], quod "Deus est auctor aeternitatis". Ergo Deus non est aeternus.

2. Praeterea, quod est ante aeternitatem et post aeternitatem, non mensuratur aeternitate. Sed Deus est ante aeternitatem, ut dicitur in libro "De causis" [5]: et post aeternitatem; dicitur enim Ex. 15,18, quod "Dominus regnabit in aeternum et ultra". Ergo esse aeternum non convenit Deo.

3. Praeterea, aeternitas mensura quaedam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse aeternum.

4. Praeterea, in aeternitate non est praesens, praeteritum vel futurum, cum sit tota simul, ut

[a] *Sent.* 1 d.19 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1,15; *De pot.* q.3 a.17 ad 23; *Compend. Theol.* c.5.8

[3] *De Trin.* c.4: ML 64,1253.
[4] Q.23: ML 40,16.
[5] § 2: S.TH., lect.2.

dictum est (a.1). Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba praesentis temporis, praeteriti vel futuri. Ergo Deus non est aeternus.

Sed contra est quod dicit Athanasius [6]: "Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus".

Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis (a.1) patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas: cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme: unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.

Ad primum ergo dicendum quod "nunc stans" dicitur facere aeternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis, inquantum apprehendimus nunc stans.—Quod autem dicit Augustinus, quod "Deus est auctor aeternitatis", intelligitur de aeternitate participata; eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio "ad secundum". Nam Deus dicitur esse ante aeternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur, quod "intelligentia parificatur aeternitati". — Quod autem dicitur in Exodo, "Dominus regnabit in aeternum et ultra", sciendum quod aeternum accipitur ibi pro "saeculo", sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra aeternum, quia durat ultra quodcumque saeculum, idest ultra quamcumque durationem datam: nihil est enim aliud

critura aplica a Dios verbos de tiempo presente, pasado y futuro. Por consiguiente, Dios no es eterno.

Por otra parte, dice San Atanasio: "Eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo."

Respuesta. Según hemos visto, el concepto de eternidad se deriva del de inmutabilidad—como el de tiempo del de movimiento—, y puesto que Dios es lo más inmutable, a El compete ser eterno en grado máximo. Y no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad; y, en cambio, ninguna otra cosa es su propia duración, porque ninguna es su ser. Pero Dios es su ser uniforme, por lo cual, lo mismo que es su esencia, es también su eternidad.

Soluciones. 1. Al "ahora permanente" se le llama productor de la eternidad por exigencia de nuestro modo de conocer, pues lo mismo que nuestra noción del tiempo está causada por la percepción del fluir del ahora, la de eternidad lo está por la idea del ahora permanente.—El texto de San Agustín, "Dios es autor de la eternidad", se entiende de una eternidad participada, pues Dios comunicó a algunos su eternidad, al modo como les comunicó su inmutabilidad.

2. De aquí se deduce también la respuesta a lo segundo; pues, al decir que Dios existe antes de la eternidad, se trata de la eternidad participada en las criaturas inmateriales, y por esto se lee allí mismo que el ser intelectual se equipara a la eternidad.—Respecto al texto del Exodo, "el Señor reinará por toda la eternidad y más", adviértase que allí la palabra eternidad equivale a siglo, como dice otra versión. Se dice, pues, que reinará más allá de la eternidad, porque su reino se extiende más que cualquier siglo,

[6] In symbolo *Quicumque:* MG 28,1581.

esto es, más que cualquiera duración determinada; pues siglo no es más que el período de duración de una cosa cualquiera, como dice Aristóteles. Es también correcto decir que Dios reinará más allá de la eternidad, porque, aun en la hipótesis de que alguna otra cosa haya existido y existiese para siempre (como, en opinión de algunos filósofos, el movimiento del cielo), Dios, sin embargo, reinaría más allá, por cuanto su reino existe todo a la vez.

3. La eternidad no es otra cosa que el mismo Dios. Por consiguiente, no se dice de El que sea eterno como si de algún modo fuese medido, pues el concepto de medida solamente interviene aquí debido a nuestro modo de conocer.

4. Si a Dios se aplican verbos en distintos tiempos, es porque la eternidad incluye todos los tiempos, y no porque Dios sufra mudanzas de presente, de pasado o de futuro.

saeculum quam periodus cuiuslibet rei, ut dicitur in libro I "De caelo" [7]**. — Vel dicitur etiam ultra aeternum regnare, quia, si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus caeli secundum quosdam philosophos), tamen Deus ultra regnat, inquantum eius regnum est totum simul.**

Ad tertium dicendum quod aeternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus: sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius aeternitas omnia tempora includit: non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum.

ARTICULO 3

Utrum esse aeternum sit proprium Dei [8]

Si ser eterno es propio de Dios

Dificultades. Parece que ser eterno no es propio solamente de Dios.

1. Porque en el profeta Daniel se dice que "los que instruyen a la muchedumbre en la justicia, serán como estrellas en perpetuas eternidades". Pero como no habría muchas eternidades si únicamente Dios fuese eterno, síguese que no sólo Dios es eterno.

2. En el Evangelio se lee: "Id, malditos, al fuego eterno". Luego no sólo Dios es eterno.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse aeternum non sit soli Deo proprium.

1. Dicitur enim Danielis 12,3, quod "qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates". Non autem essent plures aeternitates, si solus Deus esset aeternus. Non igitur solus Deus est aeternus.

2. Praeterea, Mt. 25,41, dicitur: "Ite, maledicti, in ignem aeternum". Non igitur solus Deus est aeternus.

[8] *Sent.* I d.8 q.2 a.2; 4 d.49 q.1 a.2 q.3; *De div. nom.* c.10 lect.3; *Quodl.* X q.2; *De causis* lect.2.

[7] C.9 n.10 (BK 279a23): S.TH., lect.21 n.9.

3. Praeterea, omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativae. Ergo non solus Deus est aeternus.

Sed contra est quod dicit Hieronymus, ad Marcellam [8]**: "Deus solus est qui exordium non habet". Quidquid autem exordium habet, non est aeternum. Solus ergo Deus est aeternus.**

Respondeo dicendum quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis (a.1) patet: solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius (q.9 a.2) ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant.

Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt: et secundum hoc dicitur Eccle. 1,4, de terra, quod "in aeternum stat". Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint: sicut in Psalmo 75,5 dicuntur "montes aeterni"; et Deut. 33,15 etiam dicitur: "de pomis collium aeternorum". Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur: quia quantum ad illam visionem Verbi, non sunt in sanctis "volubiles cogitationes", ut dicit Augustinus, XV "De Trin." [9] **Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Io. 17,3: "haec est vita aeterna, ut cognoscant", etc.**

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur multae aeternitates, secundum quod sunt multi partici-

3. Todo lo que es necesario es eterno, y cosas necesarias hay muchas; v. gr., todos los principios de demostración y todas las proposiciones demostrativas. Por consiguiente, no es Dios lo único eterno.

Por otra parte, dice San Jerónimo: "Dios es el único que no tiene principio." Pues si lo que tiene principio no es eterno, síguese que sólo Dios es eterno.

Respuesta. Unicamente en Dios hay eternidad en sentido propio y riguroso, porque, conforme hemos visto, la eternidad sigue a la inmutabilidad, y sólo Dios es absolutamente inmutable, según hemos demostrado. — Sin embargo, en la medida en que los seres obtienen de Dios la inmutabilidad, así participan de su eternidad.

Hay seres que obtienen de Dios la inmutabilidad, en cuanto al hecho de que nunca dejarán de existir, y en este sentido dice de la tierra el Eclesiástico que "permanece eternamente". Otros hay que, por su mucha duración, son calificados en la Escritura de eternos, aunque sean corruptibles; y así, en un salmo se habla de "montes eternos", y en el Deuteronomio, "de los collados eternos". Hay otros que participan en mayor grado del concepto de eternidad, pues son inmutables en cuanto al ser y, además, en cuanto a la operación, como sucede a los ángeles y bienaventurados, que gozan del Verbo, ya que en cuanto a la visión del Verbo no hay en los santos "pensamientos volubles", como dice San Agustín; y por esto se dice de los que ven a Dios que tienen la vida eterna, según aquello del evangelista San Juan: "Esta es la vida eterna: que te conozcan", etc.

Soluciones. 1. Respondo, pues, a la primera dificultad, que se habla de muchas eternidades, porque son mu-

[8] *Ad Damasum* epist.15: ML 22,357.
[9] C.16: ML 42,1079.

chos los que por la contemplación de Dios, participan de la eternidad.

2. Se llama eterno el fuego del infierno por la sola razón de que no acaba nunca. No obstante lo cual, hay cambios en las penas de los condenados, pues, como se dice en el libro de Job, "de un calor intolerable pasarán a aguas de nieve", por lo cual no hay en el infierno verdadera eternidad, sino más bien tiempo, según las palabras del Salmo: "Su tiempo durará por los siglos."

3. El término "necesario" significa un modo de la verdad, y la verdad, según el Filósofo, está en el entendimiento. Por consiguiente, lo verdadero y necesario es eterno, porque está en el único entendimiento eterno, que es el divino; de lo cual no se sigue que haya cosa alguna eterna fuera de Dios.

pantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum quod ignis inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Iob 24,19: "ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium". Unde in inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus; secundum illud Psalmi 80,16: "erit tempus eorum in saecula".

Ad tertium dicendum quod "necessarium" significat quendam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum, VI "Metaphys." [10], est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum.

ARTICULO 4

Utrum aeternitas differat a tempore [a]

Si la eternidad difiere del tiempo

Dificultades. Parece que la eternidad no es cosa distinta del tiempo.

1. Porque no es posible que existan simultáneamente dos medidas de duración más que cuando una forma parte de la otra, y por esto no existen simultáneamente dos días ni dos horas, sino el día y la hora, porque la hora es parte del día. Pero el tiempo y la eternidad coexisten, y uno y otro son cierta medida de duración. Si, pues, la eternidad no es parte del tiempo, porque lo incluye y desborda, parece que el tiempo debe ser parte de la eternidad, y no cosa distinta de ella.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore.

1. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius: non enim sunt simul duo dies vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas et tempus sunt simul: quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate.

[a] Infra a.5; *Sent.* 1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2 a.1; *De div. nom.* c.10 lect.3; *De pot.* q.3 a.14 ad 10.18.

[10] V c.4 n.1 (BK 1027b27): S.TH., lect.4 n. 1230-32.

2. Praeterea, secundum Philosophum in IV "Physic." [11], "nunc" temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeternitas est "nunc" temporis. Sed "nunc" temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

3. Praeterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV "Physic." [12] ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed aeternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo aeternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est aeternitas, vel aliquid aeternitatis.

Sed contra est quod aeternitas est tota simul: in tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et aeternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum, qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro "De consolat." [13], ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.

2. Según el Filósofo, el "ahora" del tiempo permanece invariable mientras éste dura. Pues permanecer invariablemente idéntico durante todo el transcurso del tiempo parece ser lo que constituye el concepto de eternidad. Luego la eternidad es el "ahora" del tiempo. Mas como el ahora del tiempo no es en esencia distinto del tiempo mismo, síguese que tiempo y eternidad no son substancialmente distintos.

3. Si, como dice Aristóteles, la medida del movimiento primero es medida de todos los movimientos, parece que la medida del ser primero debe ser también medida de todo ser. Pues la eternidad es la medida del ser primero, que es el ser divino. Luego será medida de todo ser. Pero, como el ser de las cosas corruptibles se mide por el tiempo, síguese que el tiempo es la eternidad, o siquiera algo de ella.

Por otra parte, la eternidad existe toda simultáneamente, y en el tiempo hay antes y después. Por consiguiente, tiempo y eternidad no son una misma cosa.

Respuesta. Es evidente que el tiempo no se identifica con la eternidad. Mas, en cuanto al fundamento de su diversidad, consiste para algunos en que la eternidad carece de principio y de fin, y el tiempo, en cambio, tiene principio y fin. Pero esta diferencia es accidental y no esencial, porque, aun en la hipótesis de que el tiempo no hubiese tenido principio ni haya de tener fin, como admiten los que tienen por sempiterno el movimiento del cielo, todavía quedaría en pie la diferencia entre tiempo y eternidad, como dice Boecio, debido a que la eternidad existe toda a la vez, cosa que no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente, y el tiempo lo es del movimiento.

[11] C.11 n.8 (BK 219b12); c.13 (BK 222a15); S.TH., lect.18.21.
[12] C.14 n.5 (BK 223b18); S.TH., lect.23 n.11.
[13] V prosa 6: ML 63,858.

No obstante, si aplicamos la antedicha diferencia, no a la medida, sino a lo medido, tiene el argumento alegado su razón de ser, porque, efectivamente, sólo se mide con el tiempo lo que en el tiempo tiene principio y fin, como dice Aristóteles; y, por tanto, en el caso que el movimiento del cielo durase siempre, si bien el tiempo no lo mediría en toda su duración, ya que lo infinito no puede ser medido, sin embargo, mediría cada una de sus rotaciones, pues éstas tienen principio y fin en el tiempo.

Y aun desde el punto de vista de la medida de duración se puede justificar esta diferencia, si principio y fin se consideran en estado potencial, porque aun dado que el tiempo durase siempre, todavía es posible señalar el principio y el fin de algunas de sus partes, como señalamos principio y fin del día o del año, cosa que no sucede en la eternidad.

Sin embargo, estas diferencias presuponen lo que es diferencia por sí misma, o sea, que la eternidad existe toda a la vez, y el tiempo no.

Soluciones. 1. La razón alegada sería aceptable si tiempo y eternidad fuesen medidas del mismo género, cosa evidentemente falsa, como se ve por los seres cuya medida es el tiempo y la eternidad.

2. El "ahora" del tiempo, subjetivamente, es idéntico mientras el tiempo dura, pero es diferente según nuestro modo de verlo. Débese esto a que el tiempo corresponde al movimiento, y el "ahora" del tiempo al móvil, y el móvil es el mismo durante todo el transcurso del tiempo, aunque aparece distinto según se le considere aquí o allí. Pues este alternar de posiciones es el movimiento, así como el continuo deslizarse del "ahora", en cuanto alternado y numerado por la razón, es el tiempo. La eternidad, en cambio, permanece la misma en sí y en el entendimiento, y por esto la eternidad no es lo mismo que el "ahora" del tiempo.

Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem: quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV "Physic." [14]**. Unde si motus caeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore.**

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni: quod non contingit in aeternitate.

Sed tamen istae differentiae consequuntur eam quae est per se et primo, differentiam, per hoc quod aeternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis: quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et aeternitas mensura.

Ad secundum dicendum quod "nunc" temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione: eo quod, sicut tempus respondet motui, ita "nunc" temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius "nunc", secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod "nunc" temporis.

[14] C.12 n.13 (BK 221Ib28): S.TH., lect.20 n.6.

Ad tertium dicendum quod, sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur.

3. La eternidad es la medida propia del ser, como el tiempo lo es del movimiento. Luego cuanto una cosa esté más apartada de la permanencia en el ser y sometida a cambios, tanto estará más alejada de la eternidad y sujeta al tiempo. Por consiguiente, el ser de las cosas corruptible, que es mudable, no se mide por la eternidad, sino por el tiempo. Pero el tiempo no sólo mide lo que actualmente cambia, sino también lo que puede cambiar, por lo cual no sólo mide el movimiento, sino también el reposo, que es el estado de un ser que puede estar en movimiento y no se mueve.

ARTICULO 5

De differentia aevi et temporis [a]

De la diferencia entre el evo y el tiempo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aevum non sit aliud a tempore.

1. Dicit enim Augustinus, VIII "Super Gen. ad litt." [15]**, quod "Deus movet creaturam spiritualem per tempus". Sed aevum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab aevo.**

2. Praeterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius: de ratione vero aeternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est (a.1). Sed aevum non est aeternitas: dicitur enim Eccli. 1,1, quod sapientia aeterna "est ante aevum". Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius: et ita est tempus.

3. Praeterea, si in aevo non est prius et posterius, sequitur quod in aeviternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile aeviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura es-

Dificultades. Parece que el evo no es cosa distinta del tiempo.

1. Dice San Agustín que "Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo". Pero si el evo es, como comúnmente se dice, la medida de las substancias espirituales, síguese que no difiere del tiempo.

2. Según hemos visto, es de esencia del tiempo tener antes y después, y de la eternidad existir todo simultáneamente. Pero el evo no es la eternidad, pues en el Eclesiástico se dice que la sabiduría eterna "es anterior al evo". Por consiguiente, el evo no existe todo a la vez, sino que tiene antes y después, y por esto es tiempo.

3. Si en el evo no hubiese antes ni después, se seguiría que en los seres eviternos, sería lo mismo ser que haber sido y haber de ser. Pero, como es imposible que los seres eviternos no hayan existido, también lo será que

[a] *Sent.* 1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2 a.1; 2 d.2 q.1 a.1; *De pot.* q.3 a.14 ad 18; *Quodl.* X q.2.

[15] C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389.

no hayan de existir en el futuro, y esto es falso, ya que Dios puede reducirlos a la nada.

4. Puesto que la duración de las cosas eviternas que existen no tiene fin, si el evo existiese todo a la vez, síguese que habría algún ser creado actualmente infinito, cosa imposible. Por tanto, el evo no difiere del tiempo.

Por otra parte, dice Boecio: "Tú que mandas salir al tiempo del evo."

Respuesta. El evo difiere del tiempo y de la eternidad como una cosa media entre ambos. En cuanto a la diferencia entre estas tres cosas, hay quienes la hacen consistir en que la eternidad no tiene principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin, y el tiempo tiene principio y fin.—Pero, según hemos dicho, estas diferencias son accidentales, porque lo mismo si suponemos que lo eviterno fué y haya de ser por siempre, según quieren algunos, como en el caso de que alguna vez deje de existir, cosa que Dios puede hacer, todavía se distinguiría el evo del tiempo y de la eternidad.

Hay otros que hacen consistir la diferencia en que la eternidad no tiene antes ni después; el tiempo tiene antes y después con renovación y caducidad, y el evo tiene antes y después sin renovación ni caducidad.—Pero esto es contradictorio, como se ve, sin lugar a duda, si la innovación y la caducidad se refieren a la medida de duración, porque, como el antes y el después de la duración no pueden ser simultáneos, si el evo tiene antes y después, es indispensable que, pasada una parte del evo, la reemplace de nuevo la siguiente, con lo cual habrá innovación en el evo como la hay en el tiempo. Si, en vez de aplicar estas diferencias a la medida, las aplicamos a lo medido, tampoco se obvian los inconvenientes; porque, si las cosas temporales envejecen con el tiempo, es debido a que su ser es mudable, y pre-

se. Quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Praeterea, cum duratio aeviternorum sit infinita ex parte post, si aevum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu: quod est impossibile. Non igitur aevum differt a tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius [16]: "qui tempus ab aevo ire iubes".

Respondeo dicendum quod aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant, dicentes quod aeternitas principio et fine caret; aevum habet principium, sed no finem; tempus autem habet principium et finem.—Sed haec differentia est per accidens, sicut supra (a.4) dictum est: quia si etiam semper aeviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui [17] ponunt; vel etiam si quandoque deficerent, quod Deo possibile esset; adhuc aevum distingueretur ab aeternitate et tempore.

Alii [18] vero assignant differentiam inter haec tria, per hoc quod aeternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; aevum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione.—Sed haec positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possint esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod, priore parte aevi recedente, posterior de novo adveniat: et sic erit innovatio in ipso aevo, sicut in tempore. Si vero referantur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile: et ex transmutabilitate mensurati, est prius et posterius

[16] *De consol.* 3 met.9: ML 69,758.
[17] Cf. q.46 a.1 ad 3 5.
[18] BONAVENT., *In Sent.* 2 d.2 p.1 a.1 q.3.

in mensura, ut patet ex IV "Physic." [19] Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit: et huiusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis: tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabili cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius: aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt: aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum quod creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit quod per tempus mo-

cisamente de la mutabilidad del ser medido proviene el antes y el después de la medida, como se ve en la "Física" de Aristóteles. Por consiguiente, si lo eviterno no es susceptible de innovación ni caducidad, será debido a que su ser es inmutable, por lo cual su medida no tendrá antes ni después.

Por todo lo cual debemos decir que, como la eternidad es la medida del ser permanente, cuanto una cosa se aleja más de la permanencia en el ser, tanto más se aparta de la eternidad. Y hay cosas que de tal manera se alejan de la permanencia, que su ser consiste en la mudanza, o, a lo menos, está sujeto a ella, cual sucede al movimiento y a la naturaleza de las cosas perecederas, y éstas se miden por el tiempo. Hay otras que están menos alejadas de la permanencia en el ser, porque ni su ser consiste en el cambio ni está sujeto a él, aunque tengan anejas a su ser algunas mudanzas, sean éstas actuales o potenciales. Tal sucede a los cuerpos celestes, cuyo ser substancial es inmutable, pero que junto con la inmutabilidad en el ser tienen el poder cambiar de lugar. Algo parecido ocurre a los ángeles, que, no obstante la inmutabilidad de su ser, tienen por naturaleza posibilidad de cambiar en cuanto a la elección, y también de variar de pensamientos, de afectos y, a su modo, de lugares. Estos son, por tanto, los seres que se miden por el evo, que ocupa una posición media entre el tiempo y la eternidad; pues el ser que la eternidad mide, ni es mudable ni tiene aneja mudanza.—Por consiguiente, el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes ni después en sí mismo, pero pueden juntársele, y la eternidad no tiene antes ni después ni es compatible con ellos.

Soluciones. 1. Las criaturas espirituales, en cuanto a los pensamientos y afectos, en los cuales hay duración, se miden por el tiempo, y por esto allí mismo dice San Agustín que

[19] C.12 n.3.10 (BK 220b9; 221a26): S.TH., lect.19 n.4; lect.20 n.4-6.

ser movido en el tiempo es ser movido en los afectos. Pero, en cuanto a su ser natural, se miden por el evo, y en cuanto a la visión beatífica participan de la eternidad.

2. Aunque el evo existe todo a la vez, no por ello es la eternidad, porque es compatible con el antes y el después.

3. En el ser del ángel, considerado en sí mismo, no hay diferencia entre presente, pasado y futuro, y sólo la hay en razón de los cambios anejos a él; y el es, fué y será, que empleamos al hablar del ángel, sólo difieren en nuestro entendimiento, que concibe su ser por comparación con las diversas partes del tiempo. Sin embargo, cuando decimos que el ángel es o fué, suponemos algo cuyo contrario no está sujeto a la omnipotencia divina; y, en cambio, al decir que será, nada suponemos. En efecto, como el ser y el no ser del ángel dependen de la omnipotencia divina, puede Dios en absoluto hacer que el ángel no exista en lo futuro, pero no puede hacer que no exista mientras existe, o que no haya existido después que existió.

4. La duración del evo es infinita, porque no está limitada por el tiempo. Por lo demás, no hay inconveniente en que exista una criatura infinita en cuanto no está limitada por otra cosa.

veri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem.

Ad secundum dicendum quod aevum est totum simul: non tamen est aeternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum quod in ipso esse angeli in se considerato, non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur divinae potentiae: cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde, cum esse et non esse angeli subsit divinae potentiae, absolute considerando, potest Deus facere quod esse angeli non sit futurum: tamen non potest facere quod non sit dum est, vel quod non fuerit postquam fuit.

Ad quartum dicendum quod duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

ARTICULO 6

Utrum sit unum aevum tantum [a]

Si hay un solo evo

Dificultades. No parece que haya un solo evo.

1. En los apócrifos de Esdras se dice: "La majestad y el poder de los evos está en ti, Señor."

2. Los seres de diversos géneros tienen distintas medidas. Pero entre las

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum unum aevum.

1. Dicitur enim in apocryphis Esdrae [III Esdrae 4,40]: "maiestas et potestas aevorum est apud te, Domine".

2. Praeterea, diversorum generum diversae sunt mensurae.

[a] *Sent.* 2 d.2 q.1 a.2; *Quodl.* V q.4; op.36 *De instant.* c.3.

Sed quaedam aeviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora caelestia: quaedam vero sunt spirituales substantiae, scilicet angeli. Non ergo est unum aevum tantum.

3. Praeterea, cum aevum sit nomen durationis, quorum est unum aevum, est una duratio. Sed non omnium aeviternorum est una duratio: quia quaedam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum aevum tantum.

4. Praeterea, ea quae non dependent ab invicem, non videntum habere unam mensuram durationis, propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed aeviterna non dependent ab invicem: quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum aevum tantum.

Sed contra, aevum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad aeternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis aevum.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio: quidam [20] enim dicunt quod est unum aevum tantum; quidam [21] quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis: in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam [22] esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum: cum tempus sit numerus, secundum Philosophum [23].—Sed hoc non sufficit: quia tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens: alioquin non esset continuus; quia decem ulnae panni

cosas eviternas, unas son del género corporal, como los cuerpos celestes, y otras substancias espirituales, como los ángeles. Por consiguiente, no hay un evo solo.

3. Como el evo es una duración, las cosas que tengan el mismo evo tendrán la misma duración, y, sin embargo no es la misma la de todos los seres eviternos, pues unos empiezan a existir después de otros, como se comprueba, sobre todo, en las almas humanas. Por tanto, no hay un solo evo.

4. No parece que tengan la misma medida de duración las cosas que no dependen unas de otras, pues la razón de que todos los seres temporales tengan, al parecer, el mismo tiempo, es porque el primer movimiento, que es lo primero que el tiempo mide, de algún modo es causa de todos los demás. Pero como los seres eviternos no dependen entre sí, pues un ángel no es causa de otro, síguese que no hay un evo solamente.

Por otra parte, el evo es más simple que el tiempo y más cercano de la eternidad. Pues, si tiempo no hay más que uno, con mucha mayor razón habrá un solo evo.

Respuesta. Acerca de esto corren dos opiniones, pues unos dicen que hay un solo evo, y otros que hay muchos. Cuál de las dos sea la más aceptable se ha de averiguar por la causa de la unidad del tiempo, ya que por lo corporal llegamos al conocimiento de lo espiritual.

Dicen algunos que las cosas corpóreas tienen un mismo tiempo, porque uno mismo es el número de todo lo que se enumera, y, según el Filósofo, el tiempo es número.—Pero esto no es suficiente, porque el tiempo no es el número en cuanto abstracto e independiente de lo que se numera, sino en cuanto existente en lo numerado, condición indispensable para que sea

[20] ALEX. HALENS., *Summa Theol.* p.1 n.66.
[21] BONAVENT., *In Sent.* 4 d.2 p.1 a.1 q.2.
[22] Cf. AVERROEM, *In Phys.* 4 comm.132; S.TH., *In Sent.* 2 d.2 q.1 a.2.
[23] *Phys.* 4 c.11 n.5 (BK 219b1): S.TH., lect.17 n.10.

continuo, por lo cual diez brazas, v. gr., de paño, tienen continuidad, no por el número, sino por el paño. Por consiguiente, el número que hay en las cosas numeradas no es el mismo para todas, sino distinto en las que son diversas.

En vista de esto, señalan otros como causa de la unidad del tiempo la unidad de la eternidad, que es el principio de toda duración, y de este modo todas las duraciones tienen unidad, en razón de ser principio, aunque, debido a la diversidad de lo que recibe duración por influjo del primer principio, sean múltiples. Otros, por fin, creen que la unidad del tiempo proviene de la materia prima, que es el primer sujeto del movimiento medido por el tiempo.—Pero ninguna de estas explicaciones parece suficiente, porque los seres cuya unidad depende de su sujeto o de su principio, máxime si éste es remoto, no son del todo unos, sino sólo en algún aspecto.

Por consiguiente, la razón de la unidad del tiempo es la unidad del primer movimiento, por el cual, en virtud de que es simplicísimo, se miden todos los otros, como dice Aristóteles. Así, pues, el tiempo se compara con aquel movimieno, no sólo como la medida con lo medido, sino también como el accidente con el sujeto, y por esto recibe de él la unidad. En cambio, con los demás movimientos se relaciona solamente como la medida con lo medido, y, por tanto, no se multiplica al multiplicarse éstos, por que una medida independiente de lo medido sirve para medir muchas cosas.

Esto supuesto, nótese que acerca de las substancias espirituales hubo dos opiniones. Algunos, como Orígenes, pensaron que todas, o a lo menos muchas de ellas, según creyeron otros, fueron creadas por Dios en cierta igualdad. En cambio, otros opinaron que todas ellas procedieron de Dios con un determinado orden y gradación, y esto parece ser lo que piensa

continuitatem habent, non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum.

Unde alii (nt. 20) assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis, quae est principium omnis durationis. Et sic, omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium: sunt vero multae si consideretur diversitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero (nt. 21) assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae quae est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus.—Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea quae sunt unum principio vel subiecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid.

Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X "Metaphys."[24] Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur: quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam aequalitate, ut Origenes dixit[25]; vel etiam multae earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiae spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine. Et hoc videtur sentire

[24] IX c.1 n.10 (BK 1053a2): S.TH., lect.3 n.1947-49.
[25] *Peri Archon* I,8: MG 11,176; cf. q.50 a.4.

Dionysius, qui dicit, cap. 10[26] "Cael. hier.", quod inter substantias spirituales sunt primae, mediae et ultimae, etiam in uno ordine angelorum. Secundum igitur primam opinionem, necesse est dicere quod sunt plura aeva, secundum quod sunt plura aeviterna prima aequalia. Secundum autem secundam opinionem, oportet dicere quod sit unum aevum tantum: quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X "Metaphys."[27], oportet quod esse omnium aeviternorum mensuretur esse primi aeviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra (q.47 a.2; q.50 a.4) ostendetur, concedimus ad praesens unum esse aevum tantum.

Ad primum ergo dicendum quod aevum aliquando accipitur pro "saeculo", quod est periodus durationis alicuius rei: et sic dicuntur multa aeva, sicut multa saecula.

Ad secundum dicendum quod, licet corpora caelestia et spiritualia differant in genere naturae, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur aevo.

Ad tertium dicendum quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia aeviterna habent unum aevum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum sed quod sit simplicius.

Dionisio, pues dice que entre las substancias espirituales las hay primeras, intermedias y últimas, incluso en un mismo orden angélico. Así, pues, según la primera opinión, es preciso decir que hay muchos evos, porque hay muchos seres eviternos primeros, puesto que son iguales. En cambio, conforme a la segunda, hay un solo evo, porque si, como dice Aristóteles, cada cosa se mide por lo más simple en su género, el ser de todas las cosas eviternas se medirá por el del primer eviterno, que tanto más simple es cuando con mayor razón sea el primero. Pues como, según adelante veremos, la más aceptable de estas opiniones es la segunda, nos atenemos por ahora a que hay un solo evo.

Soluciones. 1. Algunas veces la palabra evo se toma como siglo, o período de duración de un ser, y por esto se habla de muchos evos en el sentido de muchos siglos.

2. Si bien los cuerpos celestes difieren de los seres espirituales en que sus naturalezas son de distinto género, convienen, sin embargo, en que su ser es más inmutable, y por esto se miden por el evo.

3. Tampoco las cosas temporales empiezan todas a la vez, y, sin embargo, hay un solo tiempo para todas ellas, por venir esta unidad del primer ser que el tiempo mide. Pues del mismo modo, todos los seres eviternos tienen, a causa del primero, el mismo evo, aunque no todos empiecen a la vez.

4. Para que varias cosas se midan por una determinada, no se requiere que ésta sea causa de todas las otras, sino que sea más simple.

[26] § 3: MG 3,273: Vide etiam c.4: MG 3,181.
[27] IX c.1 n.9 (BK 1052b33): S.TH., lect.2 n.1944-46.

Ahora bien, el Ser Infinito, o la Plenitud de Ser, no puede ser más que uno y único.

Plenitud de ser es la comprehensión de todo cuanto tiene o puede tener razón de ser. Dos seres infinitos o dos plenitudes de ser no pueden distinguirse en nada, porque los dos han de comprender exactamente lo mismo. Si una comprendiera algo de que careciera la otra ésta ya no sería plenitud de ser.

Si ninguna de las dos puede comprender algo distinto de la otra, coinciden absolutamente en todo y no hay lugar a distinción. Luego sólo puede haber una Plenitud de Ser, un solo Auto-Ser, un Ser Infinito: sólo puede haber un solo Dios verdadero.

He aquí el camino por el que Platón se remontó al conocimiento de la unidad de Dios. El *Concilio Vaticano* ha definido que la razón humana puede naturalmente demostrar la unidad de Dios: "Si alguno dijere que por la luz natural de la humana razón no se puede conocer con certeza, por medio de las cosas creadas, al Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, sea anatema" (D 1806).

CUESTION 11

(In quatuor articulos divisa)

De unitate Dei

De la unidad de Dios

Después de lo tratado, debemos estudiar lo referente a la unidad divina, acerca de la cual hay que averiguar cuatro cosas.

Primera: si ser uno añade algo al ser.

Segunda: si entre uno y muchos hay oposición.

Tercera: si Dios es uno.

Cuarta: si es uno en sumo grado.

Post praemissa, considerandum est de divina unitate. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unum addat aliquid supra ens.

Secundo: utrum opponantur unum et multa.

Tertio: utrum Deus sit unus.

Quarto: utrum sit maxime unus.

ARTICULO 1

Utrum unum addat aliquid supra ens [a]

Si ser uno añade algo al ser

Dificultades. Parece que ser uno añade algo al ser.

1. Porque todo lo que pertenece a un género cualquiera, proviene de

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unum addat aliquid supra ens.

1. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Praeterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Praeterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere "unum" et "ens". Sed nugatorie dicitur "ens, ens". Ergo nugatio esse dicere "ens unum", quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius, ult. cap. "De div. nom." [1]: "nihil est existentium non participans uno": quod non esset, si unum adderet supra ens quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis: unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum quod quidam, putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato [2], videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed sig-

[a] Infra q.30 a.3; *Sent.* 1 d.19 q.4 a.1 ad 2; d.24 a.3; *De pot.* q.9 a.7; *Quodl.* X q.1 a.1; *Metaphys.* 4 lect.2; 10 lect.3.

[1] § 2: MG 3,980; S.TH., lect.2.

[2] Vide ARISTOTELEM, *Metaphys.* 1 c.8 (BK 989-990): S.TH., lect.13 n.202; *De caelo et mundo* c.1: S.TH., lect.4; ALBERT. MAGN., *In Metaph.* 1 t.4 c.13.

añadir algo al ser, que se extiende a todos los géneros. Pues la unidad pertenece a un género determinado, porque es principio del número, que a su vez es una especie de la cantidad. Por tanto, añade algo al ser.

2. Lo que divide una cosa común o muchas tiene calidad de añadido a ella. Pero el ser se divide en uno y muchos. Luego el uno añade algo al ser.

3. Si ser uno no añade nada al ser, lo mismo es decir "uno" que "ser". Pero si decir "ser ser" es una tautología, también lo será decir "ser uno", y esto es falso. Por consiguiente, uno añade algo al ser.

Por otra parte, dice Dionisio que "nada existe sino en cuanto es uno", cosa que no sucedería si uno añade al ser algo que lo restrinja. Por tanto, ser uno nada añade al ser.

Respuesta. Ser uno no añade al ser *más* que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que el ser no dividido; por donde se comprende que uno se identifica con ser. El ser, en efecto, o es simple o compuesto. Si es simple, es de hecho indiviso y, además, indivisible. Si es compuesto, no adquiere el ser mientras sus componentes estén separados, sino cuando, unidos, constituyen el compuesto; por donde se ve que el ser de cada cosa consiste en la indivisión, y por esto las cosas ponen el mismo empeño en conservar su ser que su unidad.

Soluciones. 1. Algunos, por confundir el uno que se identifica con el ser con el uno que es principio del número, se dividieron en opiniones contrarias. Pitágoras y Platón, cenvencidos de que el uno que se identifica con el ser no le añade nada, y sólo significa su misma substancia en cuan-

to indivisa, pensaron que lo mismo debe suceder con el uno, principio del número; y como el número se compone de unidades, creyeron que los números son las substancias de todos los seres.—En cambio, Avicena, percatado de que el uno, principio del número, añade algo a la substancia del ser (pues, de lo contrario, el número compuesto de unidades no sería una de las especies de la cantidad), pensó que el uno que se identifica con el ser añade algo a su substancia, lo mismo que la blancura lo añade al hombre.—Pero todo esto es, sin duda, falso, porque cada ser es uno por su substancia, y si lo fuese por algo distinto de ella, como este algo es también uno, si lo es a su vez por otro, entraríamos en el camino de lo infinito, por lo cual es preciso atenerse a lo primero.—Por consiguiente, se ha de decir que el uno que se identifica con el ser no le añade nada, y, en cambio, el que es principio del número, añade al ser algo perteneciente al género de la cantidad.

2. No hay inconveniente en que el mismo ser que en un sentido está dividido, en otro sea indiviso; por ejemplo, lo dividido en el orden numérico e indiviso en el específico; y, por tanto, que el mismo ser sea uno en un aspecto y en otro muchos. Pero adviértase que si se trata de un ser de suyo indiviso, bien porque lo sea en cuanto a su esencia, aunque por razón de sus elementos no esenciales esté dividido, como sucede en lo que es uno por substancia y múltiple por sus accidentes; o bien porque de hecho no está dividido, aunque potencialmente sea divisible, cual sucede a lo que es uno en cuanto todo y múltiple por razón de sus partes, en este caso tenemos un ser que de suyo es uno y en ciertos aspectos es muchos. Si, por el contrario, tomamos un ser que de suyo es múltiple, y bajo algún aspecto es uno, por ejemplo, múltiple por su esencia y uno porque así lo concibe nuestro entendimiento, o por razón de su

nificat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantia omnium rerum.—E contrario autem Avicenna [3], considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est: quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo.—Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem: et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum acidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes: huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam: erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt

[3] *Metaphys.* tr.3 c.2.3.—Cf. AVERROEM, *Destruct.* disp.3.

multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. cap. "De div. nom." [4], "quod non est multitudo non participans uno: sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio".

Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur "ens unum", quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

principio o causa, éste de suyo es múltiple y en ciertos aspectos uno, como sucede a lo que numéricamente es muchos, y uno por la unidad de su especie. Por tanto, decir que el ser se divide en uno y muchos, significa que de suyo es uno y en determinados aspectos es muchos, pues la misma multitud no estaría comprendida en el ser si de algún modo no lo estuviese en la unidad. Esto es lo que enseña Dionisio cuando dice que "no hay multitud que no participe de la unidad, pues lo múltiple por sus partes, es uno en el todo; lo múltiple por los accidentes, tiene unidad de sujeto; lo múltiple en número, es uno por su especie; lo múltiple en especie, tiene unidad de género, y lo múltiple por sus derivaciones, tiene unidad de principio".

3. No hay tautología al decir "ser uno", porque uno añade un concepto al ser.

ARTICULO 2

Utrum unum et multa opponantur [a]

Si hay oposición entre uno y muchos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unum et multa non opponantur.

1. Nullum enim oppositum praedicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex praedictis patet (a.1 ad 2). Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Praeterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Praeterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

Dificultades. Parece que no hay oposición entre uno y muchos.

1. Porque nunca se atribuye a un ser lo opuesto a él. Pero si, como hemos visto, la multitud en algún aspecto es una, síguese que uno no se opone a muchos.

2. Lo que entra en la composición de un ser no es opuesto a él. Pero uno es parte integrante de la multitud. Por consiguiente, no es opuesto a ella.

3. A uno se opone otro, y a mucho, poco, pero no uno.

[a] *Sent.* 1 d.24 q.1 a.3 ad 4; *De pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7 ad 14 sqq.; *Metaphys.* 10 lect.4.8.

[4] § 2: MG 3,980; S.TH., lect.2.

4. Si uno se opone a la multitud, se le opondrá como lo indiviso a lo dividido, o sea, como la privación al hábito. Esto, sin embargo, parece inadmisible, pues se seguiría que lo uno es posterior a lo múltiple, y por lo múltiple habría que definirlo. Pero, como precisamente es lo múltiple lo que se define por lo uno, habrá un círculo vicioso en la definición, cosa que debemos evitar. Por tanto, uno y muchos no son opuestos.

Por otra parte, son opuestas las cosas cuyas nociones se oponen. Pero, como la noción de uno consiste en la indivisibilidad, y la de multitud implica división, síguese que uno y muchos son opuestos.

Respuesta. Uno se opone a muchos, pero de diversas maneras. La unidad, que es principio del número, se opone a la multitud como la medida a lo medido; pues la unidad tiene razón de primera medida, y el número es una multitud medida por la unidad, como dice Aristóteles. En cambio, lo uno que se identifica con el ser, se opone a la multitud como lo indiviso a lo dividido, o sea como una privación.

Soluciones. 1. Ninguna privación anula enteramente el ser; pues, como enseña el Filósofo, la privación es negación de algo en un sujeto. Sin embargo, toda privación despoja de alguna manera de ser, por lo cual, dada la universalidad de éste, ocurre que la privación de ser está fundada en el mismo ser, cosa que no sucede en la privación de las formas particulares, como la de la vista, o de la blancura, o de otras similares; y esto que decímos del ser se ha de extender también a lo que con él se identifica, como lo uno y lo bueno, ya que la privación del bien está fundada en algún bien, y la negación de unidad está apoyada en lo que es uno; de donde resulta

4. Praeterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso: et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens: quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione: quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed contra, quorum rationes sunt oppositae, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate: ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato: unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X "Metaphys."[5] Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum Philosophum[6]. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente: nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est

[5] IX c.1 n.7 (BK 1052b18): S.TH., lect.2 n.1955; c.6 n.8 (BK 1057a3): S.TH., lect.8 n.2090-92.
[6] *Categor.* c.10 (BK 12a29): *Metaphys.* 3 c.2 n.8 (BK 100405): S.TH., lect.3 n.564-66.

quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito: quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu: vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter· vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso.

Ad secundum dicendum quod duplex est totum: quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo, totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quaelibet pars aquae est aqua: et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo, quaelibet pars caret forma totius: nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus: non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate; sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quaedam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum quod multum accipitur dupliciter. Uno modo, absolute: et sic opponitur uni. Alio modo, secundum quod importat excessum quendam: et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa; non autem secundo.

Ad quartum dicendum quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum

que la multitud es en cierto modo una; y el mal, un cierto bien; y el no-ser, cierto ser. Sin embargo, no por esto atribuímos a las cosas algo opuesto a ellas, porque uno de los caracteres se lo atribuímos de lleno, y el otro, sólo en algún aspecto. Por ejemplo, lo que sólo en cierto sentido es ser, v. gr., los seres en potencia, en absoluto, es decir, en acto, es no-ser; lo que de por sí es ser en el género de la substancia, es de algún modo no-ser en cuanto al ser accidental; y de la misma manera, lo que sólo de algún modo es bueno, de suyo es malo, y a la inversa, como lo que es uno de por sí, es de algún modo muchos, y viceversa.

2. Hay dos clases de todo: el todo homogéneo, compuesto de partes semejantes, y el heterogéneo, compuesto de partes desemejantes. El primero está compuesto de partes que tienen la naturaleza del todo; así, cada parte del agua es agua, y ésta es la manera como lo continuo está formado de partes. En cambio, en el todo heterogéneo, ninguna parte tiene la forma del todo; por ejemplo, ninguna parte de una casa es casa, ni miembro alguno del hombre es hombre, y esta clase de todo es la multitud. Por consiguiente, debido a que las partes de la multitud no tienen su misma forma, la multitud se compone de unidades, a la manera como una casa se compone de partes que no son casas, pero no porque las unidades formen la multitud por lo que tienen de indivisas, que es precisamente por lo que se oponen a ella, sino por lo que tienen de entidad, al modo como las partes que integran una casa la forman por ser cuerpos y no por no ser casas.

3. La palabra muchos tiene dos sentidos. En sentido absoluto se opone a uno, y en cuanto implica cierto exceso, se opone a pocos; y por esto, en el primer sentido, dos son muchos, y en el segundo, no.

4. Cierto que lo uno se opone a lo múltiple a modo de privación, en cuanto el concepto de muchos supone

que están divididos; por lo cual es necesario que la división o diversidad sea anterior a la unidad, pero no de suyo, sino por exigencia de nuestro modo de entender, ya que conocemos las cosas simples por las compuestas, y por esto definimos el punto diciendo "que no tiene partes" o que "es principio de la línea". Sin embargo, la multitud viene después de lo uno, incluso según nuestro modo de entender, pues no concebimos las cosas diversas como multitud, sino atribuímos unidad a cada una de ellas; y por esto, lo uno entra en la definición de la multitud, y no la multitud en la definición de uno. La división, en cambio, la entendemos primeramente como negación del ser, de tal suerte que lo primero que concebimos es el ser; después vemos que este ser no es el otro ser, y de este modo percibimos en segundo lugar el concepto de división; en tercer lugar, el de unidad, y en cuarto, el de multitud.

est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita: unde definimus punctum, "cuius pars non est", vel "principium lineae". Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis: non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit unus [a]

Si Dios es uno

Dificultades. Parece que Dios no es uno.

1. Porque dice el Apóstol que "hay muchos dioses y muchos señores".

2. No se puede atribuir a Dios el uno, principio del número, porque en Dios no hay cantidad; ni tampoco el que se identifica con el ser, porque implica privación, y toda privación es una imperfección, cosa que no se halla en Dios. Por tanto, no se puede decir que Dios es uno.

Por otra parte, se dice en el Deuteronomio: "Escucha, Israel; el Señor, tu Dios, es uno."

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit unus.

1. Dicitur enim I ad Cor. 8,5: "siquidem sunt dii multi et domini multi".

2. Praeterea, unum quod est principium numeri, non potest praedicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo praedicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente: quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quae Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,4: "Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est".

[a] Infra q.103 a.3; *Sent.* 1 d.2 a.1; 2 d.1 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,42; *De pot.* q.3 a.6; *De div. nom.* c.13 lect.2.3; *Phys.* 8 lect.12; *Metaphys.* 12 lect.10; *Compend. Theol.* c.15.

Respondeo dicendum quod Deum esse unum ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est "hoc aliquid", nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicare potest: sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra (q.3 a.3) ostensum est. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos.

Secundo vero, ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra (q.4 a.2) quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens

Respuesta. Que Dios es uno, se puede demostrar de tres maneras. En primer lugar, por su simplicidad. Aquello por virtud de lo cual una cosa singular es precisamente "esta cosa", no puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea este hombre, sólo puede tenerlo uno. Por consiguiente, si lo que hace que Sócrates sea hombre hiciese también que fuese este hombre, por lo mismo que no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pues éste es el caso de Dios, que, según hemos visto, es su propia naturaleza; por lo cual, lo mismo que hace que sea Dios, hace también que sea este Dios. Por tanto, es imposible que haya muchos dioses.

En segundo lugar, por su infinita perfección. Hemos visto que Dios encierra en sí todas las perfecciones del ser. Pero en el caso de haber muchos dioses, tendrían que ser distintos, y, por tanto, algo habría de tener uno que no tenga otro. Pues bien, si este algo fuere una privación, el afectado por ella no sería absolutamente perfecto. Si, por el contrario, fuese una perfección, le faltaría a uno de los dos. Por consiguiente, es imposible que haya muchos dioses. Esta verdad es la que forzó a los filósofos antiguos que admitieron la existencia de un principio infinito a deducir que no había más que uno.

En tercer lugar, por la unidad del mundo. Vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud, mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad, y muchos no causan la unidad más que accidentalmente, esto es, en cuanto de alguna manera son uno. Por tanto, como lo que ocupa el primer lugar ha de ser lo más perfecto en cuanto tal y no accidentalmente, lo primero que somete todas las cosas al

mismo orden, necesariamente ha de ser uno y único, y esto es Dios.

Soluciones. 1. Se habla de muchos dioses por referencia al error de los que rendían culto a muchas divinidades, creyendo que los planetas y otros astros, o también cada una de las partes del mundo, son dioses; por lo cual se añade: "mas para nosotros hay un solo Dios".

2. Ser uno, en cuanto uno es principio del número, no se atribuye a Dios, sino exclusivamente a las cosas materiales, porque este uno tiene sentido matemático, que sólo conviene a lo que subsiste en la materia, aunque las matemáticas hacen la abstracción de ella. En cambio, el uno que se identifica con el ser, es metafísico, y su ser no depende de la materia. Y si bien es cierto que en Dios no hay privación alguna, sin embargo, dado nuestro modo de entender, no le conocemos más que utilizando la privación y la remoción; por lo cual no hay inconveniente en aplicar a Dios algunas denominaciones privativas, como decir que es incorpóreo o infinito, y, por la misma razón, que es uno.

omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit [v. 6]: "nobis autem unus Deus", etc.

Ad secundum dicendum quod unum secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo; sed solum de his quae habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quae habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari: sicut quod est incorporeus, infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

ARTICULO 4

Utrum Deus sit maxime unus [a]

Si Dios es uno en grado sumo

Dificultades. Parece que no sea Dios el ser más uno.

1. Uno significa privación de división. Pero como la privación no admite más y menos, síguese que Dios no es más uno que cualquier otro ser.

2. Nada hay más indivisible que lo que ni está dividido ni se puede dividir, cual el punto y la unidad. Pues, si tanto más uno es un ser cuanto más indivisible, síguese que Dios no es más uno que el punto y la unidad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit maxime unus.

1. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quae sunt unum.

2. Praeterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cuiusmodi est punctus et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctus.

[a] *Sent.* 1 d.24 q.1 a.1; *De div. nom* c.1 lect.2; c.13 lect.3.

3. Praeterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum: ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV "Metaphys." [7] Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

Sed contra est quod dicit Bernardus [8], quod "inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis".

Respondeo dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra (q.3 a.7) ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Ad primum ergo dicendum quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum.

Ad secundum dicendum quod punctus et unitas quae est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum, propter diversitatem accidentis et subiecti, ita nec accidens.

3. Lo que es bueno por esencia, es bueno en sumo grado; luego lo que es uno por su esencia, es también uno en grado sumo. Pero dice el Filósofo que todo ser es uno por su esencia; luego todo ser es uno en grado sumo. Por consiguiente, no es Dios más uno que cualquier otro ser.

Por otra parte, dice San Bernardo que "entre todos los seres que son uno, ocupa la cúspide la unidad de la Trinidad divina".

Respuesta. Como uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado máximo, es indispensable que lo sea como ser y como indiviso. Pues bien, ambas cosas competen a Dios. Es ser en grado sumo, porque no es el suyo un ser determinado por una naturaleza que lo reciba, sino el mismo ser subsistente y de todo punto ilimitado. Es también el más indiviso, porque ni de echo ni en potencia admite especie alguna de división, pues, según hemos dicho, es absolutamente simple; por donde se ve que Dios es uno en grado máximo.

Soluciones. 1. Si bien la privación en sí no admite más y menos, sin embargo, en la medida en que su contrario sea mayor o menor, decimos que está más o menos privado un ser. Por tanto, según que un ser esté más dividido o sea más divisible, o lo esté menos, o no sea divisible de ningún modo, decimos que es más o menos, o sumamente uno.

2. Ni el punto ni la unidad, principio del número, son seres máximos, porque para tener ser necesitan de un sujeto. Por tanto, ninguno de ellos es uno en grado máximo, pues así como el sujeto no es lo más uno por la diversidad entre sujeto y accidente, por la misma razón tampoco lo es el accidente.

[7] III c.2 n.5 (BK 1003b32): S.TH., lect.2 n.548.
[8] *De consider.* l.5 c.8: ML 182,799.

3. Aunque todo ser sea uno por su substancia, sin embargo, no todas las substancias causan de igual modo la unidad, pues la de unos seres es compuesta, y la de otros, no.

Ad tertium dicendum quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet aequaliter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem: quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

INTRODUCCION A LA CUESTION 12

DEL CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA DIVINA

I. Razón de esta cuestión y su importancia

Después de haber estudiado la naturaleza divina en sí misma o absolutamente, pasa Santo Tomás a considerarla en orden a nuestro entendimiento y a nuestro lenguaje.

El estudio de la naturaleza de Dios en sí misma nos la presenta como transcendiendo infinitamente todos los seres creados. Esta transcendencia del ser divino parece llevar lógicamente a su incognoscibilidad y a su inefabilidad. Por lo mismo que transciende infinitamente a todos los seres de la creación, por ser infinita e ilimitada, debe escaparse al alcance de todo entendimiento creado. Si, por el contrario, se sostiene que la esencia divina cae dentro del campo a que se extiende la actividad del entendimiento humano creado, esto sería limitarla a los estrechos moldes de la razón humana; sería negar virtualmente su transcendencia.

He aquí dos afirmaciones que parecen inarmonizables entre sí: transcendencia del ser divino y cognoscibilidad del mismo por el entendimiento humano. ¿Puede el entendimiento creado llegar a conocer la esencia divina sin rebajar ni disminuir en nada su absoluta transcendencia? Este es el problema que se plantea en la cuestión XII, y que se estudia a lo largo de su numeroso articulado.

II. Orden y conexión de los artículos

El conocimiento de la naturaleza divina puede obtenerse por un doble camino: por vía de evidencia y por vía de fe. A su vez, la evidencia puede ser inmediata o mediata. De donde resulta un triple conocimiento de Dios: conocimiento evidente e inmediato, facial o intuitivo; conocimiento evidente, pero mediato, discursivo y racional, y conocimiento obscuro e inevidente, de fe. El primero es el que tienen los bienaventurados o comprensores en el cielo; el segundo, el que puede lograr la razón valiéndose de sus luces naturales, y el que han alcanzado de hecho muchos filósofos paganos; y el tercero, el que poseen los creyentes mediante la fe basada en la divina revelación.

zón. Esta luz, o bien es infundida de un modo transitorio, como sucede en la profecía *(lumen propheticum)*, o bien de un modo permanente y estable, como acontece en los que tienen la fe divina *(lumen fidei)*.

Unas veces el conocimiento sobrenatural se realiza por la sola infusión de esta luz divina, como sucede en el caso de los fieles creyentes y en el de algunos profetas; otras veces, además de esta luz divina, hay infusión de nuevos fantasmas o coordinación milagrosa de los naturalmente adquiridos, o formación, también milagrosa, de objetos exteriores, v. gr., signos, voces, etc., como acontece con bastante frecuencia en los profetas.

Dos son los géneros de conocimiento sobrenatural que se dan en esta vida: el conocimiento *profético* y el conocimiento *de fe divina*.

Comprendemos bajo la denominación de conocimiento profético todo género de revelaciones e inspiraciones; y en el conocimiento de fe divina incluimos también el que se obtiene por medio de los dones intelectivos del Espíritu Santo que se dan para perfeccionamiento de la misma fe.

De todo lo dicho en esta cuestión se desprende que el hombre puede conocer a Dios de dos maneras: natural y sobrenaturalmente. El conocimiento natural es mediato y discursivo: se obtiene por medio de las criaturas.

Además de este conocimiento, hay otro sobrenatural, más noble y más perfecto, basado en la revelación divina. Este conocimiento sobrenatural es doble, según el doble género de la divina revelación, en que se funda: el conocimiento obscuro e inevidente, que tiene lugar en esta vida (profecía y fe divina), y el conocimiento claro y evidente, que se reserva para la vida eterna (visión clara y facial de Dios).

CUESTION 12

(In tredecim articulos divisa)

Quomodo Deus a nobis cognoscatur

De la manera como conocemos a Dios

Puesto que en los anteriores tratados hemos estudiado cómo es Dios en sí mismo, nos corresponde ahora estudiar cómo es en nuestro entendimiento, o sea, cómo le conocen las criaturas, y en esta materia se han de esclarecer trece puntos.

Primero: si algún entendimiento criado puede ver la esencia de Dios.

Segundo: si el entendimiento ve la esencia divina mediante alguna imagen criada.

Tercero: si se puede ver la esencia divina con los ojos del cuerpo.

Cuarto: si hay alguna substancia in-

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis (q.3 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tredecim.

Primo: utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.

Secundo: utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam.

Tertio: utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri.

Quarto: utrum aliqua substan-

tia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.

Quinto: utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato.

Sexto: utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Septimo: utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.

Octavo: utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.

Nono: utrum ea quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.

Decimo: utrum simul cognoscat omnia quae in Deo videt.

Undecimo utrum in statu huius vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre.

Duodecimo: utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere.

Tertiodecimo: utrum, supra cognitionem naturalis rationis, sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

telectual criada que con sus fuerzas naturales alcance a ver la esencia de Dios.

Quinto: si el entendimiento creado necesita de alguna luz creada para ver la esencia divina.

Sexto: si entre los que ven la esencia divina, la ven unos con mayor perfección que otros.

Séptimo: si hay algún entendimiento creado que pueda comprender la esencia de Dios.

Octavo: si el entendimiento creado que ve la esencia divina conoce en ella todas las cosas.

Noveno: si lo que el entendimiento conoce en la esencia divina lo conoce por medio de imágenes.

Décimo: si el entendimiento conoce simultáneamente todo lo que ve en Dios.

Undécimo: si en el estado de la vida presente puede algún hombre ver la esencia divina.

Duodécimo: si en esta vida podemos conocer a Dios mediante la razón natural.

Terciodécimo: si por encima del conocimiento natural de la razón se da en la vida presente algún conocimiento de Dios por gracia.

ARTICULO 1

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam [a]

Si algún entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia [18]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre.

1. Chrysostomus enim, "super Ioannem" [1], **exponens illud quod dicitur Io. 1,18, "Deum nemo vidit**

Dificultades. Parece que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina.

1. Porque, comentando el Crisóstomo el texto de San Juan: "Nadie vió jamás a Dios", dice: "No sólo los pro-

[a] Infra a.4 ad 3; 1-2 q.3 a.8 et q.5 a.1; *Sent.* 4 d.49 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 3,51.54.57; *De verit.* q.8 a.1; *Quodl.* X q.8 a.1; *In Math.* 5; *Compend. Theol.* c.104, et II p. c.9,10; *In Ioan.* c.1 lect.11.

[1] Hom.15: MG 59,98.

fetas, pero ni los ángeles ni los arcángeles han visto lo que Dios es"; y también Dionisio escribe, hablando de Dios: "Ni se le conoce por medio de los sentidos ni de la imaginación, ni por conjeturas, ni por la razón, ni por la ciencia."

2. Lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Pues si Dios, según hemos visto, es infinito, síguese que en sí mismo es cosa desconocida.

3. El entendimiento creado sólo puede conocer lo que existe, ya que lo primero que percibe es el ser. Pero, como escribe Dionisio, Dios no es un ser existente, sino que "está por encima de todo lo que existe". Luego no es inteligible, sino que sobrepasa todo entendimiento.

4. Entre quien conoce y lo conocido ha de haber alguna proporción, pues lo conocido perfecciona al que lo conoce. Pero entre Dios y el entendimiento creado no hay proporción alguna, porque los separa el infinito. Luego el entendimiento creado no puede ver la esencia de Dios.

Por otra parte, dice el apóstol San Juan: "Le veremos tal cual es."

Respuesta. Como en tanto es cognoscible un ser en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible. Pero sucede que lo más cognoscible en sí, deja de ser cognoscible para algún entendimiento, debido a que sobrepase el alcance de su poder intelectual; y así, por ejemplo, el murciélago no puede ver lo que hay de más visible, que es el sol, a causa precisamente del exceso de luz. Así, pues, basándose en esto, hubo quienes dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina.

Pero esta opinión no es aceptable,

unquam", sic dicit: "Ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec angeli viderunt nec archangeli: quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est?" Dionysius etiam, 1 cap. "De div. nom." [2], **loquens de Deo, dicit: "neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nes scientia".**

2. Praeterea, omne infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra (q.7 a.1) ostensum est. Ergo secundum se est ignotus.

3. Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium: primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed "supra existentia", ut dicit Dionysius [3]**. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum.**

4. Praeterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum: quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur I Io. 3,2: "videbimus eum sicuti est".

Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum: sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam [4] **posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.**

Sed hoc inconvenienter dicitur.

[2] § 5: MG 3,593; S.Th., lect.3.
[3] *De div. nom.* c.4 § 3: MG 3,697; S.Th., lect.2.
[4] Amalricus de Bena, Abelardus et alii.

Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi: intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit.—Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde praemittit Dionysius immediate ante verba proposita, dicens: "omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est", etc. Et Chrysostomus [5] **parum post verba praedicta subdit: "visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem, tantam quantam Pater habet de Filio".**

Ad secundum dicendum quod infinitum quod se tenet ex parte materiae non perfectae per formam, ignotum est secundum se: quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus (q.7 a.1) patet.

Ad tertium dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens; sed quia est supra omne existens. inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod om-

porque como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina, se sigue, o que el hombre jamás alcanzaría su felicidad, o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio.—Pero es que, además, se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura racional no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente, se ha de reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina.

Soluciones. 1. En ambos textos se habla de la visión comprensiva, pues antes del alegado, había escrito Dionisio: "El es para todos y universalmente incomprensible, y no se le conoce por los sentidos", etc.; y el Crisóstomo añade poco después: "Entiende aquí por visión una consideración y comprensión ciertísima del Padre, igual a la que el Padre tiene del Hijo."

2. Lo que es infinito por parte de la materia, no determinada por forma alguna, es de suyo incognoscible; pues todo conocimiento se adquiere mediante una forma; pero lo infinito por parte de una forma no limitada por materia, es, de por sí, lo más cognoscible. Pues, según hemos visto, Dios es infinito, pero no del primer modo.

3. Al decir que Dios no es un ser existente, no se entiende que no existe de modo alguno, sino que sobrepasa a todo lo existente, por cuanto es su propio ser; mas de esto no se deduce que de ningún modo pueda ser conoci-

[5] *In Ioan.* hom.15: MG 59,99.

do, sino que excede a todo conocimiento, lo que equivale a decir que es incomprensible.

4. La proporción puede entenderse de dos maneras: como relación de valor determinado entre dos cantidades, y en este sentido el duplo, el triple y lo igual son especies de la proporción; o como una relación cualquiera entre cosas. Pues de este segundo modo cabe proporción entre la criatura y Dios, puesto que se relaciona con El como el efecto con la causa y como la potencia con el acto, y en este sentido el entendimiento creado es proporcionado a Dios para poder conocerlo.

nem cognitionem excedat: quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULO 2

Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur [a]

Si el entendimiento creado ve la esencia de Dios por medio de alguna semejanza

Dificultades. Parece que el entendimiento creado ve la esencia divina por medio de alguna semejanza.

1. Porque dice San Juan: "Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El y le veremos tal cual es."

2. Dice San Agustín: "Cuando conocemos a Dios, se forma en nosotros cierta imagen suya."

3. El entendimiento, en el acto de entender, es su mismo objeto en cuanto entendido, como el sentido, al sentir, se hace también su objeto. Pero esto no es posible sino en cuanto el sentido está informado por la imagen del objeto sensible, y el entendimiento, por la del intelectual. Luego si

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

1. Dicitur enim I Io. 3,2: "scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est".

2. Praeterea, Augustinus dicit, IX "De Trin." [6]: "cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis".

3. Praeterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi inquantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectae. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.3; 4 d.49 q.2 a.1; *De verit.* q.8 a.1; q.10 a.11; *Quodl.* VII q.1 a.1; *In Boet.* «*De Trin.*» q.1 a.2; *Cont. Gent.* 3,49.51; 4,7; *In I Cor.* c.13 lect.4; *De div. nom.* c.1 lect.1; *In Ioan.* c.1 lect.11; c.14 lect.2; *Compend. Theol.* c.105, et 2 p. c.9.

[6] C.11: ML 42,969.

per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV "De Trin." [7], quod cum Apostolus dicit "videmus nunc per speculum et in aenigmate", "speculi et aenigmatis nomine, quaecumque similitudines ab ipso significatae intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum". Sed videre Deum per essentiam non est visio aenigmatica vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

Respondeo dicendum quod ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu: non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum: sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum.

Dios es visto en acto por el entendimiento creado, es necesario que sea visto por alguna semejanza.

Por otra parte, San Agustín, explicando las palabras del Apóstol: "Ahora vemos como en espejo y en enigma", dice que "las expresiones espejo y enigma pueden significar todas las imágenes y semejanzas que emplea como más a propósito para darnos a conocer a Dios". Pero, como la visión de la esencia divina no es una visión enigmática ni especular, sino todo lo contrario, síguese que la esencia divina no se ve por medio de semejanzas.

Respuesta. Todo acto de visión, sea sensible o intelectual, requiere dos cosas: potencia o facultad de ver y unión del objeto visto con la facultad visiva, pues no hay visión actual si lo visto no está de alguna manera en el que lo ve. Cuando se trata de seres corporales, es indudable que el objeto visto no está por su esencia en el que lo ve, sino por alguna imagen suya; y así, cuando los ojos ven, v. gr., una piedra, no es la substancia de la piedra lo que está en los ojos, sino una reproducción de ella. Pero si hubiera un ser que fuese a la vez el principio de la potencia visiva y el objeto visto, el que le viese recibiría de él la facultad de ver y la forma o representación por la que ve.

Ahora bien, es indudable que Dios es el autor de la facultad visiva, y que el entendimiento puede verle. Pero, como el poder intelectual de la criatura no es la esencia de Dios, es preciso que sea alguna imagen participada del que es primer entendimiento, y por esto se dice del poder intelectual de la criatura que es una cierta luz inteligible, como derivada de la luz primera, bien se entienda esto del poder natural o bien de cualquiera perfección de gracia o gloria que se le añada. Por consiguiente, para ver a Dios se requiere, por parte de la potencia visiva, alguna semejanza del propio Dios que le preste eficacia para verle.

[7] C.9: ML 42,1069.

En cambio, por parte del objeto, que necesariamente ha de estar unido de alguna manera al que ve, no es posible ver la esencia divina por medio de ninguna imagen creada. Primero, porque, como dice Dionisio, en modo alguno se pueden conocer los seres de orden superior mediante imágenes de los de orden inferior; por lo cual no podemos conocer la esencia de lo incorpóreo mediante imágenes de los seres corporales. Por consiguiente, mucho menos podremos conocer la esencia divina por imágenes creadas, sean éstas las que fueren.—Segundo, porque, como hemos dicho, la esencia divina es su mismo ser, cosa que no puede convenir a ninguna forma o imagen creada. Por tanto, ninguna puede representar la esencia divina a quien lo ve.—Tercero, porque la esencia divina es algo incircunscrito o ilimitado que contiene en sí de modo sobreeminente cuanto puede ser significado o entendido por el entendimiento creado, y, por tanto, ninguna especie creada puede representarle, ya que todas son formas de cosas determinadas, como de sabiduría, de virtud, del mismo ser o de cosas análogas; por lo cual, decir que se ve a Dios por alguna imagen, es decir que no se ve la esencia divina, y esto es un error.

Hemos, pues, de concluir que, para ver la esencia de Dios, se requiere alguna semejanza por parte de la potencia visiva, a saber, la luz de la gloria, de la que dice el Salmista: "En tu luz veremos la luz." Pero no es posible verle por medio de alguna semejanza creada que represente a Dios tal cual es en sí.

Soluciones. 1. El texto alegado habla de la semejanza obtenida por la participación de la luz de la gloria.

2. San Agustín habla allí del conocimiento que tenemos de Dios en esta vida.

3. La esencia divina es su mismo ser, y, por tanto, así como las formas

Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius 1 cap. "De div. nom." [9], per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci: sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri.—Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra (q.3 a.4) ostensum est: quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam. — Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest: quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri: quod est erroneum.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum: de quo dicitur in Psalmo 35,10: "in lumine tuo videbimus lumen". Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de similitudine quae est per participationem luminis gloriae.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quae habetur in via.

Ad tertium dicendum quod divina essentia est ipsum esse. Unde, sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

[9] § 1: MG 3,588; S.TH., lect.1.

inteligibles que no son su ser se unen al entendimiento según una manera especial de ser, con la cual lo informan y actúan, así la esencia divina se une al entendimiento creado como objeto actualmente conocido que por sí mismo hace que la inteligencia esté en acto.

ARTICULO 3

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus [a]

Si la esencia de Dios puede ser vista con los ojos del cuerpo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali.

1. Dicitur enim Iob 19,26: "in carne mea videbo Deum", etc.; et 42,5: "auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te".

2. Praeterea, Augustinus dicit, ultimo "De civitate Dei", cap.29 [10]: "Vis itaque praepollentior oculorum erit illorum (scilicet glorificatorum), non ut acutius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora) sed ut vident et incorporalia". Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Praeterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria: dicitur enim Isaiae 6,1: "vidi Dominum sedentem super solium", etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet: phantasia enim est "motus factus a sensu secundum actum", ut dicitur in III "De anima" [11]. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Dificultades. Parece que los ojos del cuerpo puedan ver la esencia divina.

1. Porque en el libro de Job se dice: "En mi carne veré a Dios"; y también: "Con oído de mis orejas te oí, y ahora mis ojos te ven."

2. Dice San Agustín: "Tendrán, pues, aquellos ojos (habla de los glorificados) una fuerza superior a la actual, no para ver con mayor agudeza de la que, según dicen, ven las serpientes y las águilas (pues, por sutil que sea la vista de estos animales, no pueden ver más que los cuerpos), sino para ver también lo incorpóreo." Pues quien puede ver lo incorpóreo, puede ser elevado a ver a Dios. Por consiguiente, los ojos glorificados pueden ver a Dios.

3. Dios puede ser visto por el hombre con su visión imaginaria, pues dice Isaías: "Vi al Señor sentado en su trono." Pero como la visión imaginaria tiene su origen en los sentidos, pues la imaginación o fantasía "es un movimiento causado por el sentido en acto", como dice Aristóteles, síguese que Dios puede ser visto con visión sensible.

[a] Infra a.4 ad 3; 2-2 q.175 a.4; *Sent.* 4 d.49 q.2 a.2; *In Matth.* c.5.

[10] L.22: ML 41,799.
[11] C.3 n.13 (BK 429a1): S.TH., lect.6 n.655-59.

Por otra parte, dice San Agustín: "Ninguno vió jamás a Dios, ni en esta vida tal cual es, ni en la vida de los ángeles tal como se ven las cosas que se miran con los ojos del cuerpo."

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "De videndo Deum" ad Paulinam [12]**: "Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est; vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur".**

Respuesta. No es posible ver a Dios con el sentido de la vista, ni tampoco con sentido ni facultad alguna de la parte sensitiva. Toda facultad de este género es acto de algún órgano corporal, como adelante se dirá; y como el acto es proporcionado al sujeto que actúa, síguese que ninguna facultad de esta clase puede alcanzar más allá de lo corporal. Pero Dios es incorpóreo, según hemos demostrado, y, por tanto, no puede ser visto con los ojos ni con la imaginación, sino sólo con el entendimiento.

Respondeo dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivae partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi, ut infra (a.4; q.78 a.1) dicetur. Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra (q.3 a.1) ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Soluciones. 1. Donde se dice: "En mi carne veré a Dios, mi Salvador", no se entiende que habrá de ver a Dios con los ojos de la carne, sino que en posesión de la carne, después de la resurrección, vería a Dios.—Asimismo, el otro texto: "Ahora mis ojos te ven", se entiende de los ojos del entendimiento; y en igual sentido dice el Apóstol: "Que os dé el espíritu de sabiduría en su conocimiento, iluminando los ojos de vuestro corazón."

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur "in carne mea videbo Deum, Salvatorem meum", non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus: sed quod in carne existens, post resurrectionem, visurus sit Deum.—Similiter quod dicitur, "nunc oculus meus videt te", intelligitur de oculo mentis: sicut Eph. 1,17-18 dicit Apostolus: "det vobis spiritum sapientiae in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri".

2. Las palabras de San Agustín tienen un sentido inquisitivo y condicional, puesto que antes había dicho: "Tendrían (los ojos glorificados) un poder muy distinto si con ellos se viese la naturaleza incorpórea"; pero después aclara, diciendo: "Es muy creíble que entonces hayamos de ver el mundo corpóreo del cielo nuevo y de la tierra nueva, en forma tal que veamos con la mayor claridad a Dios presente en todas partes y gobernando incluso los seres corporales, pero no al modo como ahora vemos lo invisible de Dios por el conocimiento de las cosas creadas, sino a la manera como, en el instante en que vemos a los hombres

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod praemittitur: "Longe itaque potentiae alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura". Sed postmodum [13] **hoc determinat, dicens: "Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motus-**

[12] *Epist.* 147 c.11: ML 33,609.
[13] ML 41,800.

que vitales exerentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus". Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens: quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis corporibus, divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit: scilicet ex perspicacitate intellectus; et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis.

con quienes convivimos y trabajamos, no creemos que viven, sino que lo sabemos." Por donde se comprende que, a su parecer, los ojos glorificados verán a Dios como los nuestros ven ahora la vida de alguien; y la vida no se ve con los ojos de la carne por sí o inmediatamente, sino accidentalmente, entendiendo por sensible accidental una cosa que los sentidos no perciben en sí misma, pero que otra facultad conoce en el momento en que se produzca la correspondiente sensación. Ahora bien, que la vista de los cuerpos sea causa de que surja inmediatamente en el entendimiento la presencia divina, se debe a dos cosas: a la perspicacia del entendimiento y al reflejo de la claridad divina en los cuerpos renovados.

Ad tertium dicendum quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia: sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

3. En la visión imaginaria no se ve la esencia de Dios; lo que sucede es que se produce en la imaginación una figura que representa a Dios según algún modo de semejanza; y así es como la Escritura Sagrada describe metafóricamente lo divino por medio de las cosas sensibles.

ARTICULO 4

Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit [a]

Si hay algún entendimiento creado que con sus fuerzas naturales pueda ver la esencia divina

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

1. Dicit enim Dionysius, cap.4 "De div. nom." [14]**, quod angelus est "speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei". Sed unumquodque videtur dum videtur eius speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia**

Dificultades. Parece que algún entendimiento puede ver con sus fuerzas naturales la esencia divina.

1. Porque dice Dionisio que el ángel es "espejo puro y clarísimo que recibe, si es lícito hablar así, toda la hermosura de Dios". Pero cuando se mira la imagen especular de una cosa se la ve a ella. Si, pues, el ángel se entiende a sí mismo con sus fuerzas na-

[a] Infra q.64 a.1 ad 2; 1-2 q.5 a.5; q.69 a.1; *Sent.* 2 d.4 a.1; d.23 q.2 a.1; 4 d.49 q.2 a.6; *De verit.* q.8 a.3; *Cont. Gent.* 1,3; 3,49.52; *In I Tim.* c.6 lect.3; *De anima* a.17 ad 10.

[14] § 22: MG 3,724: S.TH., lect.18.

turales, parece que con ellas puede entender también la esencia divina.

2. Cosas que de por sí son sumamente visibles, lo son menos para nosotros, debido a alguna deficiencia de la vista, sea la corporal o la espiritual. Pero el entendimiento del ángel no tiene ningún defecto. Si, pues, Dios en sí mismo es sumamente inteligible, parece que también debe serlo para el ángel. Por consiguiente, si éste con sus fuerzas naturales puede entender los otros inteligibles, mucho mejor puede entender a Dios.

3. Los sentidos corporales no alcanzan a entender las substancias incorpóreas, porque están por encima de su naturaleza. Si, pues, ver la esencia de Dios está fuera del alcance de todo entendimiento creado, parece que ninguno podrá llegar a verla, y esto es erróneo, según hemos dicho. Por consiguiente, parece que ver la esencia divina es natural al entendimiento creado.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La gracia de Dios es la vida eterna". La vida eterna consiste en la visión de la esencia divina, según lo que dice San Juan: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero", etc. Por tanto, ver la esencia de Dios compete al entendimiento creado, por gracia y no por naturaleza.

Respuesta. Es imposible que ningún entendimiento creado vea con sus fuerzas naturales la esencia divina. El conocimiento se verifica al modo como lo conocido está en el que lo conoce. Lo conocido está en el que lo conoce, según sea su modo natural de ser; por lo cual el conocimiento se adopta al modo natural de ser el cognoscente. Por tanto, si el modo de ser de un objeto de conocimiento es de orden superior al modo natural de ser del que conoce, su conocimiento está necesariamente por encima de la naturaleza de tal cognoscente.

Ahora bien, el modo de ser de las cosas es muy variado. Las hay cuya

intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Praeterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus, vel corporalis vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Praeterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit: quod est erroneum, ut ex supradictis (a.1) patet. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Rom. 6,23: "gratia Dei vita aeterna". Sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Io. 17,3: "haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum", etcetera. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.

Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim

sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali: et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes: et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale: eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali: quod est supra facultatem sensus. — Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae, secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur.

Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.

naturaleza no adquiere el ser más que en determinada materia individual, y así es todo lo corpóreo. Otras hay, en cambio, cuya naturaleza subsiste por sí y no en la materia, pero no son su mismo ser, sino que tienen ser, cuales son las substancias incorpóreas que llamamos ángeles. Pero sólo Dios tiene como modo propio de ser el de que es su mismo ser subsistente.

Por tanto, lo natural para nuestro entendimiento es conocer las cosas que no tienen ser sino en la materia, ya que nuestra alma, por la que conocemos, es forma de una materia. Pero el alma tiene dos facultades cognoscitivas. Una que es acto de algún órgano corpóreo, por lo que su actividad natural es conocer las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual, y por esto los sentidos únicamente conocen lo singular. La otra es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo y por ello lo connatural del entendimiento es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta, pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo que no pueden alcanzar los sentidos.—En cambio, lo connatural al entendimiento angélico es conocer las naturalezas que no subsisten en la materia, cosa que está por encima de la capacidad natural del entendimiento humano en el estado presente de la vida, que es estado de unión con el cuerpo.

Por tanto, es forzoso concluir que conocer el mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad natural de todo entendimiento creado, y, por consiguiente, el entendimiento creado no puede ver la esencia divina, a menos que Dios, por su gracia, se le una como objeto de conocimiento.

Soluciones. 1. En el texto alegado se describe el modo connatural que tiene el ángel de conocer a Dios, que es conocerle por la representación divina que en el propio ángel resplandece. Pero como, según hemos dicho, conocer a Dios por medio de representaciones no es conocer la esencia divina, no se sigue que pueda el ángel conocer la esencia de Dios con sus propias fuerzas.

2. El entendimiento del ángel no es defectuoso, si defecto se toma en sentido privativo, o sea carencia de algo que se debe tener. Pero, tomado en sentido negativo, toda criatura es defectuosa, ya que ninguna tiene aquella excelencia que hay en Dios.

3. Cierto que no es posible elevar el sentido de la vista, que es del todo material, a ver lo inmaterial. Pero nuestro entendimiento y lo mismo el angélico, que por su naturaleza están elevados de algún modo sobre la materia, pueden ser levantados por la gracia a cosas más altas y muy por encima de su naturaleza. Un indicio de esto es que en modo alguno puede la vista conocer en abstracto lo que conoce en concreto, ya que no puede percibir la naturaleza, sino esta naturaleza, y, en cambio nuestro entendimiento puede considerar en abstracto lo que conoce en concreto; pues si bien lo que conoce son las cosas, cuyas formas están en la materia, sin embargo, descompone el compuesto en sus elementos y considera la forma por separado. Algo parecido sucede en el ángel, pues aunque lo connatural en él es conocer el ser particularizado en alguna naturaleza, puede, sin embargo, su entendimiento aislar el ser, ya que conoce en sí mismo que una cosa es él y otra su ser. Por tanto si el entendimiento creado, mediante una especie de análisis, alcanza con sus propias fuerzas a conocer en abstracto las formas y los seres concretos, también puede ser elevado por gracia a conocer las substancias separadas subsistentes y el ser separado subsistente.

Ad primum ergo dicendum quod iste modus cognoscendi Deum, est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam, non est cognoscere essentiam Dei, ut supra (a.2) ostensum est. Unde non sequitur quod angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum quod intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quaelibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum quod sensus visus quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit: nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut "hanc". Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

ARTICULO 5

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat [a]

Si el entendimiento creado necesita de alguna luz creada para ver la esencia de Dios

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat.

1. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur: ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Praeterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Praeterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturae esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum: quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam lumen superadditum requirat.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 35,10: "in lumine tuo videbimus lumen".

Respondeo dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam: sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis

Dificultades. Parece que el entendimiento creado no necesita, para ver la esencia divina, de ninguna luz creada.

1. Porque si, entre las cosas creadas, lo luminoso de por sí no necesita de luz extraña para que se vea, lo mismo ha de suceder en las inteligibles. Pues Dios es luz inteligible. Luego no se le ve por medio de ninguna luz creada.

2. Cuando se ve a Dios por medio de algo interpuesto, no se le ve por su esencia. Pues como verlo por alguna luz creada es verlo por algo interpuesto, síguese que no se le vería por esencia.

3. No hay inconveniente en que una cosa creada sea connatural a alguna criatura. Si, pues, la esencia de Dios se viese por alguna luz creada, bien podría esa luz ser natural en alguna criatura, que por ello no necesitaría otra luz para ver a Dios, cosa que reconocemos imposible. Por consiguiente, no es necesario que toda criatura requiera que se le añada alguna luz para ver la esencia divina.

Por otra parte, se dice en un salmo: "En tu luz veremos la luz."

Respuesta. Para que una cosa sea elevada a algún acto que está fuera del alcance de su naturaleza, es indispensable que previamente se le prepare dándole una disposición superior a ella misma; v. gr. si el aire ha de recibir la forma del fuego necesita de una disposición previa para recibirla.

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.ª3; 4 d.49 q.2 a.6; *De verit.* q.8 a.3; q.18 a.1 ad 1; *Quodl.* VII q.1 a.1; *Cont. Gent.* 3,53-54; *Compend. Theol.* c.105.

Ahora bien, cuando un entendimiento creado ve la esencia de Dios, es la misma esencia divina la que se hace forma inteligible a tal entendimiento; por lo cual, necesita éste que se le añada alguna disposición sobrenatural que lo eleve a tanta grandeza; y como el poder natural del entendimiento creado no es suficiente para ver la esencia de Dios, según hemos demostrado, es indispensable que, en virtud de la gracia, se le acreciente su poder intelectual, y este acrecentamiento de poder es lo que llamamos iluminación del entendimiento, así como llamamos luz al objeto inteligible. Esta es también la luz de que se habla en el Apocalipsis, cuando dice, refiriéndose a la sociedad de los bienaventurados que ven a Dios, que "la claridad de Dios la ilumina", y merced a esta luz se hacen deiformes, esto es, semejantes a Dios, como se dice en el Evangelio: "Cuando aparezca seremos semejantes a El y le veremos tal cual es."

Soluciones. 1. Si para ver la esencia divina se necesita de una luz creada no es con objeto de hacer inteligible con ella la esencia de Dios, que ya es inteligible por sí, sino para que el entendimiento adquiera poder suficiente para entender, al modo como el hábito hace más potentes las facultades para la acción, y también a la manera como es precisa la luz corporal para ver los objetos, por cuanto hace que el medio sea de hecho transparente, para que el color llegue a los ojos.

2. Para ver la esencia divina no se requiere esta luz en calidad de imagen representativa de Dios, sino como perfección que robustece el entendimiento para que le vea. Por tanto, puede decirse que no es medio "en el que" se vea a Dios sino "por el que se le ve", cosa que no impide la visión directa.

3. Lo mismo que la disposición para la forma del fuego no puede ser natural sino en el ser que tiene naturaleza de fuego, así tampoco puede ser

intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (a.4), oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. 21,23, quod "claritas Dei illuminabit eam", scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Io. 3,2: "cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est".

Ad primum ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est; sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum: sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

Ad secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur: sed quasi perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium "in quo" Deus videatur; sed "sub quo" videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale

creaturae, nisi creatura esset naturae divinae: quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est (in c).

natural la luz de la gloria en una criatura, a menos que sea de naturaleza divina, cosa imposible. Pues esta luz es precisamente lo que hace deiforme a la criatura, como hemos dicho.

ARTICULO 6

Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat [a]

Si entre los que ven a Dios lo ven unos con más perfección que otros

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat.

1. Dicitur enim I Io. 3,2: "videbimus eum sicuti est". Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfecte.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [15], quod unam rem non potest unus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam: intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra (a.3) habitum est. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Praeterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest: vel ex parte obiecti visibilis; vel ex parte potentiae visivae videntis. Ex parte autem obiecti, per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet: Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam praesens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum videat, quod hoc sit secundum differentiam potentiae intellecti-

Dificultades. Parece que entre los que ven la esencia divina no la ven unos con más perfección que otros.

1. Se dice en el Evangelio de San Juan: "Le veremos tal cual es". Pero Dios es de una sola manera. Luego todos le verán del mismo modo. Por tanto, no le verán unos con más perfección que otros.

2. Dice San Agustín que una misma cosa no puede ser más entendida por uno que por otro. Pero todos los que ven a Dios por esencia, entienden la esencia de Dios, ya que, según hemos dicho, se ve a Dios con el entendimiento y no con los sentidos. Luego de los que ven la esencia divina, no la ven unos con más claridad que otros.

3. Que unos vean alguna cosa con más perfección que otros, puede depender, o del objeto visible, o de la penetración de la vista. Por parte del objeto, es más perfecta la visión cuando el que ve capta mejor el objeto, o sea, obtiene de él una imagen más nítida, y esto no tiene aplicación en nuestro caso, pues Dios no está presente al entendimiento que lo ve por medio de ninguna imagen o semejanza, sino por su propia esencia. Si, pues, unos lo ven mejor que otros, será debido a diferencias en el poder o capacidad intelectual, de donde se seguiría que lo ve

[a] Infra q.62 a.9; 3 q.10 a.4; *Sent.* 4 d.49 q.2 a.4; *Cont. Gent.* 3,58.

[15] Q.32: ML 40,22.

mejor aquel cuya capacidad natural es más elevada, cosa inaceptable, puesto que a los hombres les está prometida la igualdad con los ángeles en la bienaventuranza.

Por otra parte, la vida eterna consiste en la visión de Dios, como se dice en el Evangelio de San Juan: "Esta es la vida eterna", etc. Si, pues, todos viesen por igual la esencia divina, todos serían iguales en la vida eterna, en contra de lo que dice el Apóstol: "Una estrella difiere de otra por la claridad."

Respuesta. Entre los que vean a Dios por esencia, unos le verán con mayor perfección que otros. Sin embargo, no sucederá esto porque exista en unos una imagen de Dios más perfecta que en otros, según hemos dicho, ya que aquella visión no se realiza mediante imagen alguna, sino porque el entendimiento de unos tendrá mayor poder o capacidad que el de otros para ver a Dios. Pero como esta capacidad no la tiene el entendimiento en virtud de su naturaleza, sino merced a la luz de la gloria, que en cierto modo le hace deiforme, según hemos visto, síguese que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria será el que con mayor perfección vea a Dios, y de la luz de la gloria participará más el que tenga mayor caridad, pórque donde hay más caridad, hay también mayor deseo, y el deseo es el que, de alguna manera, prepara y hace apto al que desea para recibir lo deseado. Luego quien tenga mayor caridad, éste es el que verá a Dios con mayor perfección y será más dichoso.

Soluciones. 1. En el texto "le veremos como es", el adverbio "como" determina la visión por parte del objeto, y quiere decir: "veremos su ser tal cual es", pues veremos su mismo ser, que es su esencia. Pero no determina la visión por parte del que ve, en el sentido de que el modo de ver haya de ser tan perfecto cuan perfecto es el modo de ser en Dios.

vae. Et ita sequitur quod cuius potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine aequalitas angelorum.

Sed contra est quod vita aeterna in visione Dei consistit, secundum illud Io. 17,3: "haec est vita aeterna", etc. Ergo, si omnes aequaliter Dei essentiam vident, in vita aeterna omnes erunt aequales. Cuius contrarium dicit Apostolus, I Cor. 15,41: "stella differt a stella in claritate".

Respondeo dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio: cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est (a.2). Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus (a.5) patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate: quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur "videmus eum sicuti est", hoc adverbium "sicuti" determinat modum visionis ex parte rei visae; ut sit sensus, "videbimus eum ita esse sicuti est", quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectae: quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligendi: quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

2. De aquí se deduce también la respuesta a la segunda dificultad, pues cuando se dice que uno no puede conocer mejor que otro el mismo objeto, se enuncia una verdad, si esto se refiere al modo de ser del objeto conocido, puesto que quien apreciase que una cosa es distinta de lo que en realidad es, no tendría verdadero conocimiento de ella. Pero no es exacto cuando se refiere al modo de conocer, pues el entendimiento de unos es más perfecto que el de otros.

Ad tertium dicendum quod diversitas videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus praesentabitur, scilicet Dei essentia: nec ex diversa participatione obiecti per differentes similitudines: sed erit per diversam facultatem intellectus non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est (in c).

3. La diversidad en el modo de ver no viene de parte del objeto, pues uno mismo es el que se presenta a todos, o sea, la esencia divina; ni tampoco proviene de su diversa participación por diferentes representaciones o imágenes, sino de la distinta capacidad de los entendimientos, aunque no de la natural, sino de la gloriosa, según hemos dicho.

ARTICULO 7

Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant [a]

Si los que ven a Dios por esencia le comprenden

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant.

1. Dicit enim Apostolus, Phil. 3,12: "sequor autem si quo modo comprehendam". Non autem frustra sequebatur: dicit enim ipse, I Cor. 9,26: "sic curro, non quasi in incertum". Ergo ipse comprehendit: et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat, dicens [ibid., v. 24]: "sic currite, ut comprehendatis".

2. Praeterea, ut dicit Augustinus in libro "De videndo Deum" ad Paulinam [16], "illud comprehen-

Dificultades. Parece que los que ven a Dios por esencia le comprenden.

1. El Apóstol dice: "Sigo, por si de alguna manera comprendo"; y que no perseguía en balde, lo dice el mismo San Pablo: "Corro, pero no a la ventura". Luego comprendió, y como él, otros, a quienes invita diciendo: "Corred de modo que comprendáis".

2. Dice San Agustín que "se comprende lo que tan por entero se ve, que nada quede oculto al que lo mira".

[a] *Sent.* 3 d.14 a.2 q.1; d.27 q.3 a.2; 4 d.49 q.2 a.3; *De verit.* q.2 a.2 ad 5.6; *In I Tim.* c.6 lect.3; *In Eph.* c.5 lect.3; *De div. nom.* c.1 lect.11; *Cont. Gent.* 3,55; *De virtut.* q.2 a.10 ad 5; *In Ioan.* c.1 lect. II; *Compend. Theol.* c.106.

[16] *Epist.* 147 c.9: ML 33,606.

Si, pues, se ve a Dios por esencia, se le ve por entero, y nada de cuanto le pertenece se oculta a quien lo mira, puesto que Dios es simple. Luego todo el que le vea por esencia, le comprende.

3. Si alguien arguyese que se ve todo, pero no totalmente, replicamos: o totalmente designa el modo del que ve o el del objeto visto. Si se refiere al modo del objeto visto, el que ve a Dios por esencia lo ve totalmente, porque, según hemos dicho, lo ve como es. Si designa el modo del que ve, también lo ve totalmente, porque el entendimiento mirará la esencia divina con todas sus energías. Por consiguiente, cada uno de los que vean a Dios por esencia, le verá totalmente, y, por tanto, le comprenderá.

Por otra parte, dice el profeta Jeremías: "Fortísimo, grande, poderoso es tu nombre, Señor de los ejércitos; grande en el consejo e incomprensible en tus pensamientos". Luego no se le puede comprender.

Respuesta. Es imposible que ningún entendimiento creado comprenda a Dios; pero, como dice San Agustín, "llegar con el entendimiento hasta Dios, por poco que se alcance, es ya gran dicha".

Para explicar esto, adviértase que comprender una cosa es conocerla con perfección, y conocerla con perfección es conocerla tanto cuanto es cognoscible; y por esto, si de lo que es cognoscible con ciencia demostrativa sólo tenemos opinión fundada en razones probables, no lo comprendemos; por ejemplo, el que sabe por demostración que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos, lo comprende; pero el que tiene de esta verdad una opinión probable, fundada en que así lo enseñan los sabios o lo dicen muchos, no la comprende, porque no alcanza aquel modo de conocimiento perfecto con que es cognoscible esta verdad.

ditur quod ita totum videtur, ut nihil eius lateat videntem". Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil eius latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter, contra: "totaliter" vel dicit modum videntis, vel modum rei visae. Sed ille qui videt Deum, per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visae: quia videt eum sicuti est, ut dictum est (a.6 ad 1). Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis: quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

Sed contra est quod dicitur Ier. 32, 18-19: "Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum, nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu". Ergo comprehendi non potest.

Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: "attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo", ut dicit Augustinus [17].

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud: si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est.

[17] *Serm. ad popul.* 117 c.3: ML 38,663.

Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra (q.7 a.1) ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum quod "comprehensio" dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio: quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est. Et sic de comprehensione nunc quaeritur. — Alio modo "comprehensio" largius sumitur, secundum quod comprehensio "insecutioni" opponitur. Qui enim attingit aliquem quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. 3,4: "tenui eum, nec dimittam". Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione.—Et hoc modo "comprehensio" est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio caritati. Non enim, apud nos, omne quod videtur, iam tenetur vel habetur: quia videntur interdum distantia, vel quae non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quae habemus, fruimur: vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et

Pues bien, ningún entendimiento creado puede alcanzar a conocer la esencia divina en el grado de perfección con que es cognoscible, y la razón es evidente. Un ser es cognoscible en la medida en que está en acto. Luego Dios, cuyo ser, según hemos dicho, es infinito, es infinitamente cognoscible. Pues ningún entendimiento creado puede conocer infinitamente a Dios, porque si conoce, con más o menos perfección, la esencia divina, es porque está dotado de mayor o menor luz de gloria. Pero, como la luz de gloria que recibe el entendimiento creado no puede ser infinita, es imposible que ninguno conozca infinitamente a Dios, y, por tanto, es imposible que lo comprenda.

Soluciones. 1. El término "comprensión" se toma en dos sentidos. Uno, el propio y estricto, significa que una cosa está incluída en otra que la circunda o comprende, y de este modo es imposible que Dios esté comprendido en el entendimiento ni en cosa alguna, porque, como es infinito, ningún ser finito puede incluirlo en forma que abarque la infinidad de su ser infinito, y en este sentido hablamos aquí de la comprensión.—En un sentido más amplio, se toma la palabra "comprensión" en cuanto opuesto a la "prosecución", pues del que persigue algo se dice, cuando lo alcanza, que lo comprende y aprehende, y en este sentido los bienaventurados comprenden a Dios, como se dice en el Cantar de los Cantares: "Téngole y no le dejaré", y así también se han de entender los textos en que el Apóstol habla de la comprensión.—Según esto, la comprensión es una de las tres dotes del alma, la correspondiente a la esperanza, como la visión corresponde a la fe y el goce a la caridad. Sin embargo, en este mundo ocurre que no siempre alcanzamos una cosa por el hecho de verla, ya que en ocasiones vemos cosas distantes que no están a nuestro alcance; ni tampoco gozamos de todo lo

que poseemos, bien porque no nos satisface o bien porque no es el fin último de nuestra aspiración capaz de colmar nuestro deseo. Pero en Dios tienen los bienaventurados estas tres cosas: que le ven; que, viéndole, con la seguridad de verlo siempre, le poseen de hecho, y que, poseyéndole, gozan de El como fin último que colma todos sus deseos.

2. No decimos que Dios es incomprensible porque haya en El algo que no se vea, sino porque no se le ve con toda la perfección con que El es visible. Es algo parecido a lo que sucede cuando conocemos por razones probables una proposición demostrable: que nada hay en ella que no conozcamos, pues conocemos el sujeto, el predicado y el nexo entre ambos, y, sin embargo, no la conocemos con toda la perfección con que es cognoscible. A este propósito dice San Agustín, definiendo la comprensión, que "se comprende por entero lo que se mira cuando se ve en forma que nada de lo que tiene se oculta al que lo mira"; o "también cuando se abarcan sus límites con la mirada", y sólo se puede abarcar con la mirada los límites de una cosa cuando se alcanza el término del modo de conocerla.

3. "Totalmente" designa el modo del objeto, aunque no porque el entendimiento no perciba todo el modo del objeto, sino porque el modo del objeto no es el del que conoce. Por esto, el que ve a Dios por esencia, ve que tiene una manera de ser infinita y que es infinitamente cognoscible; pero este modo infinito no le compete a él en forma que conozca a Dios infinitamente. Es el caso de quien sabe con probabilidad que una proposición es demostrable, y, sin embargo, no la conoce demostrativamente.

quietent. Sed haec tria habent beati in Deo: quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur: sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec praedicatum, nec compositio: sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, definiendo comprehensionem, dicit [18] quod "totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem; aut cuius fines circumspici possunt": tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum quod "totaliter" dicit modum obiecti: non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione; sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est: sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat: sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

[18] L.c., nt.16.

ARTICULO 8

Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant [a]

Si los que ven a Dios por esencia ven todas las cosas en El

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

1. Dicit enim Gregorius, in IV "Dialog." [19]: "Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?" Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Item, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resplendent. Sed omnia quaecumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo: ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quae sunt et quae fieri possunt.

3. Praeterea, qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, ut dicitur III "De anima" [20]. Sed omnia quae Deus facit vel facere potest, sunt minus quam eius essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quae Deus facit vel facere potest.

4. Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium: et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.

Sed contra es quod angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur a superioribus a nescientia, ut dicit Dionysius, 7 cap. "Cael. hier." [21].

Dificultades. Parece que quienes ven la esencia divina conocen en ella todas las cosas.

1. Dice San Gregorio: "¿Qué cosa no verán los que ven al que todo lo ve?" Pero Dios ve todas las cosas. Luego también las han de ver los que ven a Dios.

2. El que ve un espejo ve cuanto se refleja en él. Pues todo lo que existe y puede existir se refleja, como en un espejo, en Dios, que lo conoce todo en sí mismo. Por tanto, quien ve a Dios ve todo lo que existe y lo que se puede hacer.

3. El que entiende lo más, puede entender lo menos, como dice el Filósofo. Pero cuanto Dios hace y puede hacer es menos que su esencia. Por tanto, el que entiende a Dios puede entender todo lo que Dios hace y puede hacer.

4. La criatura racional desea naturalmente conocer todas las cosas. Si, pues, cuando ve a Dios, no las conoce todas, no queda satisfecho su deseo natural, y así, viendo a Dios no sería feliz, cosa inaceptable. Luego quien ve a Dios lo sabe todo.

Por otra parte, los ángeles ven la esencia divina, y, sin embargo, no lo saben todo, puesto que, como dice Dionisio, los superiores purifican a los inferiores de su nesciencia, y, además,

[a] Infra q.57 a.5; q.106 a.1 ad 1; 3 q.10 a.2; *Sent.* 2 d.11 q.2 a.1.2; 3 d.14 a.2 q.2; 4 d.45 q.3 a.1; d.49 q.2 a.5; *De verit.* q.8 a.4; q.20 a.4.5; *Cont. Gent.* 3,56.59.

[19] C.33: ML 77,376; cf. *Moral.* II,3: ML 75,556.
[20] C.4 n.5 (BK 429b3): S.TH., lect.7 n.688.
[21] § 3: MG 3,208.

ignoran los futuros contingentes y los pensamientos de los corazones, que sólo conoce Dios. Luego no todo el que ve la esencia divina sabe todas las cosas.

Respuesta. El entendimiento creado que ve la esencia divina, no ve en ella todo lo que Dios hace o puede hacer. Es indudable que en Dios se han de ver las cosas según están en El. Pues todo lo que no es Dios se halla en El como se encuentran los efectos en la virtualidad de su causa, y, por tanto, se ve en El como se ve el efecto en la causa. Ahora bien, es cosa sabida que cuanto mejor se conoce una causa, tantos más efectos suyos se pueden ver en ella; y así, cuando se propone un principio de demostración a una inteligencia vigorosa, ve en seguida en él una serie de consecuencias, que otra más débil no percibe más que explicándoselas una por una. Luego sólo el entendimiento que comprenda totalmente la causa, es el que puede conocer en ella todos los efectos y sus razones. Mas como, según hemos dicho, ningún entendimiento creado puede comprender totalmente a Dios, síguese que ninguno, al verlo, puede conocer todo lo que Dios hace o puede hacer, ya que esto sería comprender su virtualidad. Sin embargo, tantas más cosas conoce cuanto con mayor perfección vea a Dios.

Soluciones. 1. San Gregorio habla de la suficiencia del objeto, esto es, de Dios, que por su parte contiene y da a conocer suficientemente todas las cosas; pero de aquí no se sigue que cada uno de los que ven a Dios conozca todas las cosas, porque ninguno le comprende plenamente.

2. No es forzoso que quien ve un espejo vea todo lo que se refleja en él, a menos que abarque o comprenda el espejo con una visión perfecta.

3. Ver a Dios es, sin duda, más que ver todas las otras cosas; pero también ver a Dios en forma que se co-

Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium: hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

Respondeo dicendum quod intellectus creatus, videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quae facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim, uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est (a.7). Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quae Deus facit vel potest facere: hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam obiecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat: quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum quod videns speculum, non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum quod, licet maius sit videre Deum quam omnia alia, tamen maius est vi-

dere sic Deum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Iam enim ostensum est (in corp.) quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit: nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus, V "Confess."[22]: "Infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus".

nozcan en El todas las cosas, es más que verle de modo que se conozcan muchas o pocas, pero no todas; y hemos demostrado que el conjunto de cosas que se ven en Dios depende del modo más o menos perfecto de verle.

4. El deseo natural que experimenta la criatura racional, es el de conocer las cosas que contribuyen a la perfección del entendimiento, cuales son los géneros y especies de los seres y las esencias o razones de las cosas, y esto lo verá en Dios todo el que vea la esencia divina. Pero conocer lo singular, o los hechos y pensamientos de los individuos, no pertenece a la perfección del entendimiento creado, ni a esto tiende el deseo natural, como tampoco tiende a conocer lo que Dios puede hacer y todavía no ha hecho. No obstante lo cual, sólo con ver a Dios, fuente y principio de todo ser y verdad, de tal manera se colmará el deseo natural de saber, que ninguna otra cosa buscará para ser feliz, y por esto dijo San Agustín: "Desdichado el hombre que conoce todas las cosas (esto es, las criaturas), y no te conoce a ti, y, en cambio, dichoso el que te conoce a ti, aunque las ignore todas. Y el que te conoce a ti y a ellas, no es más dichoso por ellas, sino que es dichoso por ti" [19].

ARTICULO 9

Utrum ea quae videntur in Deo a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur [a]

Si lo que ven en Dios los que contemplan la esencia divina lo ven por medio de algunas representaciones

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ea quae videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur.

1. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad

Dificultades. Parece que las cosas que ven en Dios los que contemplan la esencia divina las ven por medio de algunas representaciones.

1. Porque todo conocimiento se realiza por asimilación del que conoce a

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.4.5; *De verit.* q.8 a.5.

[22] C.4; ML 32,708.

lo conocido, y por esto, en el acto de entender, el entendimiento se hace lo entendido, y el sentido, al sentir, se hace su objeto, o sea, está informado por su imagen, como lo está la pupila por la imagen del color. Por tanto, si el entendimiento que ve a Dios por esencia conoce en El algunas criaturas, es preciso que esté informado por sus respectivas imágenes.

2. Unicamente recordamos lo que previamente hemos visto. Pues San Pablo, que, según San Agustín, vió en éxtasis la esencia divina, después que dejó de verla, recordaba muchas de las cosas que había visto en aquel rapto, y en prueba de ello, dice: "Oí palabras inefables que el hombre no puede repetir". Luego es preciso suponer que en su entendimiento quedaron algunas imágenes de lo que recordaba, y, por consiguiente, que cuando presencialmente veía la esencia de Dios, tenía algunas representaciones o especies de lo que en ella estaba viendo.

Por otra parte, un espejo y lo reproducido en él se ve con una sola especie. Si, pues, las cosas se ven en Dios como en un a modo de espejo inteligible, síguese que, como a Dios no se le ve por medio de imagen alguna sino por su esencia, tampoco se verán por medio de especies o semejanzas las cosas que se ven en El.

Respuesta. Los que ven la esencia divina no ven por medio de especies las cosas que en ella perciben, sino por la misma esencia de Dios, unida a su entendimiento, ya que cada ser es conocido por la imagen que de él tiene el cognoscente. Pero esto puede ocurrir de dos modos, porque como las cosas que se asemejan a otra son semejantes entre sí, puede la facultad cognoscitiva asemejarse a lo conocido de dos maneras. De una, cuando directamente la informa la imagen del objeto, y en este caso le conoce en sí mismo. De otra, cuando el entendimiento está informado por la especie de algo

cognitum: sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensus in actu sensibile in actu, inquantum eius similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. Praeterea, ea quae prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus, videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus XII "Super Gen. ad litteram"[23], postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quae in illo raptu viderat: unde ipse dicit quod "audivit arcana verba, quae non licet homini loqui", II Cor. 12,4. Ergo oportet dicere quod aliquae similitudines eorum quae recordatus est, in eius intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando praesentialiter videbat Dei essentiam, eorum quae in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quae in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo, si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quae in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

Respondeo dicendum quod videntes Deum per essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quaecumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando directe eius similitudine informatur: et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum

[23] C.28: ML 34,478.483; cf. *Epist.* 147, *De videndo Deo* c.13: ML 33,610.

quod informatur specie alicuius quod est ei simile: et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis: sed cognoscere eas prout earum similitudines praeexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hae duae cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam essentiam divinam intellectui praesentem, per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus videntis Deum assimilatur rebus quae videntur in Deo, inquantum unitur essentiae divinae, in qua rerum omnium similitudines praeexistunt.

Ad secundum dicendum quod aliquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei: et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur; quae remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

que es semejante al objeto, y en este caso no se dice que se conoce el objeto en sí mismo, sino en su imagen; y por esto no es lo mismo el conocimiento que se tiene de un hombre visto directamente y el que se tiene cuando se le conoce por su retrato. Por tanto, conocer las cosas por medio de sus propias especies recibidas en el cognoscente, es conocerlas en sí mismas; en cambio, conocerlas según el modo como sus representaciones preexisten en Dios, es verlas en Dios; y estos dos géneros de conocimiento son diferentes. Luego el modo como ven las cosas en Dios los que ven la esencia divina no consiste en verlas por medio de imágenes extrañas a Dios, sino por su misma esencia, presente al entendimiento, por la que asimismo ven a Dios.

Soluciones. 1. El entendimiento del que ve a Dios se asemeja a las cosas que ve en El, por cuanto está unido a la esencia divina, en la que preexisten las imágenes de todos los seres.

2. Hay potencias intelectuales que con las especies primeramente recibidas pueden formar otras nuevas; por ejemplo, la imaginación, que, a base de las especies de monte y de oro, forma la de monte de oro, o el entendimiento, que con los conceptos de género y de diferencia forma el de especie. Pues asimismo, a base de una imagen, podemos formar en nosotros otra imagen del objeto que aquélla representa, y de este modo San Pablo, o cualquier otro que viese a Dios, de la misma visión de la esencia divina pudo formar en sí mismo imágenes de las cosas que allí vió, y estas imágenes son las que se conservaron en San Pablo después que dejó de ver la esencia divina. Por lo demás, la visión consistente en ver cosas por medio de especies así adquiridas, es distinta de la visión con que se ven las cosas en Dios.

ARTICULO 10

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quae in ipso vident [a]

Si los que ven a Dios por esencia ven simultáneamente todas las cosas que alcanzan a ver en El

Dificultades. Parece que quienes ven la esencia divina no ven simultáneamente cuanto en ella alcanzan a ver.

1. Porque, como dice el Filósofo, se da el caso de saber muchas cosas, pero de cada vez no se entiende más que una. Pero ver cosas en Dios es entenderlas, porque a Dios se le ve con el entendimiento. Por tanto, entre los que ven a Dios no se da el caso de que vean simultáneamente muchas cosas en El.

2. Dice San Agustín que "Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo", esto es, por el pensamiento y por el afecto. Pues bien, el ángel es una criatura espiritual que ve a Dios. Por tanto, en los que ven a Dios hay sucesión de pensamientos y afectos, pues el tiempo implica sucesión.

Por otra parte, dice San Agustín: "No serán volubles nuestros pensamientos, ni pasarán y repasarán de unas cosas en otras, sino que simultáneamente veremos nuestra ciencia entera con una sola mirada."

Respuesta. Las cosas que se ven en el Verbo no se ven sucesiva, sino simultáneamente. Para explicarlo, adviértase que, si nosotros no podemos entender varias cosas a la vez, es debido a que las entendemos por distintas especies, y tan imposible es que un

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quae in ipso vident.

1. Quia, secundum Philosophum[24]**, contingit multa scire, intelligere vero unum. Sed ea quae videntur in Deo, intelliguntur: intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.**

2. Praeterea, Augustinus dicit, VIII "Super Gen. ad litteram"[25]**, quod "Deus movet creaturam spiritualem per tempus", hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, successive intelligunt et afficiuntur: tempus enim successionem importat.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, ultimo "De Trin."[26]**: "non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus".**

Respondeo dicendum quod ea quae videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem specie-

[a] Infra q.58 a.2; *Sent.* 2 d.3 q.2 a.4; 3 d.14 a.2 q.[a]4; *De verit.* q.8 a.14; Quodl. VII q.1 a.2; *Cont. Gent.* 3,60.

[24] *Top.* II 10 n.1 (Bk 114b34).
[25] C.20; 22: ML 34,388.389
[26] XV c.16: ML 42,1079.

bus non potest intellectus unus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur; sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est (a.9) autem quod ea quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur.

Ad primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta, simul intelliguntur: sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

Ad secundum dicendum quod angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt; et sic moventur, secundum intelligentiam, per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

mismo entendimiento esté informado simultáneamente por distintas especies, de suerte que entienda por todas ellas, como que un mismo cuerpo tenga a la vez distintas figuras. Por esto, cuando se pueden entender diversas cosas con una sola especie, se entiende simultáneamente, como sucede, por ejemplo, al entender las diversas partes de un todo, que, si se entiende cada una por su propia especie, se entiende sucesivamente; pero si se entienden en conjunto por la única especie del todo, se entienden todas a la vez. Ahora bien, respecto a las cosas que se ven en Dios, hemos demostrado que ninguna se ve por su propia especie, sino todas por la esencia divina, y, por tanto, no se ven sucesivamente.

Soluciones. 1. Entendemos una sola cosa porque entendemos por una sola especie; pero cuando en una misma especie entendemos varias cosas, las entendemos simultáneamente, y así en la especie de hombre entendemos el ser animal y el racional, y en la de casa, las paredes y el techo.

2. Las cosas que los ángeles conocen naturalmente, mediante diversas especies infusas, no las conocen todas a la vez, y en este sentido su entender se mueve en el tiempo; pero las que ven en Dios las ven simultáneamente.

ARTICULO 11

Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam [a]

Si alguien puede ver a Dios por esencia durante esta vida [20]

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre.

1. Dicit enim Iacob, Gen. 32,30: "vidi Deum facie ad faciem". Sed videre facie ad fa-

Dificultades. Parece que hay quien puede ver a Dios por esencia durante esta vida.

1. Porque de Jacob se dice en el Génesis que "vió a Dios cara a cara", y como ver cara a cara es ver por

[a] 2-2 q.180 a.5; *Sent.* 3 d.27 q.3 a.1; d.35 q.2 a.2 q.[a]2; 4 d.49 q.2 a.7; *De verit.* q.10 a.11; *In II Cor.* c.12 lect.1; *Cont. Gent.* 3,47; *Quodl.* I q.1.

esencia, según aquello del Apóstol: "Vemos ahora por espejo y en enigma, pero entonces veremos cara a cara", síguese que en esta vida se puede ver a Dios por esencia.

2. Dice el Señor, hablando de Moisés: "Le hablo boca a boca, y ve a Dios a las claras y no por enigmas ni figuras". Pero esto es ver a Dios por esencia. Por consiguiente, hay quien en este estado de vida puede ver la esencia de Dios.

3. Nosotros conocemos directamente, o por sí, aquello por lo que conocemos las otras cosas y juzgamos de ellas. Pues incluso durante esta vida lo conocemos todo en Dios, porque dice San Agustín: "Si ambos vemos que es verdad lo que tú dices, y ambos vemos que es verdad lo que digo yo, explícame, ¿dónde lo vemos? Ni yo en ti, ni tú en mí, sino ambos en aquella inconmutable verdad que está sobre nuestras mentes". Y, asimismo, dice en el libro "De vera religione" que nosotros juzgamos de todo según la verdad divina; y en el "De Trinitate", que "pertenece al entendimiento juzgar de las cosas corporales por razones incorpóreas y eternas, que sin duda no serían inconmutables si no estuviesen por encima de la mente". Luego en esta vida vemos al mismo Dios.

4. Dice San Agustín que las cosas que están en el alma por su esencia, se ven con visión intelectual. Pero, según el propio San Agustín, en el mismo pasaje, la visión intelectual de cosas inteligibles se realiza, no por medio de imágenes, sino por sus esencias. Si, pues, Dios está en nuestra alma por esencia, por esencia le vemos nosotros.

Por otra parte, se dice en el Exodo: "El hombre no puede verme y vivir"; y explica la Glosa: "Mientras se vive esta vida mortal, se puede ver a

ciem, est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur I Cor. 13,12: "videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem". Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Praeterea, Num. 12,8, dicit Dominus de Moyse: "ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum". Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu huius vitae potest Deum per essentiam videre.

3. Praeterea, illud in quo alia omnia cognoscimus et per quod de aliis iudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus, XII "Conf."[27]: "Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate". Idem etiam, in libro "De vera religione"[28], dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus. Et XII "De Trin."[29], dicit quod "rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent". Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Praeterea, secundum Augustinum, XII "Super Gen. ad litt."[30], visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

Sed contra est quod dicitur Ex. 33,20: "non videbit me homo et vivet". Glossa[31]: "Quandiu hic mortaliter vivitur, videri per

[27] C.25: ML 32,840.
[28] C.30.31: ML 34,146.147.
[29] C.2: ML 42,999.
[30] C.24.31: ML 34,474.479.
[31] *Glossa ordin.* ex S. GREG., *Moral.* XVIII, 54; ML 76,92.

quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest".

Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia, sicut supra (a.4) dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali: unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest: ostensum est enim supra (a.3) quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. — Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinae revelationes percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest quandiu hac mortali vita utitur.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Dionysium, 4 cap. "Cael. hier."[32], sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatae sunt aliquae figurae, vel sensibiles vel imaginariae, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repraesentantes. Quod ergo dicit Iacob, "vidi Deum facie ad faciem", referendum est, non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repraesentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quandam prophetiae eminentiam pertinet, ut videatur persona Dei loquentis, licet imaginaria visio-

Dios por algunas representaciones; pero por la realidad de su naturaleza, no."

Respuesta. Ningún hombre puede ver la esencia de Dios si no está separado de esta vida mortal. La razón es porque, según hemos dicho, el modo del conocimiento es proporcionado al modo de ser del que conoce. Pues bien, mientras vivimos en este mundo, nuestra alma tiene su ser en una materia corporal, y por ello no conoce naturalmente más que las cosas cuya forma está en la materia o las que mediante éstas pueda conocer. Pero como es indudable que no puede conocer la esencia divina por medio de las cosas materiales, pues hemos demostrado que el conocimiento que tenemos de Dios mediante cualquier imagen creada no es visión de la esencia divina, es imposible que el alma humana, que vive la vida presente, vea la esencia de Dios. Un indicio de esto lo tenemos en que, cuanto más enajenada está nuestra alma de lo corporal, tanto mayor capacidad adquiere para percibir lo inteligible exento de materia, y por esto las previsiones de lo futuro y las revelaciones divinas se perciben mejor durante el sueño y el éxtasis o enajenación de los sentidos. Por tanto, que el alma sea elevada a ver lo supremo de lo inteligible, cual es la esencia divina, es cosa que no puede suceder mientras viva esta vida mortal.

Soluciones. 1. Según Dionisio, cuando en la Escritura se dice de alguien que vió a Dios, se ha de entender que percibió alguna figura sensible o imaginaria que por semejanza representaba algo divino. Por tanto, lo que dice Jacob: "Vi a Dios cara a cara", se ha de referir, no a la esencia divina, sino a la figura en que Dios estaba representado. Por lo demás, el hecho de que se vea a Dios cuando habla, aunque la visión sea imaginaria, es una cualidad eminente de la luz profética, como se dirá cuando tratemos de los grados de la profecía.—

[32] § 3: MG 3,180.

Pudo también Jacob expresarse así para designar alguna excelencia de la contemplación inteligible, superior al estado común.

2. Lo mismo que Dios obra sobrenaturalmente en los seres corpóreos por el milagro, así también, por modo sobrenatural y fuera del orden común, eleva el entendimiento de algunos que viven en la carne, pero sin usar los sentidos de la carne, hasta la visión de su esencia, como San Agustín dice de Moisés, que fué el maestro de los judíos, y de San Pablo, que lo fué de los gentiles. Pero de esto trataremos más despacio cuando nos ocupemos del rapto.

3. Ver todas las cosas en Dios y juzgar de todas según El, quiere decir que las vemos y juzgamos de ellas por participar de su luz, ya que la luz natural de la razón es cierta participación de la luz divina, a la manera como también decimos que vemos y juzgamos de las cosas sensibles en el sol, esto es, por su luz; y a este propósito dice San Agustín que "no son visibles los panoramas de las ciencias si no los ilumina algo que sea como su sol", esto es, Dios. Pues lo mismo que para ver sensiblemente una cosa no es preciso ver la substancia del sol, tampoco para ver inteligiblemente algo es necesario que se vea la esencia divina.

4. Se tiene visión intelectual de lo que por su esencia está en el alma, como lo inteligible está en el entendimiento; y de esta forma Dios está en el alma de los bienaventurados, pero no en la nuestra, en la que está por presencia, esencia y potencia.

ne; ut infra (1-2 q.174 a.3) patebit, cum de gradibus Prophetiae loquemur. — Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilis contemplationis, supra communem statum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suae essentiae elevavit; ut dicit Augustinus, XII "Super Gen. ad litt." [33], et in libro "De videndo Deum" [34], de Moyse, qui fuit magister Iudaeorum, et Paulo, qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de Raptu agemus (1-2 q.175 a.3).

Ad tertium dicendum quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus: nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, id est per lumen solis. Unde dicit Augustinus, I "Soliloquiorum" [35]: "Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur", videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum quod visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per suam essentiam sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per praesentiam, essentiam, et potentiam.

[33] C.26.27.28.34: ML 34,476.478.482.
[34] *Epist.* 147 c.13: ML 34,610.
[35] C.8: ML 32,877.

ARTICULO 12

Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus [a]

Si en esta vida podemos conocer a Dios por la razón natural

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus.

1. Dicit enim Boetius, in libro "De consol." [36], quod "ratio non capit simplicem formam". Deus autem maxime est simplex forma, ut supra (q.3 a.7) ostensum est. Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Praeterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in III "De anima" [37]. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Praeterea, cognitio quae est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis: dicit enim Augustinus, I "De Trin." [38], quod "mentis humanae acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur". Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1,19: "quod notum est Dei, manifestum est in illis", idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu

Dificultades. Parece que en esta vida no podemos conocer a Dios por la razón natural.

1. Porque dice Boecio que "la razón no puede percibir ninguna forma simple". Mas como, según hemos visto, Dios es forma simple en grado sumo, síguese que la razón natural no puede llegar a conocerle.

2. Con su razón natural nada conoce el alma sin alguna imagen sensible, como dice Aristóteles. Pero como en nosotros no puede haber imagen sensible de Dios, porque es incorpóreo, síguese que no podemos conocerle con conocimiento natural.

3. El conocimiento que se adquiere por la razón natural es común a los buenos y a los malos, por lo mismo que les es común la naturaleza. Pero conocer a Dios sólo compete a los buenos, ya que, según San Agustín, "no se fijaría la mirada de la mente humana en luz tan esplendorosa si no hubiese sido purificada por la luz de la fe". Luego no se puede conocer a Dios por la razón natural.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Lo conocido de Dios les es manifiesto a ellos", o sea, lo que de Dios es cognoscible por razón natural.

Respuesta. Nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sen-

[a] Infra q.32 a.1; q.86 a.2 ad 1; *Sent.* 1 d.3 q.1 a.1; 3 d.27 q.3 a.1; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.2; *Cont. Gent.* 3,1; *In Rom.* c.1 lect.6.

[36] V prosa 4: ML 63,847.
[37] C.7 n.3 (BK 431a16): S.TH., lect.12 n.770-72; cf. *De mem. et remin.* c.1 (BK 449b30): S.TH., lect.2 n.311-22.
[38] C.2: ML 42,822.

tidos, y por ello sólo puede alcanzar hasta donde pueda llevarle lo sensible. Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa, por lo cual no es posible conocer con su auxilio todo el poder de Dios ni, por tanto, ver su esencia. Sin embargo, como son efectos suyos y de El dependen como de su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce. Por tanto, podemos conocer su relación a las criaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las criaturas y El, o sea, que no es ninguna de las criaturas que produce y que esta diferencia no es debida a que le falte nada de lo que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia.

Soluciones. 1. La razón no conoce las formas simples de modo que sepa "lo que son", pero puede conocer lo suficiente para saber que existen.

2. Se conoce a Dios, con conocimiento natural, por la imagen sensible de sus efectos.

3. Como el conocimiento de Dios por esencia es un don de la gracia, sólo conviene a los buenos; pero lo mismo los buenos que los malos pueden alcanzar el conocimiento de Dios que se obtiene por la razón natural, y por esto dice San Agustín: "No apruebo esto que dije en otro lugar: ¡Oh Dios, que habéis querido que solos los puros conociesen la verdad!; pues podría replicarse que muchos impuros conocen también muchas verdades."

principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci: et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo "an est"; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea "quid est": potest tamen de ea cognoscere, ut sciat "an est".

Ad secundum dicendum quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis: sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus, in libro "Retractationum"[39]: "Non approbo quod in oratione[40] dixi, "Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti": responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera, scilicet per rationem naturalem".

[39] I c.4: ML 32,589.
[40] *Soliloq.* I c.1: ML 38,870.

ARTICULO 13

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per rationem naturalem

Si hay un conocimiento de Dios por la gracia, superior al que se tiene por la razón natural

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quam ea quae habetur per naturalem rationem.

1. Dicit enim Dionysius, in libro "De mystica theologia"[41], quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto: quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiae cognitione. Sed coniungi Deo ignorando de eo "quid est", hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus, quam per rationem naturalem.

2. Praeterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus nisi per phantasmata: sic etiam nec secundum cognitionem gratiae. Dicit enim Dionysius, I cap. "De cael. hier."[42], quod "impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum". Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

3. Praeterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhaeret. Fides autem non videtur esse cognitio: dicit enim Gregorius, in "Homil."[43], quod ea quae non videntur "fidem habent, et non agnitionem". Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I Cor. 2,10: "nobis revela-

Dificultades. Parece que no se obtiene por la gracia un conocimiento de Dios superior al obtenido por la razón natural.

1. Porque dice Dionisio que, aun el que más unido esté a Dios en esta vida, está unido a El como a cosa enteramente desconocida, y lo aplica al mismo Moisés, no obstante la preeminencia que obtuvo en el conocimiento por gracia. Pero unirse a Dios ignorando "lo que es", se consigue también por medio de la razón natural. Luego por la gracia no conocemos a Dios con más plenitud que por la razón natural.

2. Lo mismo que por la razón natural no podemos llegar al conocimiento de las cosas divinas si no es por medio de imágenes, tampoco llegaremos por el conocimiento de la gracia, pues dice Dionisio que "no puede lucir para nosotros el rayo divino más que tamizado por la variedad de los velos sagrados". Luego por la gracia no conocemos a Dios con más plenitud que por la razón natural.

3. Nuestro entendimiento se adhiere a Dios por la gracia de la fe. Pero la fe no parece ser conocimiento, pues dice San Gregorio que las cosas que no se ven, "son objeto de fe y no de conocimiento". Luego por la gracia no obtenemos un conocimiento más elevado de Dios.

Por otra parte, dice el Apóstol que "a nosotros nos reveló Dios por su Es-

[41] C.1 § 8: MG 3,1001.
[42] § 2: MG 3,121.
[43] *In Evang.* l.2 hom.26: ML 76,1202.

píritu aquellas cosas que ninguno de los príncipes de este siglo conoció"; esto es, ninguno de los "filósofos", como expone la Glosa.

Respuesta. Por la gracia adquirimos un conocimiento de Dios más perfecto que por la razón natural, y he aquí la prueba. El conocimiento que conseguimos por razón natural requiere dos cosas: la imagen recibida de los sentidos y la luz natural de la inteligencia por cuya virtud abstraemos de la imagen el concepto inteligible. Pues en ambos aspectos mejora el conocimiento humano por la revelación de la gracia. Cuanto a lo primero, porque la luz natural del entendimiento se vigoriza con la infusión de la luz gratuita. Cuanto a las imágenes, porque unas veces forma Dios en la imaginación del hombre representaciones sensibles que expresan las cosas divinas mejor que las recibidas por vía natural de los sentidos, como se comprueba en las visiones proféticas, y otras llega a formar cosas sensibles o también palabras para expresar algo divino, como aconteció en el bautismo, donde se vió al Espíritu Santo en forma de paloma y se oyó la voz del Padre: "Este es mi Hijo amado".

Soluciones. 1. Si bien en esta vida no conocemos por la revelación de la gracia "lo que es" Dios, y en ese sentido nos unimos a El como a algo desconocido, sin embargo, hace que le conozcamos mejor, porque pone a nuestro alcance más y más perfectas obras suyas, y porque, merced a la revelación, le atribuímos propiedades que la razón no alcanza a conocer, como la de ser uno y trino.

2. El conocimiento intelectual obtenido de imágenes, bien sean las recibidas de los sentidos por vía ordinaria, bien las formadas por Dios en la imaginación, es tanto más elevado cuanto en el hombre sea más intensa la luz intelectual, y por esto, merced a la infusión de la luz divina por

vit Deus per Spiritum suum", illa scilicet quae "nemo principum huius saeculi novit" [ib. v.8], idest "philosophorum", ut exponit Glossa [44].

Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus Sanctus in specie columbae, et vox Patris audita est, "hic est Filius meus dilectus" [Mt. 3,17].

Ad primum ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo "quid est", et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatibus

[44] *Glossa interl.* Super 1 Cor.2,10. Vide ML 30,722.

plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic, inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia: nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

la revelación, se obtiene mediante las imágenes sensibles un conocimiento más perfecto.

3. La fe es un modo de conocimiento, ya que por ella queda la inteligencia determinada a un objeto cognoscible. Pero esta determinación a un objeto no proviene de la visión que tiene el que cree, sino de la que tiene aquel a quien se cree, y, por consiguiente, debido a que falta visión, la fe es inferior a la clase de conocimiento que hay en la ciencia, pues ésta determina al entendimiento a aceptar una proposición porque le hace ver su verdad a la luz de los primeros principios.

Apliquemos ahora estas nociones a los nombres que expresan las perfecciones de Dios. Todas las perfecciones puras se encuentran formalmente en Dios y en las criaturas, aunque en Dios de modo infinitamente más eminente que en los seres creados. Luego son análogos con analogía de proporcionalidad propia. Hay analogía de proporcionalidad, porque los dos analogados (Dios y criatura) participan intrínsecamente la forma análoga; y es proporcionalidad propia, porque en uno y en otro de los analogados se toma la forma análoga en sentido formal y propio (*formaliter*). La distancia entre los dos analogados es absolutamente infinita, como existente entre un término finito y otro infinito. Las perfecciones puras son, además, análogas con analogía de atribución, porque las criaturas las tienen participadas de la omnímoda y absoluta perfección de Dios. De modo que todas estas perfecciones, participadas en el ser creado, dicen orden de procedencia a Dios, como a causa eficiente, ejemplar y final. En virtud de este orden o relación a la perfección divina, pueden ser denominadas extrínsecamente por ella.

Y así resulta que las cosas creadas son verdaderas y buenas por la verdad y la bondad *intrínseca* a cada una de ellas (analogía de proporcionalidad), y, además, por la verdad y bondad *extrínseca* de Dios, por las cuales también pueden ser denominadas verdaderas y buenas (analogía de atribución). Esta analogía de atribución no es *plurium ad unum*, sino *unius ad unum*, es decir, la perfección análoga no se dice de la criatura y de Dios por orden a un tercero, del cual dependen, sino que se predica del ser creado por orden al Ser divino, del cual es participación (*unius ad unum*). Los nombres que significan perfecciones mixtas son análogos a Dios y a las criaturas con analogía de proporcionalidad metafórica, pues estas perfecciones se encuentran en las criaturas formalmente, y en Dios, virtual y eminentemente. Y así decimos: "Dios se conduce en su modo de obrar de parecida manera a como lo hacen el león, el hombre airado o arrepentido, etc." De aquí que denominamos a Dios, metafóricamente, león, airado, arrepentido, etc.

Después de lo dicho, es fácil comprender que los nombres análogos *metafóricos* se aplican *principalmente* a las criaturas, y sólo en un sentido *secundario* a Dios; es decir: el nombre metafórico significa a Dios por orden a la criatura; y así, cuando decimos que Dios es un león, queremos dar a entender que Dios se conduce en su obrar con gran fortaleza, a semejanza del león. En cambio, los nombres análogos propios, en cuanto a la cosa significada (*res significata*), convienen principalmente a Dios, y sólo secundaria y posteriormente a las cosas creadas, pues la perfección por ellos significada se encuentra en Dios como en fuente, de donde dimana a las criaturas. Pero en cuanto al modo de significar y a la imposición del nombre, son primeramente aplicadas a las criaturas y después atribuídas a Dios (a.7).

6. A este estudio de los nombres divinos en general sigue otro sobre algunos nombres en particular que no ofrecen especial dificultad (a.8-11).

Se cierra la cuestión con un artículo sobre las proposiciones afirmativas que el humano entendimiento forma acerca de Dios. En estas proposiciones afirmativas no se componen realidades, sino distintos aspectos o conceptos de una mismísima realidad.

Esta composición lógica o mental no menoscaba en nada la omnímoda simplicidad del Ser divino (a.12).

CUESTION 13

(In duodecim articulos divisa)

De nominibus Dei

De los nombres de Dios

Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum (cf. q.3 introd.): unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quaerentur duodecim.

Primo: utrum Deus sit nominabilis a nobis.

Secundo: utrum aliqua nomina dicta de Deo, praedicentur de ipso substantialiter.

Tertio: utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphorice.

Quarto: utrum multa nomina dicta de Deo, sint synonyma.

Quinto: utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce.

Sexto: supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis.

Septimo: utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.

Octavo: utrum hoc nomen "Deus" sit nomen naturae, vel operationis.

Nono: utrum hoc nomen "Deus" sit nomen communicabile.

Decimo: utrum accipiatur univoce vel aequivoce, secundum quod significat Deum per naturam et per participationem et secundum opinionem.

Undecimo: utrum hoc nomen "Qui est" sit maxime proprium nomen Dei.

Duodecimo: utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

Terminado el estudio de lo referente al conocimiento de Dios, puesto que denominamos las cosas como las conocemos, se impone ahora tratar de los nombres divinos, y acerca de esto se han de esclarecer doce puntos.

Primero: si Dios es susceptible de que le impongamos algún nombre.

Segundo: si algunos de los nombres que atribuímos a Dios expresan su substancia.

Tercero: Si algunos de los nombres que atribuímos a Dios se le aplican en sentido propio o se le aplican todos en sentido metafórico.

Cuarto: si hay muchos nombres de Dios que sean sinónimos.

Quinto: si los nombres comunes a Dios y a las criaturas se les aplican unívoca o equívocamente.

Sexto: supuesto que se le apliquen por analogía, si se aplican a Dios con más propiedad que a las criaturas.

Séptimo: si hay algún nombre que se aplique a Dios en el tiempo.

Octavo: si el nombre "Dios" expresa naturaleza u operación.

Nono: si el nombre "Dios" es nombre comunicable.

Décimo: si, cuando se aplica este nombre a Dios por naturaleza, a los dioses por participación y a los tenidos por dioses, se toma en sentido unívoco o equívoco.

Undécimo: si el nombre "El que es" es por excelencia nombre propio de Dios.

Duodécimo: si podemos formular proposiciones afirmativas acerca de Dios.

ARTICULO 1

Utrum aliquod nomen Deo conveniat [a]

Si hay algún nombre que convenga a Dios

Dificultades. Parece que no hay nombre que convenga a Dios.

1. Porque dice Dionisio que "no tiene nombre, ni le concebimos", y en los Proverbios se lee: "Dime, si lo sabes, ¿cuál es su nombre y el nombre de su hijo?"

2. Los nombres son abstractos o concretos. Pues bien, a Dios no se le pueden aplicar nombres concretos, porque es simple; ni tampoco abstractos, porque no designan algo perfecto subsistente. Luego no hay nombre que se pueda aplicar a Dios.

3. Los nombres designan la substancia junto con la cualidad; los verbos y participios incluyen el tiempo; los pronombres son demostrativos o relativos. Pero nada de esto se puede aplicar a Dios, porque no tiene cualidad, ni accidente, ni tiempo; no se le percibe por los sentidos, y, por tanto, no se le puede indicar o señalar; no se le puede designar por medio de relativos, porque los relativos se emplean para reproducir algo dicho anteriormente, sean nombres, participios o pronombres demostrativos. Luego no hay manera de poder denominar a Dios.

Por otra parte, se dice en el Exodo: "El Señor es un fuerte guerrero; su nombre es Omnipotente."

Respuesta. Según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat.

1. Dicit enim Dionysius, 1 cap. "De div. nom." [1], quod "neque nomen eius est, neque opinio". Et Prov. 30,4 dicitur: "Quod nomen eius, et quod nomen filii eius, si nosti?"

2. Praeterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto, non competunt Deo, cum simplex sit: neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Praeterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore: pronomina autem cum demonstratione vel relatione. Quorum nihil competit Deo: quia sine qualitate est et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed contra est quod dicitur Ex. 15,3: "Dominus quasi vir pugnator, Omnipotens nomen eius".

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum [2], voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referentur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum

[a] *Sent.* 1 d.1 expos. text. q.6; d.22 a.1; *De div. nom.* c.1 lect.1.3.

[1] § 5: MG 3,593; S.Th., lect.3.
[2] *Periherm.* 1 c.1 n.2 (Bk 16a3): S.Th., lect.2 n.9.

igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra (q.12 a.1.12) quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen "homo" exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est: significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio [3].

Ad primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad secundum dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quae Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra (q.12 a.4) dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est: inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius: quamvis utraque no-

conceptos intelectuales, y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, en la misma podremos imponerle nombre. Pues bien, hemos demostrado que en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, pero que le conocemos por las criaturas en calidad de principio, por vía de excelencia y remoción. Por consiguiente, podemos denominarle por la criaturas, pero no en forma que el nombre que lo significa exprese la esencia divina tal cual es, como el término "hombre" expresa con su significado la esencia del hombre tal como es, porque significa su definición, y ésta nos declara la esencia, pues el concepto que el nombre expresa es la definición.

Soluciones. 1. Si se dice de Dios que no tiene nombre o que está sobre toda denominación, es porqué su esencia está por encima de cuanto concebimos o expresamos con palabras acerca de El.

2. Puesto que al conocimiento de Dios llegamos por las criaturas y por ellas le denominamos, los nombres que le atribuímos tienen el significado que les corresponde tener aplicados a los seres materiales, cuyo conocimiento nos es connatural, según hemos dicho. Pero como en el mundo de las criaturas sucede que las perfectas y subsistentes son compuestas, y que en ellas la forma no es algo completo y subsistente, sino más bien principio de ser, los nombres que imponemos para designar las completas y subsistentes las significan en concreto, como corresponde a los seres compuestos, y, en cambio, los que se imponen para significar las formas simples las significan, no como algo que subsiste, sino como aquello por lo que otra cosa es algo; y así, por ejemplo, la blancura designa lo que hace que una cosa sea blanca. Ahora bien, como Dios es a la vez simple y subsistente, para designar su simplicidad le atribuímos nombres abstractos, y para significar su subsistencia y perfección, nombres

[3] *Metaphys.* 3 c.7 n.9 (Bk 1012a21): S.Th., lect.16 n.733.

concretos; aunque unos y otros quedan tan lejos de expresar su modo de ser como nuestro entendimiento de conocerle en esta vida como El es.

3. Designar la substancia con la calidad es lo mismo que designar el supuesto con la naturaleza o forma determinada en que subsiste, y, por tanto, si conforme hemos dicho, se aplican a Dios nombres concretos para expresar su subsistencia y perfección, esto equivale a aplicarle nombres que significan la substancia con la cualidad. Los verbos y los participios, con su idea de tiempo, se le aplican por cuanto la eternidad incluye todos los tiempos, pues así como no podemos concebir y expresar lo que es simple sino a la manera como concebimos lo compuesto, tampoco podemos entender ni enunciar la eternidad, que es simple, más que a la manera como concebimos las cosas temporales, y todo esto debido a la connaturalidad o proporción natural que hay entre nuestro entendimiento y los seres compuestos y temporales. Los pronombres demostrativos se aplican a Dios, por cuanto señalan lo que de El se entiende y no lo que se siente, pues sólo por lo que entendemos de El podemos señalarle, y, por tanto, en el sentido en que podamos aplicar a Dios nombres, participios y pronombres demostrativos, en el mismo podemos aplicarle pronombres y nombres relativos.

mina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut iam (a.2) dictum est, ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero et participia consignificantia tempus dicuntur de ipso, ex eo quod aeternitas includit omne tempus, sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur: secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronominibus relativis significari potest.

ARTICULO 2

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter [a]

Si hay algún nombre que se aplique substancialmente a Dios

Dificultades. Parece que ningún nombre aplicado a Dios significa su substancia.

1. Porque dice el Damasceno: "Ninguno de los términos que decimos de Dios significa lo que es según su subs-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter.

1. Dicit enim Damascenus [4]: "Oportet singulum eorum quae de Deo dicuntur, non quid est se-

[a] *Sent.* 1 d.2 a.2; *Cont. Gent.* 1,31; *De pot.* q.7 a.5.

cundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam vel operationem".

2. Praeterea, dicit Dionysius, 1 cap. "De div. nom." [5]: "Omnem sanctorum theologorum hymnum invenires, ad bonos thearchiae processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividentem": et est sensus, quod nomina quae in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicuius rei, nihil significat ad eius essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Praeterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis, dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI "De Trin." [6]: "Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid illa simplicitate dixeris, quo eius substantia significatur". Ergo omnia nomina huiusmodi significant divinam substantiam.

Respondeo dicendum quod de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant, sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut "bonus, sapiens", et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati.

Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad ali-

tancia, sino que manifiesta lo que no es, o bien alguna relación o algo que se sigue a su naturaleza u operación."

2. Dice Dionisio: "Hallarás que todo el himno de los santos teólogos, lo mismo cuando exponen que cuando alaban, distingue las denominaciones de Dios por los inapreciables procesos de lo divino"; y esto quiere decir que los nombres que emplean los santos doctores para alabar a Dios se distinguen según los procesos o participaciones del mismo Dios. Pero lo que significa el proceso de una cosa no significa su substancia. Luego los nombres que aplicamos a Dios no significan la substancia divina.

3. Denominamos las cosas según el modo como las entendemos. Pero como en esta vida no entendemos la substancia de Dios, síguese que ninguno de los nombres que le aplicamos llega tampoco a significarla.

Por otra parte, dice San Agustín: "Lo mismo es en Dios ser que ser fuerte, o ser sabio, o ser cualquiera de las otras cosas que, para significar su substancia, digas de aquella simplicidad." Luego todos los nombres de esta clase significan la substancia de Dios.

Respuesta. Si se trata de los nombres que se aplican a Dios en sentido negativo o de los que significan su relación a las criaturas, es indudable que en modo alguno significan su substancia, sino que expresan la remoción de algo incompatible con El, o su relación con otro, o mejor, la de otro con Dios. Pero acerca de los que se le aplican de modo absoluto y afirmativo, como los de bueno, sabio, etc., ha habido opiniones.

Dijeron algunos que, aunque se aplican a Dios estos nombres de modo afirmativo, más bien sirven para eliminar algo que para poner alguna

[5] § 4: MG 3,589; S.TH., lect.2.

cosa en Dios; y así sostienen que, cuando decimos, por ejemplo, que Dios es viviente o cosas parecidas, sólo damos a entender que no es como las cosas inanimadas; y esto fué lo que enseñó el Rabí Moisés.—Otros dicen que estos nombres fueron adoptados para significar las relaciones de Dios con las criaturas, y así la proposición "Dios es bueno", quiere decir que "es causa de la bondad de las cosas".

Pero ambas opiniones parecen inaceptables, y esto por tres motivos. Primero, porque ninguno de estos pareceres puede asignar la razón de por qué unos nombres se aplican a Dios y otros no, y, sin embargo, lo mismo que Dios es causa de los bienes, lo es también de los cuerpos; por lo cual, si cuando decimos: "Dios es bueno", no damos a entender sino que "es causa de los bienes", también podemos decir que "es cuerpo", pues es causa de los cuerpos, con la particularidad de que al decir que es cuerpo se da a entender que no es un ser meramente potencial, como lo es la materia prima. —Segundo, se seguiría que, aplicados a Dios, todos los nombres tendrían un sentido secundario o derivado, como el calificativo de "sano" se aplica secundariamente a un remedio, ya que sólo quiere decir que es causa de la salud del animal al que primariamente se aplica la denominación de sano.—Tercero, porque todo esto es opuesto a los propósitos de los que hablan de Dios, pues cuando dicen, por ejemplo, que Dios es viviente, no se proponen decir precisamente que es causa de nuestra vida o que difiere de los cuerpos inanimados.

Por consiguiente, tomando otro rumbo, se ha de decir que todos estos nombres significan la substancia divina y se aplican a Dios substancialmente, pero no alcanzan a expresarle con perfección; y he aquí las razones. Estos términos significan a Dios según

quid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse "viventem", significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae: et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses[7]. — Alii[8] vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata: ut, cum dicimus "Deus est bonus", sit sensus, "Deus est causa bonitatis in rebus". Et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens, propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum: unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur "Deus est bonus", nisi "Deus est causa bonorum", poterit similiter dici quod "Deus est corpus", quia est causa corporum. Item, per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. — Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso: sicut "sanum" per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum.—Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster

[7] Seu MAIMONIDES in lib. *Doctor Perplexorum* p.I c.58.

cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra (q.4 a.2) quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet: non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem. Et hoc supra (ibid.a.3) expositum est, cum de Perfectione divina agebatur. Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant: imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant.

Cum igitur dicitur "Deus est bonus", non est sensus, "Deus est causa bonitatis", vel "Deus non est malus": sed est sensus, "id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo" et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem: sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, "De doct. Christ."[9]: "inquantum bonus est, sumus".

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus ideo dicit quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte: sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant.

Ad secundum dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur

le conoce nuestro entendimiento, y puesto que nuestro entendimiento le conoce por medio de las criaturas, síguese que sólo le conoce en la medida en que éstas le representan. Hemos demostrado que Dios, por ser simple y absolutamente perfecto, tiene previamente en sí todas las perfecciones que dió a las criaturas, por lo cual, en tanto una criatura le representa y es semejante a El en cuanto tiene alguna perfección; pero adviértase que no le representa como si su perfección fuese de la misma especie o género que la divina, sino como principio sobreeminente, cuyos efectos no pueden igualar a su causa, no obstante que alcancen alguna semejanza con ella, a la manera como las formas de los cuerpos inferiores representan la energía solar. Y basta ya, pues de todo esto hemos hablado cuando se trató de la perfección divina. Por consiguiente, esta clase de nombres significan la substancia divina, aunque imperfectamente como imperfectamente la representan también las criaturas.

Por tanto, la proposición "Dios es bueno", no significa "Dios es causa de la bondad", o "no es malo", sino "lo que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios", y ciertamente de modo más elevado. Por donde se ve que no compete a Dios ser bueno porque causa la bondad, sino al contrario, porque es bueno difunde la bondad en las cosas, y por esto dijo San Agustín: "Porque es bueno, existimos nosotros".

Soluciones. 1. Si el Damasceno dice que estos nombres no significan lo que es Dios, se debe a que ninguno de ellos expresa con perfección lo que Dios es, pero cada uno de ellos le significa según el modo como le representan las criaturas o sea, imperfectamente.

2. Ocurre a veces con el significado de las palabras que uno es el significado de origen, o sea, el que motivó

su formación, y otro el que les damos al aplicarlas. Por ejemplo, la palabra latina "lapis" (piedra) viene de "laedere pedem" (lo que hiere el pie), y, sin embargo, no lo aplicamos para designar "lo que hiere el pie", pues en tal caso todo lo que le hiere sería piedra, sino para designar determinada especie de cuerpos. Por tanto, se ha de decir que, indudablemente, estos nombres deben su origen a las participaciones de la divinidad, pues así como las criaturas, aunque imperfectamente, representan a Dios según los diversos grados en que participan de la perfección, así también por medio de estos grados le conoce y denomina nuestro entendimiento. Pero estos nombres no se emplean para designar los mismos procesos o participaciones, en forma que cuando se dice: "Dios es viviente", se haya de entender que "de El procede la vida", sino para significar el mismo principio de las cosas en cuanto en El preexiste la vida, aunque en modo más elevado del que podemos entender y decir.

3. Cierto que en esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es, pero la conocemos en la medida en que está representada en las perfecciones de las criaturas, y en esta misma medida la significan los nombres que le aplicamos.

nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen "lapis" imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet "laedens pedem", sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis: sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur "Deus est vivens", sit sensus, "ab eo procedit vita": sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

Ad tertium dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est: sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant.

ARTICULO 3

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie [a]

Si podemos aplicar a Dios algún nombre en sentido propio

Dificultades. Parece que no hay nombre que se pueda aplicar a Dios en sentido propio.

1. Según hemos dicho, los nombres que aplicamos a Dios se toman de las criaturas. Pero los nombres de las criaturas se aplican a Dios en sentido metafórico, como sucede al decir que

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie.

1. Omnia enim nomina quae de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est (a.1). Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum

[a] *Sent.* 1 d.4 q.1 a.1; d.22 a.2; d.33 a.2; d.35 a.1 ad 2; *Cont. Gent.* 1,30; *De pot.*

dicitur "Deus est lapis", vel "leo", vel aliquid huiusmodi. Ergo omnia nomina dicta de Deo, dicuntur metaphorice.

2. Praeterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo praedicetur. Sed omnia huiusmodi nomina, "bonus, sapiens", et similia, verius removentur a Deo quam de eo praedicentur, ut patet per Dionysium, 2 cap. "Cael. hier." [10] **Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.**

3. Praeterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia huiusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones: significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis huiusmodi, quae sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. III "De fide" [11]**: "Sunt quaedam nomina, quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt; et quaedam quae perspicuam divinae maiestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt, quae translative per similitudinem de Deo dicuntur". Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.**

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis: et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad

"Dios es piedra", o "es león", u otras expresiones. Luego todos los nombres que se aplican a Dios tienen sentido metafórico.

2. No se puede decir que a una cosa se le aplica con propiedad un nombre, cuando es más propio negárselo que atribuírselo. Pues, según Dionisio, con más razón, se niegan que se atribuyen a Dios los nombres de "bueno, sabio" y otros parecidos. Luego ninguno de ellos se emplea con propiedad en Dios.

3. Puesto que Dios es incorpóreo, no se le pueden aplicar los nombres de los cuerpos más que en sentido metafórico. Pero resulta que todos los nombres de que nos venimos ocupando implican ciertas condiciones corpóreas, ya que en su significado incluyen el tiempo, la composición y cosas parecidas, que son condiciones propias de los cuerpos. Por tanto, se han de aplicar a Dios en sentido metafórico.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "Hay nombres que, sin género de duda, muestran las propiedades de la divinidad; otros que expresan la verdad indudable de la majestad divina, y hay, en cambio, otros que se aplican a Dios por acomodación basada en una semejanza".

Respuesta. Según hemos dicho, conocemos a Dios por las perfecciones que, procedentes de El, tienen los seres, perfecciones que están en Dios de modo muy superior al que tienen en las criaturas. Pero ocurre que nuestro entendimiento las conoce conforme están en las criaturas, y cual las conoce, así las expresa por medio de la palabra. Por consiguiente, en los nombres que atribuímos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad, la vida, etc., y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que signifi-

[10] § 3: MG 3,141.

can competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas, y le corresponden a El con preferencia a éstas; pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas.

Soluciones. 1. Hay nombres que significan las perfecciones procedentes de Dios de modo tal, que en su mismo significado va incluído el modo tan imperfecto con que las participa la criatura; por ejemplo, el término "piedra", que significa una cosa material; y estos nombres no se pueden atribuir a Dios más que en sentido metafórico. Pero hay otros que significan las mismas perfecciones en absoluto, sin que se incluya modo alguno de ser participadas, como "ser, bueno, viviente" y otros parecidos, y éstos se atribuyen con propiedad a Dios.

2. La razón porque Dionisio opina que se debieran negar estos nombres a Dios, es porque lo significado por el nombre no conviene a Dios del modo que el nombre lo significa, sino de módo más elevado, y por eso añade allí mismo que Dios está "sobre toda substancia y vida".

3. Cuando los nombres que se aplican a Dios en su sentido propio incluyen condiciones corporales, no las incluyen en la cosa que el nombre significa, sino en la manera de significarla. En cambio, los que se le atribuyen en sentido metafórico incluyen condiciones temporales en su mismo significado.

id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut "lapis" significat aliquid materialiter ens: et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut "ens, bonum, vivens", et huiusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum quod ideo huiusmodi nomina dicit Dionysius negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei, quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est "super omnem substantiam et vitam".

Ad tertium dicendum quod ista nomina quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULO 4

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma [a]

Si los nombres que atribuímos a Dios son todos sinónimos

Dificultades. Parece que todos los nombres que atribuímos a Dios son sinónimos.

1. Se llaman sinónimos los nombres que significan exactamente lo mismo. Pero los nombres aplicados a Dios significan exactamente lo mismo, porque la bondad o la sabiduría de Dios son su esencia. Luego son del todo sinónimos.

2. Si se responde que significan la misma realidad, pero diversos conceptos de ella, replicamos: un concepto al que nada corresponde en la realidad es concepto vacío. Si, pues, los conceptos son muchos y la realidad una, parece que sean conceptos sin contenido.

3. Es más una la realidad de que hay un sólo concepto que aquella de que hay muchos. Pero Dios es uno en grado sumo. Luego no parece que sea uno en la realidad y múltiple en los conceptos. Por consiguiente, los nombres que se le aplican no significan conceptos distintos, y, por tanto, son sinónimos.

Por otra parte, alinear varios sinónimos, diciendo, por ejemplo, "vestido, traje", es una tautología. Si, pues, todos los nombres que se aplican a Dios fuesen sinónimos, no podríamos decir: "Dios es bueno", u otras expresiones parecidas, y, sin embargo, dice el profeta Jeremías: "Fortísimo, grande, poderoso, tu nombre es Señor de los ejércitos."

Respuesta. Los nombres que se aplican a Dios con propiedad, no son sinónimos. Sería esto fácil de comprender si opinásemos que estos nombres

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ista nomina dicta de Deo, sint nomina synonyma.

1. Synonyma enim nomina dicuntur, quae omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo: quia bonitas Dei est eius essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra: Ratio cui non respondet aliquid in re, est vana; si ergo istae rationes sunt multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae.

3. Praeterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas: et ita sunt synonyma.

Sed contra, omnia synonyma, sibi invicem adiuncta, nugationem adducunt, sicut si dicatur "vestis indumentum." Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici "Deus bonus", vel aliquid huiusmodi; cum tamen scriptum sit Ier. 32,18: "Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi."

Respondeo dicendum quod huiusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus

[a] *Sent.* I d.2 a.3; d.22 a.3; *Cont. Gent.* I c.35; *De pot.* q.7 a.6; *Compend.*

tienen por objeto eliminar algo de Dios o designar su relación de causa respecto a las criaturas, pues así se vería que a los diversos conceptos de estos nombres corresponderían las diversas cosas eliminadas o los diversos efectos connotados. Pero si, como hemos dicho, estos nombres, aunque de modo imperfecto, significan la substancia divina, no cabe duda, por lo que llevamos dicho, que corresponden a conceptos distintos, ya qué la idea significada por un nombre es el concepto que el entendimiento se forma respecto de la cosa a que tal nombre se aplica. Pues, como nuestro entendimiento conoce a Dios por las criaturas, forma para conocerle conceptos proporcionados a las perfecciones derivadas de Dios a ellas, perfecciones que en Dios preexisten en estado de unidad y simplicidad, y en las criaturas se reciben en el de multiplicidad y división. Luego así como a las diversas perfecciones de las criaturas corresponde un principio único y simple, que las criaturas representan en forma múltiple y varia, así también a los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, si bien conocido por medio de ellos de un modo imperfecto. Por tanto, aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y diversos conceptos.

Soluciones. 1. Así queda también resuelta la primera dificultad, porque se llaman sinónimos los términos que significan la misma cosa bajo el mismo concepto; pero los que significan diversos conceptos de una misma cosa, no significan, en cuanto tales, la misma cosa, ya que, según hemos dicho, el nombre no significa la cosa sino mediante el concepto del entendimiento.

2. No están vacíos ni faltos de contenido los conceptos significados por estos nombres, porque les corresponde un objeto que es único y simple, re-

quod huiusmodi nomina sunt inducta ad removendum, vel ad designandum habitudinem causae respectu creaturarum: sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est (a.1) huiusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum praemissa (a.1.2), quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter: in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum: quia nomina synonyma dicuntur, quae significant unum secundum unam rationem. Quae enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant: quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est (a.1).

Ad secundum dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae: quia omnibus eis respondet unum

quid simplex, per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et plures secundum rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant.

presentado por ellos en forma múltiple e imperfecta.

3. Incluso pertenece a la perfecta unidad de Dios que lo que en las criaturas se halla en estado de multiplicidad y división, esté en El indiviso y unificado; y de aquí que Dios es uno en la realidad y múltiple en los conceptos, debido a que nuestro entendimiento le concibe con la misma multiplicidad con que le representan las cosas.

ARTICULO 5

Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis [a]

Si lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido unívoco

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur.

1. Omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen "canis" aequivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus: aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca, quae conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quaedam vero agentia aequivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita, quae de Deo et creaturis dicuntur, univoce praedicantur.

Dificultades. Parece que lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido unívoco

1. Porque todo término equívoco se reduce a otro unívoco, por la misma razón que lo múltiple se resuelve en lo uno. Por ejemplo, la palabra "perro", término equívoco que se aplica al perro que ladra y al perro marino, forzosamente se ha de aplicar en sentido unívoco a alguna de estas clases de perros, v. gr., a todos los que ladran, so pena de entrar en un caos infinito de equívocos. Pero hallamos que hay agentes unívocos que tienen de común con sus efectos el nombre y la definición o naturaleza, como sucede al hombre que engendra y el hombre engendrado, y los hay también equívocos, como el sol, que produce calor en los cuerpos, a pesar de que él no es propiamente el calor. Parece, pues, que el primer agente, al que se reducen todos los demás, debe ser agente unívoco, y, en consecuencia, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas, se dice en sentido unívoco.

[a] *Sent.* 1 prol. a.2 ad 2; d.1 q.2 a.3; d.19 q.5 a.2 ad 1; d.35 a.4; *De verit.* q.2 a.11; *Cont. Gent.* 1,32-34; *De pot.* q.7 a.7; *Compend. Theol.* c.27.

2. Con los términos equívocos no se expresa semejanza alguna. Pero como, según aquello del Génesis: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", entre Dios y las criaturas hay alguna semejanza, síguese que algo se puede decir de Dios y de la criaturas en sentido unívoco.

3. Como dice el Filósofo, la medida es homogénea con lo medido. Pues Dios es la primera medida de todos los seres, como allí mismo se dice. Luego Dios es homogéneo con las criaturas, y, por tanto, algo se puede decir de Dios y de las criaturas en sentido unívoco.

Por otra parte, lo que se atribuye a varios según el mismo nombre, pero no en el mismo sentido, se les atribuye de modo equívoco. Pero no hay nombre que convenga a Dios con el mismo sentido con que se aplica a las criaturas; pues la sabiduría, por ejemplo, en la criatura es cualidad, y en Dios no, y puesto que varía su género, que es parte de la definición, por necesidad cambia el concepto del término. Luego cuanto se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido equívoco.

Además, Dios dista de las criaturas más que éstas entre sí. Pues si, debido a lo que se diferencian entre sí algunas criaturas, no se halla un sólo término que se les pueda aplicar de modo unívoco, como sucede respecto de las que no convienen en el mismo género, mucho menos se hallará alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas; al contrario, todos se aplican en sentido equívoco.

Respuesta. Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas,

2. Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturae ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Gen. 1,26: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in X "Metaphys." [12] **Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.**

Sed contra, quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, aequivoce dicitur.

Praeterea, Deus plus distat a creaturis, quam quaecumque creaturae ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest; sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur: sed omnia praedicantur aequivoce.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem

[12] IX c.1 n.13 (BK 1053a24): S.TH., lect.2 n.1954.

modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra (a.4) dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis; puta cum hoc nomen "sapiens" de homine dicitur, significamus, aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen "sapiens" de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen "sapiens" de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt [13]**. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia Aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra Apostolum dicentem, Rom. 1,20: "invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur."**

Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut "sanum" dicitur de medicina et

en la causa están unidas y simplificadas, a la manera como el sol con una misma energía produce en los seres inferiores formas varias y multiformes. Pues de la misma manera, las perfecciones que en las criaturas están diseminadas y dispersas, preexisten y están identificadas en Dios, según ya hemos dicho; y, por tanto, cuando a las criaturas se aplica algún nombre de perfección, éste la significa o expresa como cosa de naturaleza distinta de todo lo demás que hay en aquella criatura. Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de "sabio", significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su ser y de todo lo demás. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios, no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del poder o del saber divinos; y por esto, cuando el término "sabio" se aplica al hombre, en cierto modo circunscribe y diferencia la cualidad significada; pero cuando se aplica a Dios, deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término. Por donde se ve que el término "sabio", u otro cualquiera, no se aplica en el mismo sentido al hombre y a Dios, y, por tanto, que no hay término alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas.

Mas tampoco se les aplican en sentido puramente equívoco, como han querido algunos, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa ninguna referente a Dios, y se incurriría siempre en la falacia llamada de equivocación, todo ello opuesto, lo mismo a los filósofos, que demuestran muchas cosas de Dios, que al Apóstol cuando dice: "Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas."

Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea, de proporción, que, tratándose de nombres, puede ocurrir de dos maneras: o porque muchos términos guardan proporción con uno solo, v. gr., el

[13] MAIMONIDES, *Doct. perplex.* 1 c.59; AVERROES, *In Metaphys.* 12 comm.51.

término "sana", que se aplica a la medicina y a la orina —porque ambas cosas dicen orden y guardan proporción con la salud del animal, una como signo y otra como causa—, o bien porque uno guarda proporción con otro, como el mismo término "sano", que se aplica a la medicina y al animal, por cuanto la medicina es causa de la salud del animal. Y de este segundo modo es como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni puramente equívoco, sino analógico, pues, según hemos dicho, no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres.

Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos, sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado, como el término "sano", aplicado a la orina, significa un indicio de la salud del animal, y aplicado a la medicina designa la causa de la misma salud.

Soluciones. 1. Tratándose de atribuciones, lo equívoco se reduce a lo unívoco; pero cuando se trata de acciones, el agente no unívoco precede necesariamente al unívoco, pues el agente no unívoco es causa universal de toda una especie, como de la generación de todos los hombres el sol, y el unívoco no es causa universal de toda la especie (en tal caso sería causa de sí mismo, pues forma parte de ella), sino causa particular de individuos de su misma especie. Por tanto, la causa universal de toda una especie no es un agente unívoco, y antecede a la causa particular. — Pero tampoco es un agente totalmente equívoco, porque

urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut "sanum" dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra (a.1) dictum est. Et sic, quiquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis: sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum; sicut "sanum", de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur): sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari.—

Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum: sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad tertium dicendum quod similitudo creaturae ad Deum est imperfecta: quia etiam nec idem secundum genus repraesentat, ut supra (q.4 a.3) dictum est.

Ad tertium dicendum quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturae sub uno genere contineantur.

Ea vero quae sunt in contrarium, concludunt quod non univoce huiusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur: non autem quod aequivoce.

no produciría efectos semejantes a él, sino que se le puede llamar agente analógico, a la manera como en las atribuciones todos los términos unívocos se reducen a un primer término que no es unívoco, sino análogo, esto es, al ser.

2. La semejanza entre Dios y las criaturas es imperfecta, pues, según hemos dicho, ni siquiera representa cosas del mismo género.

3. Dios no es medida proporcionada a lo que mide, por lo cual no es preciso que pertenezca al mismo género.

Las razones aducidas en el POR OTRA PARTE prueban que estos nombres no se atribuyen a Dios y a las criaturas en sentido unívoco, pero no que tengan sentido equívoco.

ARTICULO 6

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo [a]

Si nuestros términos se dicen de las criaturas antes que de Dios

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo.

1. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus; cum nomina, secundum Philosophum [14], sint signa intellectuum. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita, per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Praeterea secundum Dionysium, in libro "De div. nom." [15], Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo; sicut

Dificultades. Parece que nuestros nombres se aplican a las criaturas antes que a Dios.

1. Porque como, según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, de la manera como conocemos las cosas, así las denominamos. Pero nosotros conocemos a las criaturas antes que a Dios. Luego los nombres que le aplicamos, convienen a ellas antes que a El.

2. Según Dionisio, a Dios le denominamos por las criaturas. Pero cuantos nombres de las criaturas se trasladan a Dios, v. gr., los de "león, piedra", etcétera, antes se dicen de las criatu-

[a] Supra a.3; *Sent.* 1 d.22 a.2; *De verit.* q.4 a.1; *In Eph.* 3 lect.4; *Cont. Gent.* 1,34; *Compend. Theol.* c.27.

[14] *Periherm.* 1 c.1 n.2 (BK 16a3): S.TH., lect.2 n.2 n.3.
[15] C.1 § 6: MG 3.596; S.TH., lect.3.

ras que de Dios. Luego todos los nombres que se aplican a Dios y a las criaturas convienen a éstas antes que a Dios.

3. Todos los nombres comunes a Dios y a las criaturas se dicen de Dios como de causa de todos los seres, según Dionisio. Pero toda denominación causal es indirecta o posterior, y así con mayor propiedad se aplica el término "sano" al animal que a la medicina, que es causa de la salud. Por consiguiente, estos términos designan a las criaturas antes que a Dios.

Por otra parte, dice San Pablo: "Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, del que toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra." Y parece que debe decirse lo mismo de los otros nombres que se aplican a Dios y a las criaturas. Luego tales nombres se aplican a Dios antes que a las criaturas.

Respuesta. Todos los nombres que analógicamente se aplican a muchos, necesariamente se les aplican en virtud de alguna relación que tienen con una misma cosa, por lo cual ésta entra en la definición de todos ellos; y puesto que el concepto que el nombre significa es la definición, como dice Aristóteles, es forzoso que el nombre recaiga, ante todo, en la cosa que entra en la definición de las demás, y después en las otras, según el orden con que, en más o menos, se acerquen a la primera. Por ejemplo, el término "sano", que se aplica primeramente al animal, entra en la definición del "sano" que se aplica a la medicina, por ser causa de la salud del animal, y en el "sano" que se aplica a la orina, porque es indicio de salud.

Por consiguiente, los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico, antes se aplican a las criaturas que a Dios, porque, aplicados a Dios, no significan más que tiene algún parecido

"leo, lapis", et huiusmodi. Ergo omnia nomina quae de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Praeterea, omnia nomina quae communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius [16]. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur: per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quae est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

Sed contra est quod dicitur Eph. 3,14-15: "Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur". Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Ergo huiusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum: et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV "Metaphys." [17], necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus: sicut "sanum" quod dicitur de animali, cadit in definitione "sani" quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione "sani" quod dicitur de urina, quae dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo: quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut

[16] *De myst. theol.* c.1 § 2: MG 3,1000.
[17] III c.7 n.9 (BK 1012a23): S.TH., lect.16 n.733.

enim "ridere", dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen "leonis", dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt (nt.8). Sic enim, cum dicitur "Deus est bonus", nihil aliud esset quam "Deus est causa bonitatis creaturae": et sic hoc nomen "bonum", dictum de Deo, claderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde "bonum" per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed supra (a.2) ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur "Deus est bonus", vel "sapiens", non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra (a.3) dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de nominibus quae metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ob-

con las criaturas; pues, así como el verbo "reír", aplicado a una pradera, no significa más que, cuando se cubre de flores, se parece en lo placentera al hombre cuando ríe, con semejanza de proporción, así también el nombre de "león", aplicado a Dios, no significa más que Dios despliega en sus obras un vigor parecido al que pone el león en las suyas. Por donde se ve que en el significado de los nombres metafóricos tal como se aplican a Dios, se incluye el significado que tienen aplicados a las criaturas.

Esta misma razón podría valer para los nombres que se aplican a Dios en sentido no metafórico si únicamente se le aplican en sentido causal, como han querido algunos, pues en tal caso decir que "Dios es bueno" equivaldría a decir que "es causa de la bondad" de las criaturas, y, por tanto, el término "bueno" incluiría en su concepto la bondad de la criatura, y se diría de ella antes que de Dios. Pero hemos demostrado que estos nombres no designan solamente la causalidad divina, sino también su esencia, y por esto, al decir que "Dios es bueno y sabio", no sólo expresamos que es causa de la sabiduría o de la bondad, sino que estas cosas preexisten en El de modo más elevado. Pues, según esto, se ha de sostener que, en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es, según hemos dicho, el que compete a las criaturas.

Soluciones. 1. Sólo es válida la dificultad en lo que se refiere a la aplicación de los nombres.

2. Se confunden los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico con los demás, según hemos explicado.

3. Sería válida la razón si estos

nombres se dijeran de Dios en sentido exclusivamente causal, como se llama "sana" a la medicina, y no en sentido esencial.

iectio illa procederet, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut "sanum" de medicina.

ARTICULO 7

Utrum nomina quae important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore [a]

Si los nombres que implican relación a las criaturas se dicen de Dios en el tiempo

Dificultades. Parece que no se aplican a Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas.

1. Porque comúnmente se dice que todos los nombres de esta clase significan la substancia divina, y así dice San Ambrosio que el nombre "Señor" es un nombre de poder, que en Dios es la substancia, y el de "Creador" significa la acción divina, que es su esencia. Pero la substancia divina no es temporal, sino eterna. Luego estos nombres no se dicen de Dios en el tiempo, sino desde la eternidad.

2. De cualquier ser al que convenga algo en el tiempo se puede decir que se hace: v. gr., lo que con el tiempo es blanco, se hace blanco. Pero no es posible que Dios se haga algo. Luego nada se le atribuye en el tiempo.

3. Si hay algunos nombres que se aplican a Dios en el tiempo porque implican relación a las criaturas, esto mismo debiera hacerse también con todos los que la incluyen. Sin embargo, algunos términos que dicen relación a las criaturas se aplican a Dios desde la eternidad, pues desde la eternidad conoce y ama a la criatura, como dice el profeta Jeremías: "Con amor eterno te amé". Por tanto, los demás nombres que incluyen relación a las criaturas, como "Señor" y "Crea-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina quae important relationen ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore.

1. Omnia enim huiusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius dicit [18] quod hoc nomen "Dominus" est nomen potestatis, quae est divina substantia: et "Creator" significat Dei actionem, quae est eius essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed aeterna. Ergo huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab aeterno.

2. Praeterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum: quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil praedicatur ex tempore.

3. Praeterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quae relationem ad creaturas important. Sed quaedam nomina importantia relationem ad creaturas, dicuntur de Deo ab aeterno: ab aeterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Ier. 31,3: "in caritate perpetua dilexi te". Ergo et alia nomina quae important relationem ad creaturas, ut

[a] Infra q.34 a.3 ad 2; *Sent.* 1 d.30 a.1; d.37 q.2 a.3.

"Dominus" et "Creator", dicuntur de Deo ab aeterno.

4. Praeterea, huiusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum: quia sic Deus denominaretur "Dominus" a relatione opposita, quae est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est etiam aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod huiusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Praeterea, secundum relationem dicitur aliquid relative: puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter Dominus: quod patet esse falsum.

6. Praeterea, in relativis quae non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente: sicut scibile existit, non existente scientia, ut dicitur in "Praedicamentis" [19]. Sed relativa quae dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, "Dominus" et "Creator", dicuntur de Deo ab aeterno, et non ex tempore.

Sed contra es quod dicit Augustinus, V "De Trin." [20], quod haec relativa appellatio "Dominus" Deo convenit ex tempore.

Respondeo dicendum quod quaedam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quidam [21] posuerunt relationem non esse rem naturae,

dor", también se dicen de Dios desde la eternidad.

4. Puesto que estos nombres significan relación, o esta relación es algo en Dios, o sólo en la criatura. No es posible que esté solamente en la criatura, porque nada se denomina por su opuesto, y en este caso se llamaría a Dios "Señor" por la relación opuesta que está en la criatura. Por tanto, esta relación es algo también en Dios. Pero como a Dios no le puede sobrevenir nada con el tiempo, ya que está sobre todo tiempo, parece que estos nombres no se aplican a Dios en el tiempo.

5. Se llama relativo a un ser por cuanto tiene alguna relación; v. gr., si posee la de dominio, se le llama señor; si tiene la de blancura, se le llama blanco. Si, pues, la relación de dominio no es en Dios algo real, sino sólo conceptual o de razón, síguese que Dios no es realmente "Señor", y esto es manifiestamente falso.

6. Cuando se trata de relaciones que no exigen la coexistencia de sus términos, puede suceder que exista uno y no el otro, como existe lo cognoscible aunque nadie tenga conocimiento de ello, como dice Aristóteles. Pero los términos de las relaciones entre Dios y las criaturas no coexisten. Luego se puede decir de Dios algo referente a la criatura aunque ésta no exista. Por consiguiente, los nombres de "Señor" y "Creador" se dicen de Dios desde la eternidad y no en el tiempo.

Por otra parte, dice San Agustín que la denominación relativa de Señor conviene a Dios en el tiempo.

Respuesta. Algunos de los nombres que incluyen relación a las criaturas, se dicen de Dios en el tiempo y no desde la eternidad.

Para entender esto, tómese en cuenta que hubo quienes opinaron que la relación no es algo real, sino sólo con-

[19] C.5 1 n.18 (BK 7b30).
[20] C.16; ML 42,922.

ceptual o de razón. Mas, para convencerse de que esto es falso, es suficiente observar el orden y relación natural que las cosas guardan entre sí. Sin embargo, se ha de advertir que, como la relación requiere tener dos extremos, caben tres combinaciones respecto a que sea real o de razón. A veces es solamente de razón, tanto por parte del uno como del otro extremo, y esto sucede siempre que entre varias cosas no puede haber otras relaciones que las concebidas por un entendimiento, como ocurre, por ejemplo, al decir: "una cosa es esa cosa misma"; pues cuando el entendimiento conoce la misma cosa dos veces, la considera como si fuesen dos, y de este modo concibe la relación de una cosa consigo misma. Igual se ha de decir de todas las relaciones que hay entre el ser y el no-ser, pues las forma la razón en cuanto concibe el no-ser como si fuese uno de los extremos; y otro tanto de todas las relaciones que se derivan de algún acto del entendimiento, como son las de género a especie, etc.

Otras relaciones hay que son reales por parte de ambos extremos, y esto sucede cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en una y otra, como se ve en todas las que se derivan de la cantidad, verbigracia, grande y pequeño, mitad y doble, etc., pues en ambos extremos se encuentra la cantidad. Lo mismo se ha de decir de las que se fundan en la relación y pasión, como las que hay entre motor y móvil, padre e hijo, etc.

Otras veces la relación es real por parte de uno de los extremos y por parte del otro es sólo de razón, y esto sucede siempre que los extremos no son del mismo orden. Por ejemplo, la sensación y el conocimiento dicen, respectivamente, orden a lo sensible y a lo cognoscible; pero lo sensible y lo cognoscible, en cuanto seres pertenecientes a la naturaleza, prescinden de que sean conocidos o sentidos, por lo cual la relación con ellos es real en el sentido y en el entendimiento,

sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsae res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. Veruntamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum: quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus "idem eidem idem". Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens; quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi.

Quaedam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturae: quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi: nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia.

Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis: et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se con-

sideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde Philosophus dicit, in V "Metaphys."[22], quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter "dextrum" non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram: unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore: non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut "dominus, servus, pater et filius", et huiusmodi: et haec dicuntur relativa "secundum esse". Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut "movens" et "motum", "caput" et "capitatum", et alia huiusmodi: quae dicuntur relativa "secundum dici". Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut "Dominus". Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam: sicut do-

pues están ordenados a sentir y conocer las cosas; pero las cosas consideradas en sí mismas, están fuera de dicho orden, y por ello su relación con el sentimiento y con el sentido no es real, sino sólo de razón, en cuanto la razón las concibe como término de las relaciones del entendimiento y del sentido; y por esto dice el Filósofo que no se llaman relativas porque ellas se refieren a otros, sino porque otras se refieren a ellas. Es también el caso de una columna que ocupase la derecha, no porque ella tenga derecha, sino porque está a la derecha del hombre, por lo cual la relación resultante no es real en la columna, sino en el hombre.

Por consiguiente, como Dios está fuera de todo el orden creado, y todas las criaturas se ordenan a Dios, y no Dios a ellas, es indudable que las criaturas dicen relación real a Dios, pero en Dios no hay, respecto a las criaturas, relación real alguna, sino exclusivamente de razón, por cuanto las criaturas se refieren a El. Así entendido, no hay dificultad en atribuir a Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas, puesto que no suponen cambio alguno en Dios, sino en la criatura, como la columna está a la derecha, no porque ella cambie, sino porque el hombre se traslada.

Soluciones. 1. Hay nombres relativos que significan las propias relaciones, como "Señor" y "siervo", "padre" e "hijo", y éstos se llaman relativos "cuanto al ser". Otros significan las cosas o sujetos a los que se sigue alguna relación, como "motor" y "móvil", "dirigente" y "dirigido", y éstos se llaman relativos "cuanto a la atribución o apelación"; y se debe tomar en cuenta esta diferencia al tratar de los nombres divinos, ya que unos significan la propia relación a las criaturas, como el término "Señor", y éstos no significan la substancia divina directa, sino indirectamente, debido a que la presuponen, como el dominio presupone el poder, que es la misma substancia de Dios. Otros directamente

[22] IV c.15 n.8 (Bk 1021a29): S.Th., lect.17.

significan la esencia, e indirectamente la relación que se sigue, como los términos "Salvador, Creador", que significan la acción de Dios, que es su esencia. Pues bien, unos y otros se dicen de Dios en el tiempo, pero no en cuanto directa o indirectamente significan la esencia, sino en cuanto a la relación que incluyen principal o secundariamente.

2. Lo mismo que las relaciones que se dicen de Dios en el tiempo, son en Dios relaciones exclusivamente de razón, igual sucede con lo de "ser hecho" o "llegar a ser", que en Dios es algo puramente de razón, sin que suponga en El mudanza alguna, y en este sentido se dice: "Señor, te has hecho nuestro refugio."

3. Las operaciones del entendimiento y de la voluntad permanecen en quien las ejecuta, y, por tanto, los nombres que significan las relaciones que de ellas se derivan se dicen de Dios desde la eternidad. En cambio los nombres de las acciones que, según nuestro modo de entender, pasan a los efectos exteriores, por ejemplo, los de Salvador, Creador, etc., se dicen de Dios en el tiempo.

4. Las relaciones significadas por los nombres que se atribuyen a Dios en el tiempo, son en Dios relaciones de razón; pero sus opuestas, en las criaturas, son reales. Y no hay inconveniente en denominar a Dios por las relaciones reales que están en las criaturas, aunque sólo en atención a que nuestro entendimiento concibe a la vez ambas relaciones, pues en esta forma se entiende que Dios tiene relación con las criaturas porque las criaturas la tienen con El, a la manera como lo cognoscible es relativo porque a ello se refiere el conocimiento, según dice el Filósofo.

5. Puesto que Dios se refiere a la criatura precisamente porque la criatura se refiere a Dios, y la relación de sujeción es real en la criatura, Dios es

minium praesupponit potestatem, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut "Salvator, Creator", et huiusmodi, significant actionem Dei, quae est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter vel consequenter: non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe vel indirecte.

Ad secundum dicendum, quod, sicut relationes quae de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente: sicut est id, "Domine, refugium factus es nobis" [Ps. 89,1].

Ad tertium dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante: et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno. Quae vero consequuntur actiones procedentes, secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut "Salvator, Creator", et huiusmodi.

Ad quartum dicendum quod relationes significatae per huiusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum: oppositae autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re, Deus denominetur: tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositae relationes in Deo. Ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum: sicut Philosophus dicit, in V "Metaphys." (l.c.), quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subiectionis realiter sit in creatu-

re, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei subiecta est.

Ad sextum dicendum quod, ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud et e converso, tunc sunt simul natura: sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam: scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile, secundum modum suae significationis, praeexistit scientiae. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum: nam scitum non est aliquid nisi sit eius scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, Dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit Dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.

Señor, no sólo según nuestro modo de entender, sino en realidad, y Señor en la medida en que la criatura le está sometida.

6. Para saber si los dos términos de la relación coexisten o no, hay que tomar en cuenta, no el orden de los sujetos a que se aplican los términos relativos, sino el significado de éstos. Si uno cualquiera de ellos incluye al otro en su concepto, entonces coexisten, como coexisten, por ejemplo, el doble y la mitad, el padre y el hijo, etcétera. Pero si uno incluye el otro, y no a la inversa, entonces no coexisten, y esto es lo que sucede con el conocimiento y lo cognoscible, pues lo cognoscible sólo implica potencialidad, y conocer expresa un acto o un hábito, por lo cual lo cognoscible, según su modo de significar, no coexiste, sino que es anterior al conocimiento. En cambio, si lo cognoscible se toma en cuanto actualmente conocido, entonces es simultáneo con el acto de entender, pues nada es conocido si no se lo conoce. Por consiguiente, aunque Dios sea anterior a las criaturas, como el significado del término relativo "Señor" incluye que tenga siervo, y viceversa, Señor y siervo son dos términos relativos que coexisten, por lo cual Dios no fué Señor antes de tener criaturas sujetas a El.

ARTICULO 8

Utrum hoc nomen «Deus» sit nomen naturae [a]

Si el nombre de Dios es nombre de naturaleza

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "Deus" non sit nomen naturae.

1. Dicit enim Damascenus, in I libro [23], quod "Deus dicitur a theein" quod est currere, "et fovere universa; vel ab aethein, idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem ma-

Dificultades. Parece que el nombre "Dios" no es nombre de naturaleza.

1. Porque dice el Damasceno que "Dios viene de "theein", que significa cuidar y proveer a todo; o de "aethein", esto es, arder (pues nuestro Dios es fuego que consume toda malicia); o de

[a] *Sent.* I d.2; expos. lit.

[23] *De fide orth.* c.9: MG 94,835.

"theasthai", que significa ver todas las cosas". Pero todo esto pertenece a la operación. Por consiguiente, el nombre "Dios" significa operación y no naturaleza.

2. Nosotros denominamos las cosas según las conocemos. Pues, como desconocemos la naturaleza divina, el término Dios no la significa.

Por otra parte, dice San Ambrosio que "Dios" es nombre de naturaleza.

Respuesta. El significado con que se aplica un nombre, no siempre coincide con el de su origen. Por esto, debido a que conocemos las substancias por sus propiedades y operaciones, las designamos a veces por alguna propiedad u operación suya, y así denominamos la substancia de la piedra por una de sus operaciones, la de lesionar el pie, a pesar de que este nombre, "piedra", no significa tal acción, sino la substancia de la piedra. En cambio, no designamos por una acción o propiedad lo que conocemos en sí, como el calor, el frío, la blancura, etc., por lo cual en estos casos se identifican el significado de origen y el usual.

Pues bien, como, aunque no conocemos a Dios en su naturaleza, sabemos algo de El por sus obras y efectos, por ellos podemos darle nombre, según hemos dicho; y por esto el nombre "Dios" es nombre de operación en cuanto a su origen o etimología, ya que en su origen significa la providencia de Dios sobre todos los seres, y cuantos hablan de El llaman Dios el ser que tiene providencia universal de todas las cosas; y por esto dijo Dionisio "que deidad es la que se ocupa de todas las cosas con providencia y bondad perfecta". Así, pues, el nombre "Dios", tomado de esta operación,

litiam); vel a theasthai", quod est considerare, "omnia". Haec autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen "Deus" operationem significat, et non naturam.

2. Praeterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen "Deus" non significat naturam divinam.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro I "De fide"[24], quod "Deus" est nomen naturae.

Respondeo dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate: sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia laedit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra (a.1) dictum est. Unde hoc nomen Deus est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia: omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius, 12 cap. "De div. nom."[25], quod "deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta".

[24] C.I: ML 16,553. Cf. MAGISTRUM, *Sent.* I d.2: item Comm. *In Gal.* 3,20.
[25] § 2: MG 2,969; S.TH., lect.I.

Ex hac autem operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen "Deus" ad significandum.

Ad secundum dicendum quod, secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen "lapis" ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat: significat enim definitionem lapidis per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV "Metaphys."[26] Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea "quid est"; sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra (q.12 a.12) dictum est. Et sic hoc nomen "Deus" significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

se emplea para designar la naturaleza divina.

Soluciones. 1. Lo que dice el Damasceno pertenece a la idea de providencia, de donde se toma el nombre de "Dios".

2. Según la manera como alcanzamos a conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos darle nombre, y por esto, debido a que podemos conocer la substancia de la piedra por medio de sus propiedades, el término "piedra" significa su naturaleza, cual es en sí misma, ya que significa su definición, y por la definición sabemos qué cosa es, pues el concepto significado por el nombre es la definición, como dice Aristóteles. En cambio, por los efectos de Dios no podemos conocer la naturaleza divina hasta el punto de saber "qué cosa es", más que por medio de eminencia, causalidad y negación, según hemos dicho. Pues bien, así es cómo el nombre "Dios" significa la naturaleza divina, ya que este nombre ha sido impuesto para significar algo que está por encima de todo, que es principio de todas las cosas y está apartado de todas ellas, y esto es lo que intentan dar a entender los que hablan de Dios.

ARTICULO 9

Utrum hoc nomen «Deus» sit communicabile

Si este nombre, Dios, es comunicable

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "Deus" sit communicabile.

1. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen "Deus", ut dictum est (a.8), significat divinam naturam, quae est communicabilis aliis, secundum illud II Petr. 1,4: "magna et pretiosa promissa no-

Dificultades. Parece que el nombre "Dios" es comunicable.

1. Porque a quienquiera que se le comunique lo que significa un nombre, se le comunica el nombre también. Pero, según hemos dicho, el nombre "Dios" significa la naturaleza divina, que es comunicable a otros, como dice San Pedro: "Grandes y ricas prome-

[26] III c.7 n.9 (BK 1012a21): S.TH., lect.16 n.733.

sas nos dió, para hacernos partícipes de la naturaleza divina". Luego el nombre de Dios es comunicable.

2. Los únicos nombres no comunicables son los nombres propios. Pero este nombre, "Dios", no es nombre propio, sino apelativo, puesto que tiene plural, según aquello del Salmo: "Yo dije: sois dioses". Luego el nombre de Dios es comunicable.

3. Según hemos dicho, el nombre de "Dios" tiene origen en las operaciones divinas. Pues si los otros nombres que se aplican a Dios por sus operaciones, como "bueno, sabio", etcétera, son comunicables, también lo será éste.

Por otra parte, dice el Sabio: "Dieron a los leños y a las plantas el nombre incomunicable", y habla del nombre de Dios. Luego este nombre es incomunicable.

Respuesta. De dos maneras puede un nombre ser comunicable: en sentido propio o por semejanza. Es comunicable en sentido propio cuando su significado se comunica íntegramente a muchos; y lo es por semejanza, cuando lo que se comunica es sólo una parte de lo que incluye el significado del nombre. Por ejemplo, el nombre de "león" se comunica, en sentido propio, a todos los individuos en que se halle la naturaleza que este nombre significa; y por semejanza es comunicable a los que tienen algo de leonino, como la audacia o la fuerza, y a éstos se les llama metafóricamente "leones".

Pues, para saber qué nombres son comunicables en sentido propio, tómese en cuenta que toda forma o naturaleza que existe en un supuesto singular que la individualice, es común a muchos en la realidad, o a lo menos por atribución de nuestro entendimiento; y así, la naturaleza humana es común a muchos en la realidad y en el entendimiento, y la del sol, que no es común a muchos en la realidad, lo es

bis donavit, ut per hoc efficiamur divinae consortes naturae". Ergo hoc nomen "Deus" est communicabile.

2. Praeterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen "Deus" non est nomen proprium, sed appellativum: quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud Psalmi 81,6: "Ego dixi, dii estis". Ergo hoc nomen "Deus" est communicabile.

3. Praeterea, hoc nomen "Deus" imponitur ab operatione, ut dictum est (a.8). Sed alia nomina quae imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut "bonus, sapiens" et huiusmodi. Ergo et hoc nomen "Deus" est communicabile.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14,21: "incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt"; et loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen "Deus" est nomen incommunicabile.

Respondeo dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo, proprie; alio modo, per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen "leo" proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen "leo": per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice "leones" dicuntur.

Ad sciendum autem quae nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem: sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem

tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari: unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei: unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione: non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici "Achilles", inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem.

Formae vero quae non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formae subsistentes), si intellegerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque ratione; sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est (a.1 ad 2), imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde, cum hoc nomen "Deus" impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est (a.8), natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra (q.11 a.3) ostensum est: sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile

en el entendimiento, ya que es posible concebir la naturaleza del sol existiendo en muchos supuestos. Débese todo esto a que el entendimiento conoce la naturaleza de cada especie substrayéndola de los singulares, y, por tanto, no entra en el concepto de la naturaleza específica el que una cosa exista en un solo supuesto singular o en muchos; por lo cual puede concebirse existiendo en muchos sin menoscabo de su concepto específico. En cambio, lo singular, por el hecho de serlo, queda diferenciado de todo lo demás, por lo cual todo nombre empleado para designar algún individuo es incomunicable en la realidad y en el orden del entendimiento, pues ni siquiera es posible concebir la pluralidad de un mismo individuo. Por consiguiente, ningún nombre que signifique lo individual es comunicable en sentido propio, sino sólo por semejanza, como metafóricamente se puede llamar Aquiles a quien tenga algo de lo propio de Aquiles, o sea, fortaleza.

En cuanto a las formas no individualizadas por un supuesto, sino por sí mismas (o sea, las formas subsistentes), si las conociésemos tal cual son, veríamos que no se pueden comunicar a muchos ni en la realidad ni con el entendimiento; si acaso, serían comunicables por semejanza, al modo que hemos dicho de los individuos. Pero como no podemos conocerlas tal como son, sino que las conocemos a la manera de los seres compuestos, cuyas formas existen en la materia, les imponemos, según hemos dicho, nombres concretos que designan la naturaleza como existente en algún supuesto. Por consiguiente, en lo que se refiere al concepto de los términos, lo mismo es el de los que empleamos para significar la naturaleza de los seres compuestos que la de los simples subsistentes.

Por tanto, como este nombre, "Dios", se emplea, según hemos visto, para significar la naturaleza divina, y ésta no es multiplicable, como asimismo dijimos, síguese que, indudablemente, es incomunicable en la realidad, pero co-

municable con el pensamiento, o, según la opinión de los hombres, a la manera como el término "sol" es comunicable en la mente de los que opinan que hay muchos soles, y en este sentido dice San Pablo: "Servíais a los que no son dioses por naturaleza", que explica la Glosa: "no son dioses por naturaleza, sino en la opinión de los hombres". Sin embargo, el término "Dios" es comunicable, no ciertamente en toda su extensión, sino en parte, de forma que se llama dioses a los que participan por semejanza de algo divino, y en este sentido se ha escrito: "Yo dije: dioses sois".

A pesar de esto, si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino del supuesto, considerado como "este" individuo, y tal vez sea así el nombre "tetragrammaton" de los hebreos, este nombre sería incomunicable en todas las formas, como sucedería si alguien diese al sol un nombre que significase su supuesto individual.

Soluciones. 1. La naturaleza divina sólo es comunicable por la participación de su semejanza.

2. Es apelativo, y no propio, el nombre de Dios, porque significa la naturaleza divina como existente en un sujeto; y aunque en realidad Dios no es un ser universal ni particular, los nombres no se acomodan al modo de ser que tienen en sí las cosas, sino al que tienen en nuestro entendimiento. Sin embargo, en realidad es incomunicable, como lo es, según hemos dicho, el nombre del sol.

3. Los términos "justo, sabio", etc., provienen, sin duda, de las perfecciones recibidas de Dios en las criaturas; pero no se emplean para designar la naturaleza divina, sino para significar en absoluto las dichas perfecciones, y, por tanto, en realidad son comunicables a muchos. En cambio, el nombre de Dios, tomado de una operación di-

quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen "sol" esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Gal. 4,8: "his qui natura non sunt dii, serviebatis"; Glossa[27]: "non sunt dii natura, sed opinione hominum".—Est nihilominus communicabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius, per quandam similitudinem: ut "dii" dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud: "Ego dixi, dii estis" (Ps. 81,6).

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut "hoc aliquid", illud nomen esset omnibus modis incommunicabile: sicut forte est nomen Tetragrammaton apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen Soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen "Deus" est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente; licet ipse Deus, secundum rem, non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen, secundum rei veritatem, est incommunicabile, secundum quod dictum est (in c) de hoc nomine "sol".

Ad tertium dicendum quod haec nomina "bonus, sapiens", et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed

[27] *Glossa* LOMBARDI super Gal.4,8: ML 192,139; *Glossa interl.* ibid.

hoc nomen "Deus" impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue ad significandum divinam naturam.

vina que experimentamos continuamente, se emplea para designar la naturaleza de Dios.

ARTICULO 10

Utrum hoc nomen «Deus» univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem

Si el nombre "Dios" tiene sentido unívoco cuando se aplica al que es Dios por participación, por naturaleza y en la opinión de los hombres

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "Deus" univoce dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundum opinionem.

1. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis: aequivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens "idolum non est Deus", contradicit pagano dicenti "idolum est Deus". Ergo "Deus" utrobique sumptum univoce dicitur.

2. Praeterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen "beatitudo" univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen "Deus" univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Praeterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam: et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen "Deus" univoce dicitur utrobique.

Dificultades. Parece que el nombre "Dios" se dice en sentido unívoco del Dios por naturaleza, por participación, y del que sólo lo es en la opinión de los hombres.

1. Porque, cuando un término tiene diversos significados, no hay contradicción entre el que afirma y el que niega, pues la impide el significado del equívoco. Pero como, al decir un católico: "el ídolo no es Dios", contradice al pagano, que a su vez dice: "el ídolo es Dios", síguese que el nombre "Dios" tiene sentido unívoco en uno y otro caso.

2. Lo mismo que hay quienes opinan que un ídolo es Dios, aunque no lo sea en realidad, también hay quienes piensan que el goce de los placeres carnales es la felicidad, aunque en verdad no lo es. Pues así como el término "felicidad" se dice, en sentido unívoco, de la verdadera y de la estimada como tal, también el término "Dios" se dirá, en sentido unívoco, del Dios verdadero y del que sólo lo es en la opinión de los hombres.

3. Es unívoco aquello de que tenemos un mismo concepto. Pues si, cuando el católico dice que hay un solo Dios, entiende por Dios un ser omnipotente, digno de ser venerado sobre todas las cosas, lo mismo entiende el gentil al decir que su ídolo es Dios. Por consiguiente, uno y otro toman el nombre de Dios en sentido unívoco.

Por otra parte, lo que está en el entendimiento es imagen de lo que hay en las cosas, como dice el Filósofo. Pues, así como el término "animal", cuando se aplica a un animal real y al pintado, se toma en sentido equívoco, también se tomará en sentido equívoco el término "Dios" cuando se aplica al verdadero y al que sólo lo es en opinión de algunos.

Además, nadie puede enunciar lo que no conoce. Pero el gentil no conoce la naturaleza divina. Luego cuando dice que "el ídolo es Dios", no significa la verdadera deidad, y, en cambio, la significa el católico cuando dice que hay un solo Dios. Por consiguiente, el término Dios, cuando se aplica al Dios verdadero y al considerado como Dios, no tiene sentido unívoco, sino equívoco.

Respuesta. Este nombre, "Dios", en las tres acepciones indicadas, no se toma en sentido unívoco, ni tampoco en sentido equívoco, sino en sentido analógico. En efecto, los términos unívocos corresponden exactamente al mismo concepto; los equívocos, a conceptos totalmente diversos, y en los analógicos sucede que un determinado sentido o significado del término sigue incluído en su concepto cuando el término adquiere otros significados. Por ejemplo, el significado del término "ser", cual se aplica a la substancia, entra en el concepto de ser aplicado al accidente, y el del término "sano", aplicado al animal, entra en el concepto de sano aplicado a la orina y a la medicina, de las cuales una significa y otra causa lo sano o la salud que hay en el animal.

Pues así sucede en nuestro caso, porque el término "Dios", en el sentido con que se aplica al Dios verdadero, entra en el concepto de Dios cuando se aplica al Dios por participación y al tenido por Dios; pues, cuando de alguien se dice que es Dios por participación, entendemos por Dios algo que tiene semejanza con el Dios verdadero,

Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, ut dicitur in I "Periherm." [28]**. Sed "animal" dictum de animali vero et de animali picto, aequivoce dicitur. Ergo hoc nomen "Deus", dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, aequivoce dicitur.**

Praeterea, nullus potest significare id quod non cognoscit: sed gentilis non cognoscit naturam divinam: ergo, cum dicit "idolum est Deus", non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen "Deus" non dicitur univoce, sed aequivoce, de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

Respondeo dicendum quod hoc nomen Deus, in praemissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio: aequivocorum est omnino ratio diversa: in analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut "ens" de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et "sanum" dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva.

Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen "Deus", secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus

[28] C.1 n.3 (BK 16a5): S.TH., lect.2 n.9.

Deum, hoc nomine "Deus" intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem: hoc enim nomen "homo", de quocumque praedicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen "homo" intenderemus significare diversa: puta, si unus intenderet significare per hoc nomen "homo" id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti: quia uterque utitur hoc nomine "Deus" ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem: sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur (Ps. 95,51), "omnes dii gentium daemonia".

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illae rationes procedunt secundum diversitatem praedicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum quod "animal" dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce; sed Philosophus [29] **largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analoga. Quia et "ens", quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis.**

Ad quintum dicendum quod ip.

y asimismo, cuando se llama Dios a un ídolo, entendemos que con el término "Dios" se da a entender una cosa que algunos hombres tienen por Dios. Por todo esto se ve que el significado del término varía, pero una de sus acepciones va incluída en todas las demás, y, por tanto, es indudable que se aplica en sentido análogo.

Soluciones. 1. La multiplicidad de los términos no proviene de su atribución, sino de su significado. Por ejemplo, el término "hombre", aplicado a un ser cualquiera, con razón o sin ella, conserva siempre el mismo significado, y sólo lo tendría diverso si se emplease para designar cosas distintas, como sucedería en el caso de que uno lo emplease para designar a un hombre, y otro para designar una piedra o cualquier otra cosa. Por donde se ve que, al decir el católico que un ídolo no es Dios, contradice al pagano que sostiene lo contrario, porque uno y otro emplean el término Dios para significar al Dios verdadero, ya que, cuando el pagano afirma que su ídolo es Dios, no emplea este término en el sentido de que sea un Dios opinable, que en este caso diría la verdad, y los mismos católicos lo emplean también a veces, como al decir: "Todos los dioses de los gentiles son demonios".

2-3. Algo parecido se ha de responder a las dificultades segunda y tercera, pues en las razones que alegan confunden la diversidad de atribución de los términos con la diversidad de su significado.

4. El término "animal" no tiene sentido puramente equívoco cuando se aplica al animal verdadero y al pintado, y lo que ocurre es que el Filósofo empleó la palabra "equívoco" en un sentido amplio, que incluye también lo análogo; y así, del mismo término "ser", que es análogo, dice algunas veces que se atribuye a los diversos predicamentos de modo equívoco.

6. Ni el católico ni el pagano cono-

[29] *Categor.* c.1 n.1 (BK 1a1).

cen la naturaleza de Dios tal cual es; pero, según hemos dicho, uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción, y por esto, al decir el gentil: "el ídolo es Dios", puede tomar el término "Dios" en el mismo sentido en que lo toma el católico cuando dice: "el ídolo no es Dios". Por lo demás, quien no tuviere idea ninguna de Dios, no podría nombrarle, o, si acaso, lo haría únicamente como nos sucede cuando pronunciamos términos cuyo significado desconocemos.

sam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit: sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis, ut supra (q.12 a.12) dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen "Deus", cum dicit "idolum est Deus", in qua accipit ipsum catholicus dicens "idolum non est Deus". Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationem ignoramus.

ARTICULO 11

Utrum hoc nomen «Qui est» sit maxime nomen Dei proprium [a]

Si el nombre "El que es" es el más propio de los nombres de Dios

Dificultades. Parece que "El que es" no es el más propio entre los nombres de Dios.

1. Porque el nombre "Dios" es incomunicable, como hemos dicho. Pero "El que es" no es nombre incomunicable. Luego tampoco el que con mayor propiedad conviene a Dios.

2. Dice Dionisio: "El término "bueno" designa que todo procede de Dios". Pues como lo que, por encima de todo, conviene a Dios es ser principio de todas las cosas, su nombre más propio será el de "bueno" y no "El que es".

3. Parece que todo nombre divino debe incluir relación a las criaturas, ya que por ellas conocemos a Dios. Pero el nombre "El que es" no incluye relación alguna a las criaturas. Luego no es el que conviene a Dios con más propiedad.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "Qui est" non sit maxime proprium nomen Dei.

1. Hoc enim nomen "Deus" est nomen incommunicabile, ut dictum est (a.9). Sed hoc nomen "Qui est" non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen "Qui est" non est maxime proprium nomen Dei.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 3 cap. "De div. nom. [30], quod "boni nominatio est manifestativa omnium Dei processionum". Sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen "bonum" est maxime proprium Dei, et non hoc nomen "Qui est".

3. Praeterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen "Qui est" nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen "Qui est" non est maxime proprium nomen Dei.

[a] *Sent.* 1 d.8 q.1 a.1; *De div. nom.* c.5 lect.1; *De pot.* q.2 a.1; q.7 a.5; q.10 a.1 ad 9.

[30] § 1: MG 3,680; S.TH., lect.1.

Sed contra est quod dicitur Ex. 3,13-14, quod Moysi quaerenti, "si dixerint mihi: Quod est nomen eius? quid dicam eis"? et respondit ei Dominus: "Sic dices eis: Qui est, misit me ad vos". Ergo hoc nomen "Qui est" est maxime proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum quod hoc nomen "Qui est" triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra (q.3 a.4) ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est: sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit [31] quod "principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est "qui est": totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum". Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen "Qui est" nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum "pelagus substantiae infinitum".

Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti: et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non no-

Por otra parte, se dice en el Exodo que cuando Moisés preguntaba: "Si me dicen: ¿Cuál es su nombre, qué les he de contestar?, le respondió el Señor: "Dirás así: El que es me envió a vosotros". Luego el nombre "El que es" es el más propio de Dios.

Respuesta. "El que es" es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser, y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie compete más que a El, éste será sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman nombre de su forma.

Segunda, por su universalidad. Los otros nombres de Dios son menos comunes, y cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto, por el cual, en cierto modo, lo informan y determinan. Pues bien, como nuestro entendimiento no puede durante esta vida conocer la esencia de Dios tal cual es en sí mismo, todo cuanto determina lo que conocemos de Dios a un modo de ser cualquiera, contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene; y por esto, cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanto mayor propiedad los aplicamos a Dios. A este propósito dice el Damasceno que "el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es "El que es", pues es nombre que lo abarca todo, porque incluye al mismo ser como un piélago de substancia infinito e ilimitado". Efectivamente, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la substancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos, y por esto le llama "piélago infinito de substancia".

Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente, y esto es lo que con la mayor propiedad se dice del de Dios, que no

[31] *De fide orth.* l.1 c.9: MG 94,836.

conoce pasado ni futuro, como dice San Agustín.

Soluciones. 1. El nombre "El que es" tanto por su origen—pues se toma del ser—, cuanto porque connota tiempo presente, según hemos dicho, le conviene con más propiedad que el de "Dios", aunque por razón de lo que significa, sea más propio el nombre de "Dios", el cual se emplea para significar la naturaleza divina. Y más propio todavía, el nombre "tetragrammaton", impuesto para significar la substancia de Dios incomunicable, o, por decirlo así, singular.

2. El término "bueno" es el principal nombre de Dios en cuanto es causa, pero no en absoluto, pues en absoluto concebimos el ser antes que la causa.

3. No es preciso que todos los nombres divinos incluyan relación a las criaturas; es suficiente que se tomen de alguna de las perfecciones que las criaturas participan de la perfección de Dios, la primera de las cuales es el ser, del que toma el nombre "El que es".

vit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V "De Trin." [32]

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen "Qui est" est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen "Deus", quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab "esse", et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (in c). Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen "Deus", quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton [33], **quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.**

Ad secundum dicendum quod hoc nomen "bonum" est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter: nam esse absolute praeintelligitur causae.

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen "Qui est".

ARTICULO 12

Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo [a]

Si pueden formularse proposiciones afirmativas acerca de Dios

Dificultades. Parece que respecto a Dios no se pueden formular proposiciones afirmativas.

1. Porque dice Dionisio que "las negaciones acerca de Dios son verdaderas, pero las afirmaciones son inconsistentes".

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod propositiones affirmativae non possunt formari de Deo.

1. Dicit enim Dionysius, 2 cap. "Cael. hier." [34], **quod "negationes de Deo sunt verae, affirmationes autem incompactae".**

[a] *Sent.* 1 d.4 q.2 a.1; d.22 a.2 ad 1; *Cont. Gent.* 1,36; *De pot.* q.7 a.5 ad 2.

[32] C.2: ML 42,912; cf. MAGISTRATUM, *Sent.* 1 d.8.—Cf. ISIDORUM, *Etymol.* 7 c.1: ML 82,261; RABANUM, *In Ex.* 1.1 c.6: ML 108,21.

[33] ΠΤΠ'

[34] § 3: MG 3,140.

2. Dice Boecio "que la forma simple no puede ser sujeto", y, por tanto, si, como hemos dicho, Dios es la forma más simple de todas, no podrá ser sujeto. Pero todo aquello de que se afirma algo, hace veces de sujeto de la correspondiente proposición. Luego no se pueden formular proposiciones afirmativas acerca de Dios.

3. El entendimiento que entiende una cosa de otra manera de la que es, está en un error. Pero como, según hemos demostrado, el ser divino no tiene composición, y, en cambio, cuando el entendimiento afirma, entiende algo que es compuesto, no parece que se puedan formular proposiciones afirmativas acerca de Dios.

Por otra parte, la fe no puede estar sujeta a error. Pues bien, hay proposiciones afirmativas acerca de Dios que son de fe; v. gr., que Dios es uno y trino y que es omnipotente. Luego se pueden formular proposiciones afirmativas verdaderas acerca de Dios.

Respuesta. Acerca de Dios se pueden formular proposiciones afirmativas verdaderas. Para convencerse, adviértase que, en toda proposición afirmativa verdadera, el sujeto y el predicado han de significar de algún modo una misma cosa, que, sin embargo, nuestro entendimiento concibe como cosas diversas. Y esto ocurre no sólo en las proposiciones cuyo predicado es un accidente, sino también en las que tienen predicado substancial. Por ejemplo, es indudable que "hombre y blanco" son el mismo sujeto, pero difieren sus conceptos, pues uno es el concepto de hombre y otro distinto el de blanco. Asimismo, cuando yo digo: "el hombre es animal", el mismo sujeto, que es hombre, es en realidad animal, porque la naturaleza sensitiva, por la que se le llama animal, y la racional, por la que se le llama hombre, están en el mismo supuesto, por lo cual en esta proposición el predicado

2. Praeterea, Boetius dicit, in libro "De Trin." [35], **quod "forma simplex subiectum esse non potest". Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra (q.3 a.7) ostensum est. Ergo non potest esse subiectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subiectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.**

3. Praeterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra (ibid.) probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quaedam affirmativae subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.

Respondeo dicendum quod propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione: alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico "homo est animal": illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a qua dicitur homo. Unde hic etiam praedicatum et subiectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed et in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo mo-

[35] C.2: ML 64,1250.

y el sujeto designan un mismo supuesto. Incluso, de algún modo, se verifica esto en las proposiciones en que una cosa se afirma de sí misma, debido a que el entendimiento considera lo que hace de sujeto, como si fuese un supuesto, y lo que hace de predicado, como forma existente en aquel supuesto, según el adagio lógico que dice: "el predicado tiene razón de forma, y el sujeto, de materia". Pues a esta diversidad, que es conceptual, corresponde la pluralidad de sujeto y predicado, y a la identidad de la cosa u objeto, la síntesis que de ellos hace el entendimiento.

Ahora, bien, Dios, considerado en sí mismo, es absolutamente uno y simple; pero como nuestro entendimiento no puede verle tal cual es, le conoce por medio de distintos conceptos, y, sin embargo, aunque lo conozca juntando diversos conceptos, sabe que a todos ellos corresponde una sola e idéntica realidad. Por tanto, la pluralidad de sujeto y predicado es lo que representa la pluralidad de razones o conceptos, y sintetizándolos es como el entendimiento representa la unidad.

Soluciones. 1. Dionisio dice que las afirmaciones respecto de Dios son inconsistentes, o, según otra versión, "inadecuados", por cuanto ningún nombre compete a Dios según el modo que tiene de significarle", como ya hemos advertido.

2. Nuestro entendimiento no puede concebir las formas simples tal cual son, pero las concibe como concibe los seres compuestos, en los que hay algo que sustenta, o es sujeto, y algo sobrepuesto o inherente, y por esto concibe la forma simple como un sujeto al que atribuye predicados.

3. Esta proposición: "el entendimiento que conoce una cosa de otra manera de la que es, está en un error" tiene doble sentido, pues o bien la expresión adverbial "de otra manera" determina al verbo "conoce" de parte del objeto conocido o de parte del en-

do invenitur; inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod "praedicata tenentur formaliter, et subiecta materialiter". Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem.

Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex: sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti: unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel "inconvenientes" secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra (a.3) dictum est.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt, apprehendere: sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subiicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum quod haec propositio, "intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus", est duplex; ex eo quod hoc adverbium "aliter" potest determinare hoc verbum "intelligit" ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, si

propositio vera est, et est sensus: quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito: quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite: non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.

tendimiento. Si lo determina de parte del objeto, la proposición es verdadera, y quiere decir: si algún entendimiento conoce una cosa como no es, está en el error. Pero en este sentido no es aplicable a nuestro caso, porque al formar nuestro entendimiento proposiciones respecto a Dios, no dice que sea compuesto, sino que es simple. Si, en cambio, determina al verbo "conoce" por parte del entendimiento, entonces es falsa, pues el modo que tiene el entendimiento de entender es distinto del modo que tienen las cosas de ser. Por ejemplo, es cosa sabida que nuestro entendimiento conoce de modo inmaterial las cosas materiales inferiores a él, no porque piense que son inmateriales, sino porque tiene un modo inmaterial de conocerlas. Asimismo, cuando conoce las cosas simples superiores a él, las entiende según su manera de entender, o sea, en forma de compuestos, pero sin que por esto entienda que son compuestas. Por todo lo cual se echa de ver que no hay falsedad en nuestro entendimiento cuando formula proposiciones compuestas referentes a Dios.

ni menoscabo de su contingencia y libertad. Así se armonizan maravillosamente la omnímoda certeza de la ciencia divina acerca de los futuros con la contingencia y la libertad de los mismos.

La primera dificultad hemos dicho que nacía de la causalidad divina, y que la segunda brotaba de la certeza de la ciencia de Dios.

La certeza conviene a la ciencia por su propia definición; en cambio, la causalidad le compete a la ciencia por razón de la voluntad (*prout habet voluntatem adiunctam*).

Por eso la solución a la dificultad, tomada de la causalidad divina, pertenece de lleno al tratado *De la voluntad de Dios*, donde Santo Tomás la explica amplia y largamente (q.19 a.8), mientras aquí se limita a indicar la solución.

Por el contrario, la dificultad nacida de la certeza del conocimiento divino y de la contingencia de los futuros, surge de las entrañas de la cuestión de la ciencia divina de los futuros contingentes, y en ella debe ser ampliamente resuelta y explicada. Por esta razón el Angélico Doctor inserta en este lugar, de modo muy principal, la eternidad como vía para conocer los futuros contingentes y libres, dejando para la cuestión 19 (a.4) una más amplia exposición de la vía de causalidad o de decreto.

En pocas palabras: el futuro contingente y libre puede compararse a la ciencia de Dios bajo la razón formal de ciencia y bajo la razón de causa.

Bajo el primer aspecto, surge la dificultad de armonizar con un conocimiento cierto e infalible un objeto contingente, libre y, por consiguiente, indeterminado e incierto.

Bajo el segundo aspecto se presenta la dificultad de conciliar con la acción omnipotente e irresistible de Dios la contingencia y la libertad del futuro. En el primer caso tenemos la relación de ciencia y objeto; en el segundo, la de causa y efecto.

La ciencia divina es cierta por sí misma, pero no puede tener razón de causa sino en virtud de la voluntad (*prout habet voluntatem adiunctam*).

Por eso el estudio del futuro contingente, como objeto de la ciencia de Dios, pertenece de lleno a la cuestión 14: "De la ciencia de Dios"; mientras la explicación del mismo, como efecto de la ciencia divina, debe hacerse al exponer en el tratado *De voluntate Dei* cómo la voluntad de Dios es causa de todas las cosas (q.19 a.4).

Santo Tomás, que acostumbra a enfocar las cuestiones desde un punto de vista formal, estudia en esta cuestión 14 el futuro contingente en relación a la ciencia divina bajo la razón propia y formal de ciencia, o sea, como objeto de la ciencia de Dios.

De aquí su afán de buscar en el futuro un aspecto necesario e inmóvil que pueda ser término del conocimiento divino cierto e infalible. El problema así planteado no puede ser resuelto más que por medio de la eternidad.

En la cuestión 19 (a.8) estudiará el problema bajo el otro aspecto, de efecto contingente en relación con una causa necesaria.

CUESTION 14

(In sexdecim articulos divisa)

De scientia Dei

De la ciencia de Dios

Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius[1]. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum (q.25) de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina (q.18). Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate (q.16). Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis (q.15).

Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim.

Primo: utrum in Deo sit scientia.

Secundo: utrum Deus intelligat seipsum.

Tertio: utrum comprehendat se.

Quarto: utrum suum intelligere sit sua substantia.

Quinto: utrum intelligat alia a se.

Sexto: utrum habeat de eis propriam cognitionem.

Septimo: utrum scientia Dei sit discursiva.

Octavo: utrum scientia Dei sit causa rerum.

Terminado el estudio de lo referente a la substancia de Dios, exige el buen orden que nos ocupemos de lo que se refiere a su operación. Pero como unas operaciones permanecen en el que las ejecuta, y otras pasan a los efectos externos, trataremos primero de la ciencia y de la voluntad (ya que el acto de entender permanece en quien entiende, y el de querer, en quien quiere), y después, del poder de Dios, que se considera como principio de aquellas operaciones divinas que pasan a los efectos exteriores. Pero como conocer es un determinado vivir, tras el estudio de la ciencia de Dios viene el de lo referente a la vida divina. Mas, como el objeto de la ciencia es la verdad, habremos de intercalar el tratado de la verdad y de la falsedad, y, asimismo, como lo conocido está en el que lo conoce, y los conceptos de las cosas según están en la mente de Dios se llaman ideas, al estudio de la ciencia divina habremos de añadir el de las ideas. Pues acerca de la ciencia divina se han de averiguar dieciséis cosas.

Primera: si en Dios hay ciencia.

Segunda: si Dios se conoce a sí mismo.

Tercera: si se comprende.

Cuarta: si su entender es su substancia.

Quinta: si conoce las cosas distintas de El.

Sexta: si tiene de ellas un conocimiento propio.

Séptima: si la ciencia de Dios es discursiva.

Octava: si la ciencia de Dios es causa de las cosas.

Cf. q.2 introd.

Novena: si la ciencia de Dios se extiende a lo que no existe.
Décima: si se extiende al mal.
Undécima: si alcanza a las cosas particulares.
Duodécima: si se extiende a infinitas cosas.
Terciodécima: si alcanza a los futuros contingentes.
Décimocuarta: si conoce las proposiciones enunciables.
Décimoquinta: si la ciencia de Dios es variable.
Décimosexta: si la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa o práctica.

Nono: utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt.

Decimo: utrum sit malorum.

Undecimo: utrum sit singularium.

Duodecimo: utrum sit infinitorum.

Decimotertio: utrum sit contingentium futurorum.

Decimoquarto: utrum sit enuntiabilium.

Decimoquinto: utrum scientia Dei sit variabilis.

Decimosexto: utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sit scientia [a]

Si en Dios hay ciencia [21]

Dificultades. Parece que no hay ciencia en Dios.

1. Porque la ciencia es un hábito, y el hábito no compete a Dios, por ser una cosa intermedia entre la potencia y el acto. Por tanto, no hay ciencia en Dios.

2. Puesto que la ciencia tiene por objeto las conclusiones, es un conocimiento causado por otro, o sea, por el conocimiento de los principios. Pero en Dios no hay nada causado. Luego no hay ciencia.

3. Una ciencia cualquiera es, o universal o particular. Pero como en Dios no hay universal ni particular, según hemos dicho, tampoco habrá ciencia.

Por otra parte, dice el Apóstol: "¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios!"

Respuesta. Hay ciencia en Dios del modo más perfecto. Para demostrarlo, adviértase que los seres dota-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia.

1. Scientia enim habitus est: qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Praeterea, scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Praeterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus (q.13 a.9 ad 2) patet. Ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 11,33: "O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei".

Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, consideran-

[a] *Sent.* 1 d.35 a.1; *De verit.* q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1,44; *Metaph.* 12 lect.8; *Compend. Theol.* c.28.

dum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III "De anima" [2]**, quod "anima est quodammodo omnia". Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra (q.7 a.1.2) diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II "De anima"** [3] **dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III "De anima"** [4]**. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus (q.7 a.1) patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.**

Ad primum ergo dicendum quod, quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra (q.4 a.2) dictum est, oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt

dos de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por donde se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce, es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce, es más amplia y vasta; y por esto dijo el Filósofo que "el alma, en cierto modo, es todas las cosas". Pues bien, lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmateriales sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinidad. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligente; y por esto dice también el Filósofo que las plantas no conocen, debido a su materialidad; pero el sentido es ya apto para conocer, porque recibe especies sin materia, y el entendimiento lo es mucho más, porque está más separado de la materia y menos resuelto con ella, como se dice en el libro *De anima*. Por consiguiente, puesto que Dios, según hemos dicho, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento.

Soluciones. 1. Las perfecciones que Dios comunica a las criaturas están en El, como dijimos, de un modo más elevado; y, por tanto, cuando a Dios se atribuye un nombre, tomado de cualquier perfección de la criatura, es preciso despojar su significado de todo lo que revele el modo imperfecto con que esta perfección compete a la criatura; y por esto, la ciencia no es en Dios cualidad o hábito, sino substancia y acto puro.

2. Hemos dicho que en Dios se hallan unidas y simplificadas las perfecciones que en las criaturas son múl-

[2] C.8 n.1 (BK 431b21): S.TH., lect.13 n.787.
[3] C.12 n.4 (BK 424a18): S.TH., lect.24 n.557.
[4] C.4 n.3-6 (BK 429a18; b5): S.TH., lect.7 n.677-85.

tiples y diversas. Así pues, el hombre tiene diversos conocimientos según sea la variedad de lo que conoce: cuando conoce los principios, tiene conocimiento de "inteligencia"; si conoce las conclusiones, el de "ciencia"; si las causas supremas, el de "sabiduría", y si sabe de cosas prácticas, el de "prudencia" y "consejo". Pues Dios, como veremos, sabe todas éstas con un solo y simple acto de conocimiento, al que se pueden aplicar todos estos términos, con tal que, al aplicarlos Dios, se los despoje de todo lo que significa imperfección y se conserve cuanto incluya perfección; y en este sentido se dice en Job: "En El está la sabiduría y la fortaleza; suyo es el consejo y la inteligencia";

3. La ciencia sigue el modo de ser del que conoce, pues lo conocido está en el que conoce conforme a su modo de ser. Por tanto, como el modo de ser de la esencia divina, es más elevado que el de la criatura, la ciencia divina no reviste los modos de la esencia creada, como los de ser universal o particular, habitual o potencial, u ordenada en una u otra forma.

simpliciter et unite, ut supra (q.13 a.4) dictum est. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones: nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere "intelligentiam"; "scientiam" vero, secundum quod cognoscit conclusiones; "sapientiam", secundum quod cognoscit causam altissimam: "consilium" vel "prudentiam", secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra (a.7) patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest: ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est. Et secundum hoc dicitur Iob 12,13: "apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam".

Ad tertium dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

ARTICULO 2

Utrum Deus intelligat se [a]

Si Dios se entiende a sí mismo

Dificultades. Parece que Dios no se entiende a sí mismo.

1. Porque se dice en el libro *De Causis* que "todo cognoscente que conoce su esencia, vuelve a su esencia con un retorno completo". Pero Dios no puede retornar a su esencia, porque no sale de ella ni tiene movimien-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat se.

1. Dicitur enim in libro "De causis" [5], quod "omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa". Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur: et sic non competit sibi

[a] *De verit.* q.2 a.2; *Cont. Gent.* 1,47; *Metaph.* 12 lect.11; *De causis* lect.13; *Compend. Theol.* c.30.

[5] Prop.15: S.TH., lect.15.

redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Praeterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in III "De anima" [6]; scientia etiam est assimilatio ad rem scitam: et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso; "neque similitudo sibi est", ut Hilarius dicit [7]. Ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Praeterea, praecipue Deo sumus similes secundum intellectum: quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus [8]. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III "De anima" [9]. Ergo nec Deus intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. 2,11: "quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei".

Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro "De anima" [10], quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tan-

to alguno. Luego no sabe de su esencia.

2. Entender es algo como ser movido y experimentar algún cambio, como se dice en el libro *De ánima*, y la ciencia, a su vez es un asemejarse a algo parecido que perfecciona al que lo conoce. Pues como nada es movido por sí mismo, ni pasivo respecto a sí mismo, ni perfeccionado por sí mismo, "ni imagen de sí mismo", como dice San Hilario, síguese que Dios no se entiende a sí mismo.

3. Nos asemejamos a Dios principalmente por el entendimiento, pues por la mente somos imagen suya, como dice San Agustín. Pero nuestro entendimiento no se entiende a sí mismo si no es como entiende las demás cosas, conforme se dice en el libro *De anima*. Por consiguiente, tampoco Dios se entiende a sí mismo, si no es, tal vez, entendiendo otras cosas.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Las cosas que son de Dios, nadie las conoce sino el Espíritu de Dios."

Respuesta. Dios se conoce por sí mismo. Para demostrarlo se ha de tomar en cuenta que, así como, tratándose de operaciones que pasan a un efecto exterior, el término de la operación es un objeto extraño al operante, en las que permanecen en quien las ejecute el término permanece en el propio sujeto, y según el modo como esté en él, así se produce la operación. Por esto se dice en el libro *De anima* que, en el acto de entender, el entendimiento y lo inteligible son una misma cosa, como en el de sentir son una misma cosa el sentido y lo sensible, pues entendemos y sentimos, de hecho, debido a que entendimiento y sentido están, de hecho, informados en aquel instante por la especie sensible o inteligible, y lo único por lo que el sentido

[6] C.4 n.9 (BK 429b24); c.7 n.1 (BK 431a6): S.TH., lect.9,12 n.720.
[7] *De Trin.* 1,23: ML 10,92.
[8] *De Gen. ad litt.* 4,12: ML 34,348; *De Trin.* 15,1: ML 42,1057.
[9] C.4 n.12 (BK 430a2): S.TH., lect.9 n.721.724-26.
[10] III c.8 n.1.2 (BK 431b20): S.TH., lect.13 n.878.

y el entendimiento se diferencian de lo sensible o inteligible, es porque uno y otro están en potencia.

Por consiguiente, como en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es puro acto, es forzoso que en El se identifiquen, de todas las maneras, el entendimiento y lo inteligible, de tal suerte que ni le falte jamás especie inteligible, como le ocurre a nuestro entendimiento cuando está en potencia para entender, ni la especie inteligible sea cosa distinta de la substancia de su entendimiento, como le pasa al nuestro cuando entiende, sino que la especie inteligible sea el mismo entendimiento divino, y precisamente por esto se entiende Dios a sí mismo.

Soluciones. 1. "Volver a su esencia" sólo quiere decir que una cosa subsiste en sí misma, ya que la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde por ella, y, en cambio, en cuanto retiene el ser, se repliega sobre sí misma. Por tanto, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de algún órgano corporal, no se conocen a sí mismas, como se comprueba en los sentidos, y, en cambio, las subsistentes se conocen a sí mismas, y éste es el sentido en que se dice en el libro *De causis* que "todo cognoscente que conoce su esencia, vuelve a su esencia". Pues bien, subsistir por sí es lo que conviene a Dios en grado máximo, y por consiguiente, empleando el mismo lenguaje, Dios será quien más retorne a su esencia y más se entiende a sí mismo.

2. No se toman el movimiento y el cambio en su sentido corriente cuando se dice que entender es un modo de ser movido y experimentar cambio, como advierte Aristóteles en el libro *De anima*, pues entender no es un movimiento, considerado como acto del ser imperfecto, que de una cosa pasa a otra, sino un acto del ser perfecto que permanece en el propio agente. Asimismo, ser perfeccionado por lo inteligible y adquirir semejanza con ello,

tum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia.

Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum quod "redire ad essentiam suam" nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro "De causis", quod "sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam". Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur aequivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in III "De anima"[11]. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est

[11] L.c. in arg.

in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio et suum intelligibile.

sólo conviene al entendimiento que está a veces en potencia, ya que por estarlo difiere el entendimiento de lo inteligible y toma su semejanza, que, a su vez, es reproducción de lo entendido, y por ella recibe su complemento y perfección, como la potencia lo recibe del acto. Pero el entendimiento divino, que no tiene potencialidad alguna, no adquiere actualidad ni perfección de lo inteligible, ni se asemeja a ello, sino que él mismo es su inteligible y su perfección.

Ad tertium dicendum quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium: eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia: manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

3. La materia prima, debido a que es sólo potencia, no tiene ser natural mientras no la actúa alguna forma. Pues nuestro entendimiento posible, o pasivo, es en el orden intelectual lo que la materia prima en el natural, ya que sólo es potencia respecto a las cosas inteligibles, como lo es la materia prima respecto a las naturales, por lo cual no puede efectuar su acto de entender si no lo actúa y complementa la especie inteligible de alguna cosa, y de aquí que se conozca a sí mismo por una especie inteligible, lo mismo que conoce lo demás: y por el hecho de conocer lo inteligible, es por lo que conoce que entiende, y porque conoce su acto de entender, llega sin vacilaciones a conocer su facultad intelectual. Pero Dios, lo mismo en el orden de lo existente que en el de lo inteligible, es puro acto, y, por consiguiente, se entiende a sí mismo por sí mismo.

ARTICULO 3

Utrum Deus comprehendat seipsum [a]

Si Dios se comprende a sí mismo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest."[12] quod id "quod comprehendit se,

Dificultades. Parece que Dios no se comprende a sí mismo.

1. Dice San Agustín: "El que se comprende a sí mismo es finito para

[a] *Sent.* 1 d.43 q.1 a.1 ad 4; 3 d.14 a.2 q.ª1; *De verit.* q.2 a.2 ad 5; q.20 a.4; *Cont. Gent.* 1,3; 3,55; *Compend. Theol.* c.106.

[12] Q.15: ML 40,15.

sí." Pero Dios es infinito de todas las maneras. Luego no se comprende.

2. Si se contesta que Dios es infinito para nosotros y finito para sí, replico: más verdadera es una cosa según Dios la entiende que según la entendemos nosotros. Si, pues, Dios es finito para sí y para nosotros infinito, más ajustado a la verdad es decir que es finito que no que es infinito, cosa opuesta a lo que hemos demostrado. Luego Dios no se comprende a sí mismo.

Por otra parte, dice también el propio San Agustín: "Todo el que se entiende, se comprende." Pero Dios se entiende. Luego se comprende.

Respuesta. Dios se comprende por completo, y vamos a ver cómo. Comprender una cosa es agotar su conocimiento, y esto sucede cuando se entiende con toda la perfección con que es cognoscible, como se comprende una proposición demostrable cuando se conoce por demostración y no cuando se sabe por razones probables. Pues Dios, sin duda alguna, se conoce a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible, porque los seres son cognoscibles en la medida que están en acto, ya que por estar en acto, y no por estar en potencia, se conocen las cosas, como dice Aristóteles. Por otra parte, el poder del entendimiento divino en el conocer iguala al de su actualidad en el existir, y, según hemos dicho, Dios está dotado de conocimiento por cuanto está en acto y exento de toda materia y de toda potencia. Por tanto, no hay duda que Dios se conoce a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible, y, por consiguiente, que se comprende por completo.

Soluciones. 1. "Comprender", en sentido propio, se dice de lo que abarca e incluye alguna cosa, y por esto, todo lo comprendido es finito, como lo

finitum est sibi". Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra: verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum. Quod est contra prius (q.7 a.1) determinata. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem: "omne quod intelligit se, comprehendit se". Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

Respondeo dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius: et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem: non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX "Metaphys." [13] **Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo: quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est (a.1.2). Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.**

Ad primum ergo dicendum quod "comprehendere", si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit

[13] VIII c.9 n.6 (BK 1051a30): S.TH., lect.10 n.1894.

finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus, in libro "De videndo Deum" [14], **quod "totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem".**

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur "Deus finitus est sibi", intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquod finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

es todo lo incluído. Pero cuando se dice de Dios que se comprende a sí mismo, no pensamos que tenga un entendimiento distinto de El, que lo abarque e incluya. Estas expresiones se han de entender por vía de negación, pues así como decimos que Dios está en sí mismo porque nada exterior a El lo contiene, así decimos también que se comprende a sí mismo, porque nada se le oculta de cuanto El es, y por esto dice San Agustín que "se comprende del todo lo que de tal manera se ve, que nada de lo que le pertenece queda oculto al que lo mira".

2. La expresión "Dios es finito para sí", se ha de entender a modo de cierta semejanza de proporción, y quiere decir que lo mismo que lo finito no excede a la capacidad del entendimiento finito, tampoco Dios excede a la capacidad del entendimiento divino, pero no que Dios entiende que El es un ser finito.

ARTICULO 4

Utrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia [a]

Si el acto de entender en Dios es su substancia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit eius substantia.

1. Intelligere enim est quaedam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia.

2. Praeterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accesorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

3. Praeterea, omne intelligere

Dificultades. Parece que el acto de entender en Dios no es su substancia.

1. Porque entender es una operación, y operación significa algo que emana del operante. Luego el acto de entender no es en Dios su substancia.

2. Cuando alguien conoce que entiende, no entiende algo grande, o sea lo que es objeto principal del entendimiento, sino algo secundario y accesorio. Si, pues, Dios es su entender, entender en Dios equivale a entender o conocer que se entiende, y, por tanto, el que Dios entienda no sería cosa grande.

3. Siempre que se entiende, se en-

[a] *Cont. Gent.* 1,45; *Metaph.* 12 lect.11: *Compend. Theol.* c.31.

[14] *Epist.* 147 c.9: ML 33,606.

tiende algo. Si, pues, Dios es su entender, conocerse Dios a sí mismo es entender que entiende, que, a su vez, es entenderse a sí mismo, y por este camino hasta lo infinito. Luego el entender de Dios no es su substancia.

Por otra parte, dice San Agustín: "En Dios lo mismo es ser que ser sabio." Ser sabio equivale a entender, y, por tanto, en Dios lo mismo es ser que entender. Pero, según hemos dicho, el ser de Dios es su substancia. Por consiguiente, el entender de Dios es la substancia divina.

Respuesta. Necesariamente hay que sostener que el acto de entender de Dios es su substancia, pues si no lo fuese, sería preciso, como dice el Filósofo, que fuese acto y perfección de la substancia de Dios alguna otra cosa, respecto a la cual la substancia divina sería como la potencia respecto del acto (cosa del todo imposible), ya que entender es acto y perfección del que entiende.

Pero veamos en qué forma sucede esto. Hemos dicho que entender no es de los actos que fluyen hacia algo exterior, sino de los que permanecen en el agente como acto y perfección suya, a la manera como el ser es perfección de lo que existe, pues lo mismo que el ser sigue a la forma, el entender sigue a la especie inteligible. Pero, según hemos dicho, en Dios no hay forma alguna distinta de su ser, y, por tanto, como su esencia es también su forma inteligible, según asimismo dijimos, necesariamente se sigue que su entender es su esencia, como también es su ser.

Por todo lo cual se comprende que, en Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el acto de entender son una y la misma cosa, y, por tanto, que, al decir de Dios que es un ser inteligente, no se introduce en su substancia multiplicidad ninguna.

est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. VII "De Trin." [15]**: "Deo hoc est esse, quod sapientem esse". Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra (q.3 a.4) ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia.**

Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII "Metaphys." [16]**, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile): nam intelligere est perfectio et actus intelligentis.**

Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra (a.2) dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis: sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra (q.3 a.4) ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (a.2), ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse.

Et sic patet ex omnibus praemissis (hic et a.2) quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

[15] L.6 c.2: ML 42,936; cf. l.2 c.4: ML 42,927.
[16] XI c.9 n.1 (Bk 1074b18): S.Th., lect.11 n.2601.

Ad primum ergo dicendum quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum quod, cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

Soluciones. 1. Entender no es operación transeúnte, o de las que salen del agente, sino inmanente, o de las que permanecen en él.

2. Efectivamente, cuando se entiende un entender que no sea subsistente, como el nuestro, no se entiende cosa mayor; pero esto no se puede comparar con el entender divino, que es subsistente.

3. Esta misma consideración sirve para contestar la tercera dificultad, pues el entender divino, que es subsistente, es entenderse a sí mismo y no a cosa alguna distinta de El, que sería lo que justificase el proceso a lo infinito.

ARTICULO 5

Utrum Deus cognoscat alia a se [a]

Si Dios conoce las cosas distintas de El

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se.

1. Quaecumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [17]**, quod "neque quidquam Deus extra seipsum intuetur". Ergo non cognoscit alia a se.**

2. Praeterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. Praeterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo obiecto: unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis (a.4) patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus spe-

Dificultades. Parece que Dios no conoce las cosas distintas de El.

1. Lo que es distinto de Dios, está fuera de Dios. Pero dice San Agustín que "nada ve Dios fuera de sí mismo". Luego Dios no conoce lo que es distinto de El.

2. Lo entendido perfecciona al que entiende. Si, pues, Dios entendiese las cosas distintas de El, éstas le perfeccionarían y serían más nobles que El, y esto es imposible.

3. Puesto que el acto de entender toma su especie del objeto inteligible, lo mismo que todo acto la toma de su objeto, tanto más elevado será el acto de entender cuanto más noble sea el objeto. Pero, según hemos dicho, Dios es su mismo entender. Luego, si Dios entendiese algo distinto de sí, estaría especificado por ese algo, cosa del todo

[a] *Sent.* 1 d.35 a.2; *De verit.* q.2 a.3; *Cont. Gent.* 1,48-49; *Metaph.* 12 lect.11; *De causis* c.13; *Compend. Theol.* c.30

[17] Q.46: ML 40,30.

imposible. Por consiguiente, no conoce las cosas distintas de El.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Todas las cosas están patentes y desnudas ante sus ojos."

Respuesta. Es necesario que Dios conozca las cosas que son distintas de El. No cabe duda que Dios se conoce perfectamente a sí mismo, pues, de otro modo, su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Mas, para entender perfectamente una cosa, es indispensable conocer bien todo su poder, y no se conoce del todo el poder de una cosa si no se sabe hasta dónde se extiende. Si, pues, el poder divino se extiende a lo que es distinto de Dios, porque, según hemos dicho, Dios es la primera causa eficiente de todas las cosas, es forzoso que conozca todo lo que es distinto de El.—Esto mismo se comprende con mayor claridad si se añade que el ser de esta primera causa es el propio entender divino; de donde se sigue que cualesquiera efectos que preexistan en Dios, como en su causa primera, necesariamente son en El su mismo acto de entender y se hallan allí de modo inteligible, ya que cuanto está en otro se halla en él según el modo de ser del que lo tiene.

Mas, para averiguar la manera como Dios conoce las cosas distintas de El, tómese en cuenta que de dos modos podemos conocer una cosa: en sí misma o en otro. Conocemos una cosa en sí misma, cuando la conocemos por su propia especie inteligible, adecuada al objeto, como sucede cuando los ojos ven a un hombre por la especie del hombre; y la conocemos en otro, cuando la vemos por la especie de lo que la contiene, y de esta manera se ve la parte en el todo por la especie del todo, o se ve un hombre en un espejo por la especie o imagen del espejo, u otros ejemplos análogos.

Pues, con arreglo a esto, se ha de decir que Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia, y que las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mis-

cificatur per aliquid aliud a se: quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

Sed contra est quod dicitur Heb. 4,13: "omnia nuda et aperta sunt oculis eius".

Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis (q.2 a.2) patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat.—Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem: nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis: sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso,

inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus "nihil extra se intuetur", non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur: sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius: "lapis enim non est in anima, sed species eius", ut dicitur in III "De anima"[18]. Ea vero quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (in corp.). Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis: nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti: quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

mo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es El.

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín cuando dice que "Dios nada ve fuera de sí", no se entienden en el sentido de que Dios no ve lo que está fuera de El, sino que lo que está fuera no lo ve sino en sí mismo, según hemos dicho.

2. Lo entendido perfecciona al que lo entiende, pero no por substancia, sino por su especie inteligible, pues ésta es la que se une al entendimiento como forma y perfección suya; "no está la piedra en el alma, sino su especie", como dice el Filósofo. Pues si, como hemos dicho, Dios entiende las cosas distintas de El por cuanto la esencia divina contiene sus especies, no se sigue que haya cosa alguna que perfeccione al entendimiento de Dios, más que la esencia divina.

3. El acto de entender no se especifica por lo que se entiende en otro, sino por el objeto principal en que los otros están contenidos, pues en tanto el objeto especifica el acto de entender en cuanto la forma inteligible es principio de la operación intelectual, ya que toda operación se especifica por la forma que la produce, como la de calentar por el calor. Luego la forma inteligible que ponga en acto al entendimiento será la que lo especifique, y la que esto hace es la especie principal de lo entendido, que en Dios no es más que su esencia, en la que están incluídas las especies de todas las cosas. Por consiguiente, es imposible que el entender divino, o mejor dicho, el mismo Dios, sea especificado por cosa alguna, más que por la esencia divina.

[18] C.8 n.2 (BK 431b29): S.TH., lect.13 n.789.

ARTICULO 6

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione *

Si Dios tiene conocimiento propio de las cosas distintas de El

Dificultades. Parece que Dios no tiene conocimiento propio de las cosas distintas de El.

1. Conforme hemos dicho, Dios conoce estas cosas según están en El. Pero las cosas, distintas de Dios, están en El como en su causa común y universal. Luego las conoce como se conoce en la causa primera y universal. Mas esto es conocerlas en general y no en particular, y, por consiguiente, en general, y no en particular es como las conoce Dios.

2. Tan lejos está la esencia de la criatura de la divina como ésta de la esencia de la criatura. Pues, si mediante la esencia de la criatura no se puede, como hemos dicho, conocer la esencia divina, tampoco por la divina se podrá conocer la de la criatura. Luego, como Dios nada conoce si no es por su esencia, síguese que no conoce la esencia de las criaturas en forma que conozca "lo que son", que es precisamente en lo que consiste el conocimiento propio.

No se tiene conocimiento propio de una cosa más que por su concepto propio. Pero, como Dios lo conoce todo por su esencia, no parece que conozca cada ser por su concepto propio, ya que el mismo concepto no puede ser concepto propio de cosas múltiples y distintas. Por consiguiente, Dios no tiene de las cosas un conocimiento propio, sino común, pues es conocerlas en común no conocerlas por sus propios conceptos.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione.

1. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est (a.5), secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Praeterea, quantum distat essentia creaturae ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturae. Sed per essentiam creaturae non potest cognosci essentia divina, ut supra (q.12 a.2) dictum est. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturae. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, ut cognoscat de ea "quid est", quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Praeterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat: idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem: nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

* *Sent.* 1 d.35 a.3; d.36 a.1; *De verit.* q.2 a.4; *Cont. Gent.* 1,50; *De pot.*, q.6 a.1; *De causis* lect.10

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctae. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Heb. 4,12-13, quod "pertingit usque ad divisionem spiritus et animae, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius".

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam[19] erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I "Physic.[20] Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse: quod est contra ea quae superius (q.4 a.1) ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur.

Por otra parte, tener conocimiento propio de las cosas es conocerlas, no sólo en lo que tienen de común, sino también en lo que se diferencian unas de otras. Pues éste es el modo como las conoce Dios, puesto que dice el Apóstol: "Penetra hasta la división del espíritu y del alma, hasta las coyunturas y la medula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón, y no hay criatura alguna invisible a su ojos."

Respuesta. Respecto a este punto, hubo quienes, erróneamente, enseñaron que Dios no conoce las cosas distintas de sí más que en común, esto es, en cuanto son seres, y para probarlo aducen el ejemplo de que, si el fuego se conociese a sí mismo en cuanto principio de calor, conocería la esencia o naturaleza del calor y las cosas todas en cuanto calientes; y así, dicen, puesto que Dios se conoce a sí mismo como principio del ser, conoce la naturaleza del ser, y, por tanto, conoce todas las cosas en cuanto seres.

Pero esto es imposible, porque entender una cosa en común, y no en particular, es conocerla de una manera imperfecta, y prueba de ello es que mientras nuestro entendimiento pasa del estado de potencia al de acto tiene, según demuestra Aristóteles, un conocimiento general y confuso de las cosas antes de alcanzar su conocimiento propio, como quien pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Por tanto, si el conocimiento que Dios tiene de las cosas distintas de El es exclusivamente general y no particular, síguese que no sería de todo punto perfecto, y en tal caso tampoco lo sería su ser, cosas todas opuestas a lo que tenemos demostrado. Por consiguiente, es preciso decir que conoce las cosas distintas de El con conocimiento propio, y no sólo en lo que tienen de común, que es el ser, sino en aquello en que unas se distinguen de otras.

[19] Vide AVERROEM, *Metaph.* 12 comm.51.
[20] C.1 n.2 (BK 184b18): S.TH. lect.1 n.6-8.

Para que mejor se vea esto, tómese en cuenta que algunos, con objeto de aclarar cómo Dios puede conocer muchas cosas en una, emplean comparaciones, como la de que si el centro se conociese a sí mismo, conocería todos los radios que nacen de él, o si la luz se conociese a sí misma, conocería todos los colores.—Pero si bien estos ejemplos son útiles para explicar la causalidad universal, son, sin embargo, insuficientes, porque el principio universal no es causa única de lo que en las cosas múltiples y diversas produce la distinción, sino sólo de lo que tienen de común. La diversidad de colores, por ejemplo, no proviene solamente de la luz, sino también de las diversas disposiciones del cuerpo transparente que la recibe, y la diversidad de radios, de su diversa situación. Por lo cual, en su principio no se puede conocer la diversidad y multiplicidad con conocimiento propio, sino sólo en común. Pero en Dios no sucede lo mismo. Hemos dicho que cuantas perfecciones hay en las criaturas, preexisten y se contienen en Dios de un modo más elevado, y no sólo las comunes a todas, como el ser, sino también las que distinguen a las criaturas entre sí, como vivir, entender, etc., que es por lo que se distinguen los vivientes de los que no viven, y los que entienden de los que no entienden; y son perfecciones, porque toda forma por la que un ser se constituye en su especie, es una perfección. Preexisten, pues, en Dios todas las cosas, no sólo en lo que tienen de común, sino en lo que las distingue, y, por consiguiente, puesto que Dios contiene todas las perfecciones, la esencia divina se compara con la esencia de las criaturas, no como lo común con lo propio, v. gr., la unidad con los números o el centro con los radios, sino como el acto perfecto con los actos imperfectos, como si comparásemos al hombre con el animal, o al número

Et ad huius evidentiam, considerandum est quod quidam, volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis: ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores [21].—Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis: et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra (q.4 a.2) enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos,

[21] Cf. ALEX. HALENS., *Summa Theol.* I n.166; DIONYSIUM, *De div. nom.* c.7 § 2: MG 3,870.

ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione: et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione.

Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio: nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod hoc adverbium "sic" importat modum cognitionis ex parte rei cognitae. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem: sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura.—Si vero intelligatur secundum quod hoc

seis, que es perfecto, con los números imperfectos contenidos en él; y es indudable que por los actos perfectos se pueden conocer los imperfectos, no sólo en común, sino también con conocimiento propio, como el que conoce al hombre tiene conocimiento propio del animal, y el que conoce el número seis conoce con propiedad el tres.

Por consiguiente, como la esencia divina contiene cuanto de perfección hay en las cosas, y mucho más, puede Dios conocer en sí mismo todos los seres con conocimiento propio, pues la naturaleza propia de cada ser consiste en que de algún modo participe de la perfección divina. Tan es así, que Dios no se conocería perfectamente a sí mismo si no conociese todos los modos posibles con que otros pueden participar de su perfección, como tampoco conocería con perfección el ser si no conociese todos los modos de ser. Queda, pues, fuera de duda que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio en cuanto son distintas unas de otras.

Soluciones. 1. La proposición una cosa es conocida según el modo de ser que tiene en el cognoscente, se puede entender de dos maneras. Una, cuando el adverbio "según" designa el modo de conocer por parte de la cosa conocida, y en este sentido es falsa, pues el sujeto cognoscente no siempre conoce el objeto según el modo de ser que tiene en él, y así los ojos no conocen una piedra según el modo de ser que tiene en los ojos, sino que, por la especie o imagen de la piedra que los ojos tienen, conoce la piedra según el de ser que tiene fuera de los ojos. Y aun en el caso en que el cognoscente conozca el objeto según el modo de ser que tiene en él, no por eso deja de conocerlo según el que tiene fuera, y así el entendimiento, cuando conoce que entiende, conoce, v. gr., una piedra según el modo de ser con que está en él, pero sin

dejar de conocerla en su propia naturaleza.—En cambio, si el adverbio "según" designa el modo de conocer por parte del que entiende, es cierto que el cognoscente sólo conoce el objeto tal como está en él, y cuanto mayor sea la perfección con que lo conocido está en el que conoce, tanto más perfecto será el modo de conocerlo.—Por consiguiente, se ha de decir que Dios no sólo conoce que las cosas están en El mismo, sino que, debido a que las contiene, las conoce también en sus propias naturalezas, y tanto más íntimamente cuanto con mayor perfección están en El.

2. La esencia de las criaturas se compara con la de Dios como el acto imperfecto con el perfecto, y por esto no es suficiente la esencia de la criatura para llevar al conocimiento de la divina, pero sí al contrario.

3. Una cosa sola no puede ser concepto adecuado de cosas diversas, pero la esencia divina sobrepasa a todas las criaturas, y por esto se puede tomar la esencia divina como concepto propio de cada una de las criaturas, en cuanto imitable y participable por cada una de ellas.

adverbium "sic" importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente: quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. — Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum quod essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturae non sufficienter ducit in cognitionem essentiae divinae, sed e converso.

Ad tertium dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adaequationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniusciuisque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

ARTICULO 7

Utrum scientia Dei sit discursiva [a]

Si la ciencia de Dios es discursiva

Dificultades. Parece que la ciencia de Dios es discursiva.

1. La ciencia de Dios no es un saber habitual, sino un entender actual. Pues bien, dice el Filósofo que de modo habitual se pueden saber muchas cosas a la vez, pero con conocimiento actual una sola. Si, pues, Dios entiende muchas cosas, puesto que, según hemos dicho, se conoce a sí mis-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit discursiva.

1. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum, in II "Topic." [22], scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est (a.2.5),

[a] Infra q.85 a.5; *De verit.* q.2 a.1 ad 4.5; a.3 ad 3; a.13; *Cont. Gent.* 1,55.57; *In Iob* c.12 lect.2; *Compend. Theol.* c.29.

[22] C.10 n.1 (BK 114b34).

videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Praeterea, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Praeterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XV "De Trin." [23], quod Deus "non particulatim vel singillatim omnia videt, velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc; sed omnia videt simul".

Respondeo dicendum quod in scientia divina nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum: sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem: sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est (a.5). Unde simul, et non successive omnia videt.—Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum: procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ig-

mo y todo lo demás, no parece que lo entienda todo a la vez, sino que pase discurriendo de unas cosas a otras.

2. Conocer un efecto por su causa es el saber propio del que discurre. Pues Dios conoce las cosas en sí mismo, como se conocen los efectos por las causas. Luego su conocimiento es discursivo.

3. Dios conoce cada una de las criaturas mejor que nosotros. Pues nosotros en las causas creadas conocemos los efectos, y así pasamos por discurso de la causa a lo causado. Luego lo mismo habrá de suceder en Dios.

Por otra parte, dice San Agustín que Dios "no va viendo las cosas una por una, como si su mirada fuese pasando de unas en otras, sino que las ve todas a la vez".

Respuesta. En la ciencia de Dios no hay discurso alguno, y vamos a ponerlo en claro. En nuestra ciencia hay dos géneros de discurso. El primero se reduce a una mera sucesión, como ocurre cuando, entendida una cosa, pasamos a entender otra. El segundo ejerce causalidad, pues por los principios conocemos las consecuencias. El primero no puede convenir a Dios, porque incluso muchas cosas que nosotros conocemos sucesivamente cuando consideramos cada una en particular, las entendemos a la vez cuando las vemos en un mismo objeto; por ejemplo, cuando entendemos las partes en el todo o vemos diversas imágenes en un espejo. Pues si, como hemos dicho, Dios ve todas las cosas en uno, que es El, síguese que las ve simultánea y no sucesivamente.—Tampoco puede convenir a Dios el segundo género de discurso. En primer lugar, porque el segundo presupone el primero, pues el que pasa de los principios a las conclusiones es porque no ve ambas cosas a la vez. En segundo lugar, porque el discurso va de lo conocido a lo desconocido, por donde se ve que, conocido ya lo primero, o los

[23] C.14: ML 42,1077.

principios, se ignora todavía lo segundo, o sea las consecuencias, y, por tanto, que lo segundo no se conoce en lo primero, sino por lo primero; y precisamente cuando, por reducción de las consecuencias a los principios, se conoce lo segundo en lo primero, termina el discurso. Por consiguiente, como Dios ve los efectos en sí mismo como en causa, su conocimiento no es discursivo.

Soluciones. 1. Aunque el acto de entender sea uno solo en sí mismo, pueden, sin embargo, entenderse muchas cosas en una, según hemos dicho.

2. Dios no descubre efectos desconocidos por causas conocidas de antemano, sino que conoce los efectos en las causas, y por esto no hay discurso en su conocimiento, según tenemos dicho.

3. Es indudable que Dios ve en las causas creadas sus efectos mucho mejor que nosotros, pero no quiere esto decir que el conocimiento de los efectos provenga en El, lo mismo que en nosotros, del conocimiento de las causas, y, por tanto, su ciencia no es discursiva.

noratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum quod, licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos: sed eos cognoscit in causa. Unde eius cognitio est sine discursu, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos: non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde eius scientia non est discursiva.

ARTICULO 8

Utrum scientia Dei sit causa rerum [a]

Si la ciencia de Dios es causa de las cosas [22]

Dificultades. Parece que la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

1. Dice Orígenes, comentando la Epístola a los Romanos: "No sucederá una cosa cualquiera porque Dios sabe que ha de suceder, sino que Dios lo sabe antes que suceda porque ha de suceder."

2. Puesta la causa, se sigue el efecto. Pero la ciencia de Dios es eterna.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum.

1. Dicit enim Origenes, super Epistolam ad Rom. [24]: "non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat".

2. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est aeterna. Si ergo scientia Dei

[a] *Sent.* 1 d.38 a.1; *De verit.* q.2 a.14.

[24] L.6 super c.8,30; MG 4,1126.

est causa rerum creatarum, videtur quod creaturae sint ab aeterno.

3. Praeterea, scibile est prius scientia, et mensura eius, ut dicitur in X "Metaphys." [25]. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV "De Trin." [26]: "universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit".

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum: eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX "Metaphys." [27]. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari "scientia approbationis".

Luego, si ella fuese la causa de las criaturas, parece que las criaturas deben existir desde la eternidad.

3. Lo cognoscible es anterior al conocimiento y es, además, su medida, como dice Aristóteles. Pero lo posterior y medio no puede ser causa. Luego la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

Por otra parte, dice San Agustín: "No conoce Dios todas las criaturas espirituales y corporales porque existen, sino que existen porque Dios las conoce" [23].

Respuesta. La ciencia de Dios es causa de las cosas. La ciencia divina es, respecto a los seres creados, lo que la del artífice respecto a lo que fabrica. La ciencia del artífice es causa de lo fabricado, porque el artífice obra guiado por su pensamiento, por lo cual la forma que tiene en el entendimiento es principio de su operación, como el calor lo es de la calefacción. Adviértase, sin embargo, que una forma natural cualquiera no es principio de acción en cuanto permanece en su sujeto dándole el ser, sino en cuanto tiene tendencia a producir el efecto. Pues lo mismo sucede con la forma inteligible, que, en cuanto está en el que entiende, tampoco es principio de acción si no se le añade tendencia a producir un efecto, cosa que hace la voluntad; pues, debido a que la forma inteligible puede representar una cosa y su opuesta (ya que uno mismo es el conocimiento de lo que se opone), nunca produciría un efecto con preferencia a otro si no lo determinase un apetito, como dice el Filósofo. Si, pues, no hay duda que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad, y por este motivo suele llamársela "ciencia de aprobación".

[25] IX c.1 n.14 (BK 1053a33): S.TH., lect.2 n.1956-59.
[26] C.13: ML 42,1076; cf. l.6 c.10: ML 42,931.
[27] VIII c.5 n.3 (BK 1048a11): S.TH., lect.4 n.1819.

Soluciones. 1. Orígenes habla de la ciencia en sí, que, como tal, no tiene razón de causa si no lleva voluntad adjunta en la forma que hemos dicho.—Lo de que Dios conoce de antemano las cosas porque habrán de existir, se entiende de una causalidad de consecuencia, pero no de causalidad de existencia, ya que, si alguna cosa ha de existir, se sigue que Dios la conoce de antemano, pero sin que ella sea la causa de que la conozca Dios.

2. La ciencia de Dios es causa de las cosas según las cosas están en la ciencia de Dios, y como en la ciencia de Dios no estuvo que fuesen eternas, de que la ciencia divina sea eterna no se sigue que lo sean también las criaturas.

3. Las cosas naturales ocupan un lugar medio entre la ciencia de Dios y la nuestra, ya que la nuestra la tomamos de las cosas que Dios produce por la suya. Por tanto, si es cierto que las cosas naturales son anteriores a nuestra ciencia y la miden, también lo es que la ciencia divina es anterior y medida de las cosas naturales. Algo parecido a un edificio, que es una cosa media entre la ciencia del artífice que lo levantó y la del que lo conoce después de hecho.

Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, ut dictum est (in c).—Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura: intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit: non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno. Unde, quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno.

Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram: nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

ARTICULO 9

Utrum Deus habeat scientiam non entium *

Si Dios tiene ciencia del no-ser

Dificultades. Parece que Dios no conoce el no-ser.

1. Dios no puede tener ciencia más que de lo verdadero. Pero lo verdadero se identifica con el ser. Luego no puede tener ciencia del no-ser.

2. La ciencia requiere una semejanza entre el que entiende y lo entendido. Pero el no-ser no puede tener semejanza alguna con Dios, que es el

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium.

1. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Praeterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quae non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est

* *Sent.* 1 d.38 a.4; 3 d.14 a.2 q.ª2; *De verit.* q.2 a.8; *Cont. Gent.* 1,66.

ipsum esse. Ergo ea quae non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. Praeterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom. 4,17: "Qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt".

Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter.—Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

mismo ser. Luego Dios no tiene conocimiento del no-ser.

3. La ciencia de Dios es causa de las cosas por El sabidas. Pero no es causa del no-ser, porque no tiene causa. Luego Dios no tiene ciencia del no-ser.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Dios llama a lo que no es, lo mismo que a lo que es."

Respuesta. Dios conoce todas las cosas que hay, cualquiera que sea su ser. Pues bien, nada impide que cosas que en absoluto no existen, existan de alguna manera, porque si en absoluto sólo existe lo que tiene existencia actual, sin embargo, las cosas que actualmente no existen están en potencia, sea la de Dios o la de la criatura, bien en el poder activo o en el pasivo, en la facultad de pensar o en la de imaginar, o en otro cualquier modo de significar. Cuanto, pues, la criatura puede hacer, pensar o decir, y todo lo que El puede hacer, lo conoce Dios, aunque no tenga existencia actual, y en este sentido se puede decir que tiene ciencia del no-ser.

Pero aun entre lo que no tiene existencia actual se han de anotar algunas diferencias. Algunas cosas no son actualmente seres, pero lo fueron o lo serán, y de éstas se dice que Dios tiene "ciencia de visión". Y se llama así, porque como el entender de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, y ésta incluye en su simultaneidad sin sucesión la duración de todos los tiempos, la mirada de Dios se posa en el tiempo y en cuanto en cualquier instante del tiempo existe, como en cosas que están en presencia suya.—En cambio, hay otras cosas en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas no se dice que tenga Dios ciencia de visión sino de "simple inteligencia", y se emplea esta fórmula porque entre nosotros las cosas que se ven tienen otro ser distinto fuera del que las ve.

Soluciones. 1. Las cosas sin existencia actual participan de la verdad precisamente por estar en potencia, pues es verdad que existen en potencia, y así las conoce Dios.

2. Puesto que Dios es el mismo ser, cada cosa es ser en la medida en que participa de la semejanza de Dios, a la manera como una cosa es caliente en la medida en que participa del calor, y, por tanto, también conoce Dios lo que es ser en potencia, aunque no lo sea de hecho.

3. La ciencia de Dios es causa de las cosas, porque lleva adjunta la voluntad, y por esto no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que El quiere o permite que exista. Además, en la ciencia de Dios no entra que las cosas existan, sino que puedan existir [24].

Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quae non sunt actu: verum est enim ea esse in potentia. Et sic sciuntur a Deo.

Ad secundum dicendum quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine: sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quae sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint: sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse. — Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.

ARTICULO 10

Utrum Deus cognoscat mala [a]

Si Dios conoce el mal

Dificultades. Parece que Dios no conoce el mal.

1. Porque dice el Filósofo que el entendimiento que no está en potencia, no conoce la privación. Pero el mal es "privación del bien", como dice San Agustín. Por consiguiente, si el entendimiento divino nunca está en potencia, sino siempre en acto, según hemos visto, parece que Dios no debe conocer el mal.

2. Toda ciencia, o es causa de su objeto o está causada por él. Pues, como ni la ciencia de Dios es causa del mal ni está causada por él, síguese que Dios no tiene ciencia de los males.

3. Todo lo que se conoce, o es por una representación o por su opuesto.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala.

1. Dicit enim Philosophus, in III "De anima" [28], **quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed malum est "privatio boni", ut dicit Augustinus** [29]. **Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis (a.2) patet, videtur quod Deus non cognoscat mala.**

2. Praeterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis (a.2.5) patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur: divinae enim essentiae nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII "De civ. Dei" [30]. **Ergo Deus non cognoscit mala.**

4. Praeterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum: quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso: quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 15,11: "infernus et perditio coram Deo".

Respondeo dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius, 7 cap. "De div. nom." [31], **quod Deus "per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine".**

Ad primum ergo dicendum quod verbum Pholosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc con-

[a] *Sent.* I d.36 q.1 a.2; *De verit.* q.2 a.15; *Cont. Gent.* 1,71; *Quodl.* XI q.2.

[28] C.6 n.5 (BK 430b23): S.TH., lect.II n.757-79; cf. AVERROEM, l.3 comm.25.
[29] *Confess.* l.3 c.7: ML 32,688; *Enchirid.* c.11: ML 40,236.

Ahora bien, Dios lo conoce todo por su esencia, según hemos dicho, y ni la esencia divina es imagen del mal ni el mal se opone a ella, ya que, como dice San Agustín, nada es contrario a la esencia de Dios. Luego Dios no conoce el mal.

4. Lo que no se conoce en sí mismo, sino por otro, se conoce de un modo imperfecto. Pues bien, Dios no conoce el mal en sí mismo, puesto que para ello sería necesario que el mal estuviese en El, ya que lo conocido ha de estar en el que lo conoce. Pero si lo conoce por otro, esto es, por el bien, lo conoce de un modo imperfecto, cosa inadmisible, porque ningún género de conocimiento es imperfecto en Dios. Luego no tiene ciencia del mal.

Por otra parte, se dice en el libro de los Proverbios: "El infierno y la perdición están delante de Dios."

Respuesta. El que conoce una cosa con perfección, ha de saber todo lo que le puede sobrevenir. Pero hay bienes a los que puede ocurrir que sean destruídos por el mal. Luego Dios no los conocería con perfección si no conociese también el mal. Ahora bien, las cosas son cognoscibles según el modo que tienen de ser, y como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz. Y por esto dice Dionisio que "Dios tiene en sí mismo la visión de las tinieblas, puesto que no las ve más que por la luz".

Soluciones. 1. Las palabras del Filósofo se han de entender en el sentido de que el entendimiento que no está en potencia no conoce la privación por alguna privación que haya

[30] C.2: ML 41,350.
[31] § 2: MG 3,869: S.TH., lect.3.

en él, y esto concuerda con lo que antes había dicho, que el punto, y en general todo lo indivisible, se conoce por la privación de división. Es esto debido a que las formas simples e indivisibles no están de hecho en nuestro entendimiento, sino sólo en potencia, ya que, si estuviesen de hecho, no las conoceríamos por modo de privación, sino como las conocen las substancias separadas. Por tanto, Dios no conoce el mal por alguna privación que haya en él, sino por el bien opuesto.

2. La ciencia de Dios no es causa del mal, pero es causa del bien por el que el mal se conoce.

3. Aunque el mal no se opone a la esencia divina, ya que no puede destruirla, se opone a sus efectos, que Dios conoce por su esencia, y por conocerlos, conoce los males opuestos.

4. Conocer una cosa exclusivamente por otra es modo imperfecto de conocer, cuando la tal cosa es cognoscible en sí misma. Pero el mal no es cognoscible en sí, porque es de esencia del mal ser privación del bien, y, por tanto, no es posible definirlo ni conocerlo más que por el bien.

gruit cum eo quod supra [32] dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formae simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum: nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum quod scientia Dei non est causa mali: sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quod, licet malum non opponatur essentiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile: quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICULO 11

Utrum Deus cognoscat singularia [a]

Si Dios conoce lo singular

Dificultades. Parece que Dios no conoce lo singular.

1. Porque el entendimiento divino es más inmaterial que el humano. Pero el entendimiento humano, debido precisamente a su inmaterialidad, no co-

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia.

1. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia, sed,

[a] *Sent.* 1 d.36 q.1 a.1; 2 d.3 q.2 a.1; *De verit.* q.2 a.5; *Cont. Gent.* 1,50.63.65; *De anima* a.20; *Periherm.* 1 lect.14.

[32] L.c. in arg.

sicut dicitur in II "De anima" [33], "ratio est universalium, sensus vero singularium". Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Praeterea, illae solae virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivae, quae recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractae ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo: quia principium singularitatis est materia, quae, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16,2: "omnes viae hominum patent oculis eius".

Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis (q.4 a.2) patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in I "De anima" [34] et in II "Metaphys." [35], quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus, universalia et immaterialia et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

noce lo singular, como dice el Filósofo: "La razón conoce lo universal, y los sentidos lo singular." Luego Dios no conoce lo singular.

2. Las únicas de nuestras facultades que conocen lo singular son las que utilizan especies no abstraídas de las condiciones materiales. Pero las cosas están en Dios en el grado máximo de abstracción de toda materialidad. Luego Dios no conoce lo singular.

3. El conocimiento se logra siempre por medio de alguna representación. Pero no parece que haya en Dios representación de lo singular en cuanto tal, porque el principio de la singularidad es la materia, que por ser pura potencia, es lo más desemejante a Dios, que es acto puro. Por consiguiente, Dios no puede conocer lo singular.

Por otra parte, se dice en el libro de los Proverbios: "Todos los caminos de los hombres están patentes a sus ojos."

Respuesta. Es necesario afirmar que Dios conoce lo singular. Cuantas perfecciones hay en las criaturas preexisten, según hemos dicho, en Dios de un modo más elevado. Pues conocer lo singular es una de nuestras perfecciones, y, por tanto, es forzoso que Dios conozca también lo singular. Tan es así, que el mismo Filósofo considera inaceptable que Dios ignore algo de lo que nosotros conocemos, y por ello dice, refutando a Empédocles, que, si Dios no conociera la discordia, sería ignorantísimo. Ahora bien, las perfecciones que en los seres inferiores están como diseminadas, existen unidas y simplificadas en Dios, y debido a esto, aunque nosotros conocemos lo inmaterial y universal por una facultad, y lo singular y material por otras, Dios conoce ambas cosas con una simple intelección.

[33] C.5 n.6 (BK 417b22): S.TH., lect.12 n.385-77; cf. *Phys.* 1 c.5 n.9 (BK 188b36): S.TH., lect.10 n.7.

[34] C.5 n.10 (BK 410b4): S.TH., lect.12 n.186.

[35] II c.4 n.15 (BK 1000b3): S.TH., lect.11 n.476.

Para explicar esto, dijeron algunos que Dios conoce lo singular por sus causas universales, ya que nada hay en lo singular que no provenga de alguna causa universal, y lo aclaran con un ejemplo, diciendo que si algún astrónomo conociese todos los movimientos generales del cielo, anunciaría con antelación todos los eclipses.—Pero esta explicación no satisface, porque lo singular obtiene de las causas universales ciertas formas y virtudes que, por mucho que se acumulen, no adquieren individualidad más que en la materia individual; y así, por ejemplo, el que no conociese a Sócrates más que por ser blanco, o hijo de Sofronisco, o por algo parecido, no lo conocería en cuanto es este hombre.—Por consiguiente, en esta forma, Dios no conocería la singularidad de lo singular.

Dijeron otros que Dios conoce lo singular aplicando las causas universales a los hechos particulares.—Pero esto no es decir nada, porque nadie puede aplicar una cosa a otra si no conoce esta otra de antemano, y, por consiguiente, tal aplicación no puede ser medio para conocer lo particular, sino que presupone su conocimiento.

Por tanto, tomando otro camino, se ha de decir que, como Dios, según tenemos explicado, es causa de las cosas por su ciencia, tanto se extenderá la causalidad de Dios, cuanto se extienda la ciencia divina. Si, pues, el poder activo de Dios se extiende no sólo a las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también a la materia, como veremos después, es forzoso que la ciencia divina alcance hasta lo singular individualizado por la materia; pues así como conoce los seres distintos de El en su esencia, que en calidad de principio activo de las cosas contiene su semejanza, así también es necesario que su esencia sea principio suficiente para conocer todo lo que hace, y no sólo en

Sed qualiter hoc esse possit, quidam[36] manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales: nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit. Quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii[37] vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. — Sed hoc nihil est. Quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat: unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (a.8), intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra (q.44 a.2) ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset

[36] AVICENNA, *Metaph.* tr.8 c.6; ALGAZEL, *Philos.* l.II tr.3
[37] Cf. AVERROEM, *Destruct. destruct.* disp.5.

simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus: unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum quod, quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptae in imaginatione et sensu; tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse.

general, sino en particular. Algo parecido sería la ciencia del artífice si fuese capaz de producir no sólo la forma del objeto de arte, sino todo su ser.

Soluciones. 1. Nuestro entendimiento abstrae la especie inteligible de los principios individuantes, y precisamente por esto no es nuestra especie semejanza de los elementos individuales, y de aquí que nuestro entendimiento no conozca lo singular. En cambio, la especie inteligible del entendimiento divino, que es la misma esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, como principio que es de todos los principios que entran en la composición de los seres, lo mismo de los específicos que de los individuales, y por ella entiende Dios no sólo lo universal, sino también lo singular.

2. Aunque las especies del entendimiento divino no tienen en su propio ser condiciones materiales, como las que informan nuestra imaginación y sentidos, se extienden, no obstante, por su virtud a lo inmaterial y a lo material, según tenemos dicho.

3. Si bien la materia, debido a su potencialidad, se aleja de la semejanza con Dios, sin embargo, como aun así tiene ser, logra alguna semejanza con el ser divino.

ARTICULO 12

Utrum Deus possit cognoscere infinita [a]

Si Dios conoce infinitas cosas

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita.

1. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum: quia infinitum est "cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere", ut dici-

Dificultades. Parece que Dios no conoce infinitas cosas.

1. Lo infinito, en cuanto tal, es desconocido, porque, como dice Aristóteles, infinito es lo que, "por mucho que se quite, queda siempre más que qui-

[a] *Sent.* I d.39 q.1 a.3; *De verit.* q.2 a.9; q.20 a.4 ad 1; *Cont. Gent.* 1,69; *Quodl.* III q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.133.

tar"; y, por otro lado, dice San Agustín que "todo lo que abarca una ciencia queda incluído en la comprensión del que la sabe". Si, pues, no es posible hallar límites a lo infinito, síguese que no está comprendido en la ciencia de Dios.

2. Si se contesta que lo infinito por sí es finito para la ciencia de Dios, replico: es de esencia de lo infinito no poder ser recorrido de extremo a extremo, como se puede recorrer lo finito, según dice el Filósofo. Pero ni lo finito ni lo infinito pueden recorrer lo infinito, como en el mismo lugar se demuestra. Luego tampoco podrán alcanzar su límite, y, por consiguiente, aunque la ciencia de Dios sea infinita, no puede abarcar lo infinito.

3. La ciencia de Dios es medida de lo que sabe. Pero ser medido se opone a la razón de infinito. Luego Dios no puede saber infinitas cosas.

Por otra parte, dice San Agustín: "Aunque infinitos números no se pueden cifrar en uno solo, no por eso escapan a la comprensión de aquel cuya ciencia no tiene número."

Respuesta. Si, como hemos dicho, Dios conoce no sólo lo que de hecho existe, sino cuanto El o las criaturas pueden hacer, y consta que el número de estas cosas es infinito, es necesario decir que Dios conoce infinitas cosas. Y si bien la ciencia de visión, que solamente se refiere a lo que es, ha sido o será, no abarca infinitas cosas, como algunos opinan, puesto que nosotros no admitimos que el mundo haya existido siempre, ni que la generación y el movimiento sean eternos, condición indispensable para que los individuos se multipliquen hasta lo infinito, sin embargo, pensándolo mejor, es preciso decir que también por la ciencia de visión conoce Dios infinitas cosas, pues conoce los pensamientos y afectos de los corazones, que se multiplicarán has-

tur in III "Physic."[38] Augustinus etiam dicit, XII "De civ. Dei"[39], quod "quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur". Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Si dicatur quod ea quae in se sunt infinita, scientiae Dei finita sunt, contra: ratio infiniti est quod sit impertransibile; et finiti, quod sit pertransibile, ut dicitur in III "Physic."[40]. Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI "Physic."[41]. Ergo infitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiae Dei, quae est infinita.

3. Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est, quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII "De civ. Dei" (l.c. nt.38): "Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiae non est numerus".

Respondeo dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia vel sua vel creaturae, ut ostensum est (a.9); haec autem constat esse infinita; necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam[42] dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur: tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur,

[38] C.1 n.8 (BK 207a7): S.TH., lect.11 n.3.
[39] C.18: MIGNE 41,368.
[40] C.4 n.11 (BK 204a3): S.TH. lect.7 n.9.
[41] C.7 n.7 (BK 238b17): S.TH., lect.9 n.5-10.
[42] Avicenna et Algazel.—Cf. q.7 a.4; q.46 a.2 ad 8.

creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui: unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis: unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniusculiusque, ut ostensum est (a.11). Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum quod "infiniti ratio congruit quantitati", secundum Philosophum in I "Physic."[43] De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum: quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem; cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra (a.7) dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

ta lo infinito, debido a que la existencia de las criaturas racionales no tendrá fin.

La razón de esto es porque el hecho de conocer se extiende tanto como la forma que sea principio del conocimiento. Pues bien, la especie sensible que informa los sentidos representa al individuo, y, por tanto, no se puede conocer por ella más que un solo individuo. En cambio, la especie inteligible de nuestro entendimiento representa las cosas en cuanto a su naturaleza específica, que es participable por infinitos individuos, y por esto en la especie de hombre, nuestro entendimiento conoce en cierta manera infinitos hombres, aunque no en cuanto a lo que los distingue, sino en cuanto todos convienen en la misma naturaleza específica, ya que nuestra especie inteligible no representa los principios individuales, sino los específicos. Ahora bien, la ciencia de Dios, por la que el divino entendimiento conoce, es semejanza o representación suficiente de lo que existe y de lo que puede existir, y lo es, según tenemos dicho, no sólo de los principios comunes, sino de los propios de cada ser; de donde se sigue que la ciencia de Dios se extiende a infinitas cosas, incluso en cuanto se distinguen unas de otras.

Soluciones. 1. Según el Filósofo, "la razón de infinito conviene a la cantidad". Pues, como de esencia de la cantidad es la distribución de su partes con cierto orden, síguese que conocer un infinito de modo infinito será ir conociendo una parte después de otra, y por este procedimiento en modo alguno se llegaría a conocer lo infinito; pues cualquiera que sea el número de partes que se hayan conocido, siempre quedarían otras sin conocer. Pero Dios no conoce lo infinito, o infinitas cosas, como si las fuese repasando una por una, pues ya hemos explicado cómo conoce las cosas a la vez y no en desfile sucesivo. Por tanto, no se ve dificultad en que conozca infinitas cosas.

[43] C.2 n.10 (BK 185a3): S.TH., lect.3 n.2.

2. El concepto de recorrer o atravesar incluye sucesión de partes, y en este sentido ni lo finito ni lo infinito pueden recorrer lo infinito. En cambio, el de comprensión no incluye más que una adaptación, ya que una cosa está comprendida cuando nada de ella hay fuera de lo que la comprende, por lo cual no se opone al concepto de infinito el estar comprendido en lo infinito. Por consiguiente, se puede decir que lo infinito es finito para la ciencia divina, pero en cuanto comprendido, y no como recorrido de parte a parte.

3. La ciencia de Dios es medida de las cosas, no porque sea medida cuantitativa, de la que carece lo infinito, sino porque mide la esencia y la verdad de las cosas, ya que en tanto contiene un ser la verdad de su propia naturaleza, en cuanto imita la ciencia de Dios, a la manera como es verdadero un artefacto en la medida en que imita la idea del artífice. Pero aun en el caso que hubiese alguna multitud actual infinita, por ejemplo, que hubiese infinitos hombres, o alguna cantidad continua infinita, cual sucedería si la masa del aire fuese infinita, como opinaron algunos de los antiguos, a pesar de todo, tendrían esas cosas un ser determinado y finito, porque su ser estaría limitado a ciertas y determinadas naturalezas, y, por tanto, serían mensurables por la ciencia de Dios.

Ad secundum dicendum quod transitio importat quandam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio: quia id comprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiae Dei, tanquam comprehensum: non tamen tanquam pertransibile.

Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum, non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed quia mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suae naturae, inquantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum inquantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui [44] dixerunt: tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULO 13

Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium [a]

Si Dios conoce los futuros contingentes

Dificultades. Parece que Dios no tiene ciencia de los futuros contingentes.

1. De una causa necesaria proceden efectos necesarios. Pues, según hemos

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium.

1. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed

[a] Infra q.86 a.4; *Sent.* 1 d.38 a.5; *De verit.* q.2 a.12; *Cont. Gent.* 1,67; op.3, *De ratione fidei* c.10; *Quodl.* XI q.3; *De malo* q.16 a.7; *Periherm.* 1 lect.14; *Compend. Theol.* c.133

[44] Anaximenes et Diogenes.—Cf. ARISTOTELEM, *Phys.* 3 c.4 (BK 203a18); *Metaphys.* 1 c.3 n.7 (BK 984a5).

scientia Dei est causa scitorum, ut supra (a.8) dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Praeterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem: ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I "Poster." [45] probatur. Sed haec est quaedam conditionalis vera, "si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit" [46]: quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum quia est aeternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Praeterea, omne scitum a Deo necesse est esse: quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 32,15: "Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum", scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

Respondeo dicendum quod, cum supra (a.9) ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

dicho, la ciencia de Dios es causa de lo que conoce, y puesto que es necesaria, también lo que conoce es necesario. Luego Dios no tiene conocimiento de lo contingente.

2. Cuando en una proposición condicional es necesario en absoluto el antecedente, también lo es el consecuente, pues entre antecedente y consecuente hay la misma relación que entre los principios y las conclusiones, y de principios necesarios no se siguen sino conclusiones necesarias, como dice el Filósofo. Pues esta proposición condicional: "si Dios ha sabido que tal cosa habrá de ser, será", es verdadera, porque Dios sólo conoce la verdad. El antecedente de esta condicional es absolutamente necesario, tanto por ser eterno cuanto porque se enuncia como pasado. Luego también es absolutamente necesario el consecuente, y, por tanto, todo lo que Dios sabe es necesario. Luego Dios no tiene ciencia de lo contingente.

3. Es necesario que exista todo lo que Dios conoce, porque también es necesario que exista todo lo que conocemos nosotros y la ciencia de Dios es más verdadera que la nuestra. Pero como ningún futuro contingente existe necesariamente, síguese que Dios no conoce futuro alguno contingente.

Por otra parte, se dice en un salmo: "El formó uno a uno sus corazones y entiende todas sus obras", esto es, las de los hombres. Pero las obras de los hombres son contingentes, ya que dependen del libre albedrío. Luego Dios conoce los futuros contingentes.

Respuesta. Hemos demostrado que Dios conoce todas las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que están en su poder o en el de las criaturas, algunas de las cuales son para nosotros futuros contingentes, y, por tanto, Dios conoce los futuros contingentes.

[45] C.6 n.8 (BK 75a4): S.TH., lect.13 n.10.

[46] Cf. *De verit.* q.2 a.12; *Cont. Gent.* 1,47.48.64; AUGUST., *De lib. arb.* 3 c.4: ML 30,1276; *De civ. Dei* 5 c.9: ML 41,148; l.11 c.2: ML 41,334; ANSELMUM, *De concord. lib. arb.* q.1 c.2: ML 158,509; BOETHIUM, *De consol.* l.5 pr.3,6: ML 63,840.860.

Para explicar esto, adviértase que un efecto contingente se puede considerar de dos maneras. Una, en sí mismo, en cuanto existe ya de hecho; pero así no tiene ya carácter de futuro, sino de presente, ni es algo que pueda ser o no ser, sino algo que tiene ser, y por tenerlo, puede ser objeto de un conocimiento tan infalible como, por ejemplo, el que me proporciona mi vista cuando veo a Sócrates sentado. Otra cosa es considerar el efecto contingente en su causa, pues así se le considera en cuanto futuro y en cuanto contingente no determinado, y en esta forma no puede ser objeto de ningún género de conocimiento cierto; y por esto, el que solamente en su causa conozca un efecto contingente sólo alcanza un conocimiento conjetural. Pues Dios conoce todos los contingentes, no sólo como están en sus causas, sino como cada uno de ellos es en sí mismo.

Mas, a pesar de que los efectos contingentes se realizan al correr sucesivo del tiempo, no por eso conoce Dios de modo sucesivo el ser que tienen en sí mismos, como nos sucede a nosotros, sino que los conoce todos a la vez, porque su conocimiento, lo mismo que su ser, se mide por la eternidad, que, por existir toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. Por consiguiente, cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad, y no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí, como quieren algunos, sino también porque desde toda la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes ante El [25].

Por todo esto se echa de ver que los efectos contingentes son infaliblemente conocidos por Dios como cosas que tiene ante su mirada, a pesar de que, comparados con sus causas, son futuros contingentes.

Soluciones. 1. Aun cuando la causa primera sea necesaria, puede el efecto ser contingente debido a que

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens: neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse: aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra (q.10 a.2 ad 4) dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt [47]: sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.

Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria; tamen effectus potest esse

[47] Cf. nt.36.

contingens, propter causam proximam contingentem: sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum quod quidam [48] dicunt quod hoc antecedens, "Deus scivit hoc contingens futurum", non est necessarium, sed contingens: quia, licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum.—Sed hoc non tollit ei necessitatem: quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque.

Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens, "Socratem esse hominem album".—Sed hoc etiam nihil est. Quia cum dicitur, "Deus scivit esse futurum hoc contingens", "contingens" non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis: unde contingentia eius vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse: et eadem ratio est de necessario et contingenti.

Unde dicendum est quod hoc antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam [49] dicunt, quod consequens sit necessarium absolute: quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. — Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens: ut puta si dicerem, "si sol movetur, herba germinabit".

sea contingente la causa próxima, lo mismo que es contingente la germinación de las plantas debido a alguna causa próxima contingente, no obstante que la causa primera, el sol, sea necesaria. Pues de este modo, lo que Dios conoce es contingente por la intervención de las causas próximas, aunque la ciencia de Dios, causa primera, sea necesaria [26].

2. Hay quienes dicen que el antecedente condicional "si Dios supo que habría de tener lugar tal contingente", no es necesario, sino contingente, porque, aunque se enuncia en pasado, dice relación a lo futuro. — Pero esto no le priva de su necesidad, pues lo que tuvo relación con lo futuro, necesariamente la ha tenido, aunque el futuro no se haya realizado.

Otros dicen que es contingente porque está compuesta de necesario y contingente, como lo es también esta otra: "Sócrates es un hombre blanco".— Pero tampoco esto satisface, porque al decir: "si Dios supo que habría de tener lugar este contingente", lo de contingente se pone aquí como materia del verbo y no como parte principal de la proposición, por lo cual su contingencia o necesidad en nada influye para que la proposición sea contingente o necesaria, falsa o verdadera, pues tan verdad puede ser que yo haya dicho que tal hombre es un asno, como que haya dicho que Sócrates corre o que Dios existe, y lo mismo que con la verdad sucede con la contingencia.

Por tanto, se ha de decir que el antecedente es necesario en absoluto. Pero, añaden algunos, de aquí no se sigue que el consecuente sea absolutamente necesario, porque este antecedente es causa remota de un consiguiente que por su causa próxima es contingente.—Mas esto nada explica, pues una proposición condicional cuyo antecedente es causa remota necesaria y el consiguiente un efecto contingente, es falsa, como lo es esta otra: "si sale el sol, germinará la hierba".

[48] BONAVENT., *In Sent.* I d.38 a.2 q.2; ALBERT. MAGN., ibid. a.4.
[49] Cf. PETR. LOMBARDUM, *Sent.* I d.38 a.5.

Así, pues, buscando otra explicación, debemos decir que cuando en un antecedente hay algo que pertenece a los actos del alma, se ha de tomar el consiguiente no como es en sí mismo, sino como está en el alma, pues uno es el ser que tienen las cosas en sí mismas y otro el que tienen en el alma. Así como, por ejemplo, al decir: "si el alma entiende alguna cosa, ésta es inmaterial", se entiende que es inmaterial según está en el entendimiento, pero no según es en sí misma, así también cuando se dice: "si Dios supo alguna cosa, sucederá", se ha de entender el consiguiente en cuanto entendido por la ciencia divina, o sea, en cuanto realmente presente a ella, y de este modo es tan necesario como el antecedente, pues "todo lo que existe, mientras existe, es necesario que exista", como dice el Filósofo.

3. Las cosas que se realizan en el tiempo las vamos nosotros conociendo en el transcurso del tiempo, pero Dios las conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo; y de aquí que los futuros contingentes, que nosotros no conocemos más que como contingentes, no pueden ser para nosotros cosa cierta: sólo lo son para Dios, cuyo entender está en la eternidad, por encima del tiempo; algo parecido al que va por un camino, que no ve a los que caminan detrás de él, y, en cambio, el que desde una altura viese todo el camino, vería a todos los transeúntes a la vez. Por tanto, las cosas que nosotros conocemos son necesarias incluso en sí mismas, pues lo que en sí mismo es contingente futuro, no lo podemos conocer, y, en cambio, lo que Dios conoce es necesario, como hemos visto, según el modo de ser que tiene en la ciencia divina, aunque no lo sea en absoluto y según está en sus propias causas. — Por esto se suele distinguir la proposición "todo lo sabido por Dios es necesario que exista", ya que puede ser una proposición de las que los lógicos llaman "de re" o de las que llaman "de dicto". Si se toma como

Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima: aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, "si anima intelligit aliquid, illud est immateriale", intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam, "si Deus scivit aliquid, illud erit", consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens: "quia omne quod est, dum est, necesse est esse", ut dicitur in I "Periherm." [50]

Ad tertium dicendum quod ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia inquantum talia sunt, certa esse non possunt: sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt: sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est: quia ea quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, ut dictum est (ad 1): non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur.—Unde et haec propositio, "omne scitum a Deo necessarium est esse", consuevit distingui. Quia potest esse "de re", vel "de dicto." Si intelligatur de re, est divisa et falsa: et est sensus, "omnis res quam Deus scit, est necessaria". Vel potest intelligi de dicto: et sic est composita et vera; et est sensus, "hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium".

Sed obstant quidam [51], **dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subiecto; ut si dicam, "album possibile est esse nigrum". Quae quidem de dicto est falsa, et de re est vera: res enim quae est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, "album esse nigrum", nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subiecto, non habet locum praedicta distinctio; ut si dicam, "corvum nigrum possibile est esse album": quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re: quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum.—Haec autem instantia locum haberet, si hoc quod dico "scitum", importaret aliquam dispositionem subiecto inhaerentem. Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu scienti: sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.**

[50] C.9 n.11 (BK 19a23): S.TH., lect.15.

proposición "de re", tiene sentido dividido y es falsa, pues analizada, quiere decir: "todas las cosas que Dios conoce son cosas necesarias". En cambio, si se toma como proposición "de dicto", tiene sentido compuesto, es verdadera y quiere decir: "esta proposición: lo que Dios sabe, existe, es una proposición necesaria".

Pero hay quienes discuten esta distinción diciendo que únicamente es aplicable cuando se trata de formas separables de un sujeto, como, por ejemplo, en esta proposición: "lo blanco puede ser negro", que como proposición "de dicto" es falsa, y, en cambio, como proposición "de re" es verdadera, pues una cosa que es blanca puede tornarse negra; mas que lo "blanco sea negro", nunca puede ser verdad. Pero, dicen, no tiene aplicación cuando se trata de formas inseparables del sujeto; por ejemplo, la proposición "un cuervo negro puede ser blanco", que es falsa en ambos sentidos. Pues bien, añaden, el hecho de ser sabida por Dios una cosa, es inseparable de la cosa misma, porque lo sabido por Dios no puede ser no sabido. — Este razonamiento tendría validez si "ser sabido" expresase alguna cualidad o disposición inherente al sujeto; pero como únicamente se refiere al acto del que conoce, resulta que a la cosa conocida, aunque sea conocida de siempre, se le puede atribuir algo que no se le atribuye en cuanto conocida, como a una piedra en sí misma se le atribuye la materialidad, cosa que no la atribuímos en cuanto es inteligible.

[51] Cf. Dv. THOM., *In Sent.* 1 d.38 q.1 a.5 arg.5; *De verit.* q.2 a.12 arg.4

ARTICULO 14

Utrum Deus cognoscat enuntiabilia [a]

Si Dios conoce las proposiciones enunciables

Dificultades. Parece que Dios no conoce las proposiciones enunciables.

1. Porque conocerlas es lo propio de nuestro entendimiento, debido a que conoce por vía de composición y división. Pero como en el entendimiento divino no hay composición alguna, síguese que Dios no las conoce.

2. Todo conocimiento se realiza por alguna semejanza o representación. Pero en Dios no hay semejanza alguna de las proposiciones enunciables, puesto que es absolutamente simple. Por tanto, no las conoce.

Por otra parte, se dice en un salmo: "El Señor sabe los pensamientos de los hombres". Pues las proposiciones enunciables están contenidas en los pensamientos de los hombres. Luego Dios conoce las proposiciones enunciables.

Respuesta. Puesto que nuestro entendimiento puede formar proposiciones enunciables, y Dios, según hemos visto, sabe todo lo que está en su poder y en el de la criatura, por necesidad tiene que conocer todas las proposiciones enunciables que se puedan formar. Sin embargo, por lo mismo que conoce las cosas materiales de modo inmaterial y las compuestas de modo simple, así conoce también los enunciables, no a la manera de proposiciones enunciables, quiero decir que en su entedimiento no existe la labor de composición y división que requieren las proposiciones, sino que, al conocer la esencia de cada ser, ve por simple inteligencia cuanto hay en él, lo mismo que

Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia.

1. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 93,11: "Dominus scit cogitationes hominum". Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

Respondeo dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturae, ut supra (a.9) dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniusciuisque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine

[a] *Sent.* 1 d.38 a.3; d.41 a.5; *De verit.* q.2 a.7; *Cont. Gent.* 1,58.59.

praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt, intelligimus; sed divisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei: et sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur.

si nosotros, por el hecho de conocer lo que es el hombre, supiésemos todo lo que se puede decir de él. La razón de que no suceda esto en nuestro entendimiento que conoce discurriendo de unas cosas en otras, es porque la especie inteligible representa una cosa en tal forma, que excluye la representación de otras; y de aquí que al conocer la esencia del hombre no conozcamos en el acto las otras cosas que hay en él, sino por partes y sucesivamente; por lo cual necesitamos después reducir a unidad lo que fragmentariamente hemos sabido, formando en el empleo de la composición y de la división las proposiciones enunciables. En cambio, la especie del entendimiento divino, o sea su esencia, es suficiente para representar todas las cosas y por ello, al conocer Dios su esencia, conoce las esencias de todos los seres y cuanto puede sobrevenirles.

Soluciones. 1. Sería válido el argumento si Dios conociese las proposiciones enunciables a modo de proposiciones.

2. La composición de lo enunciable significa algún modo de ser de las cosas, y el ser de Dios, que es su esencia, representa todo lo que se puede significar por medio de las proposiciones enunciables.

ARTICULO 15

Utrum scientia Dei sit variabilis [a]

Si la ciencia de Dios es variable

Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit variabilis.

1. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quae important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

Dificultades. Parece que la ciencia de Dios es variable.

1. La ciencia es relativa a su objeto. Pero lo que incluye relación a las criaturas se dice de Dios en el tiempo, y varía a medida que cambian las criaturas. Luego la ciencia de Dios cambia al paso que cambian las criaturas.

[a] *Sent.* 1 d.38 a.2; d.39 q.1 a.1.2; d.41 a.5; *De verit.* q.2 a.5 ad 11; a.13.

2. Cuanto Dios puede hacer lo puede saber. Pero puede hacer más cosas de las que hace. Luego puede saber más de lo que sabe. Por consiguiente, la ciencia divina puede sufrir aumento y disminución.

3. Dios supo que Cristo había de nacer, y ahora ya no lo sabe, porque Cristo no nacerá. Luego Dios no sabe todo lo que supo, y, por consiguiente, parece que su ciencia es variable.

Por otra parte, en la Epístola de Santiago se dice que en Dios "no hay mudanza ni sombra de alteración".

Respuesta. Puesto que, como ya sabemos, la ciencia de Dios es su substancia, y la substancia divina, según también hemos dicho, es del todo inmutable, también es del todo inmutable la ciencia de Dios.

Soluciones. 1. Ser "Señor", "Creador", etc., dice relación a las criaturas tal como ellas son en sí mismas. En cambio, la ciencia divina dice relación a las criaturas como están en Dios, ya que las cosas se conocen según el modo de ser que tienen en el que las conoce. Pues bien, las criaturas tienen en Dios un modo de ser invariable, aunque el que tienen en sí mismas sea variable.—También se puede decir que las denominaciones de "Señor", "Creador", etcétera, enuncian relaciones fundadas en actos que, a nuestro entender, terminan en las criaturas tal, cual son en sí mismas, y por eso varía su atribución a Dios conforme van variando las criaturas, y, en cambio, la ciencia, el amor, etc., incluyen relaciones fundadas en actos que permanecen en Dios, y por esto se le atribuyen invariablemente.

2. Indudablemente, Dios conoce las cosas que puede hacer y no hacer, pero de que pueda hacer más cosas de las que hace no se sigue que pueda saber más de lo que sabe, a menos que esto se refiera a la ciencia de visión, por la que conoce lo que en cualquier tiem-

2. Praeterea, quidquid potest Deus facere potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Praeterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum: quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est quod dicitur Iac. 1,17, quod apud Deum "non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio".

Respondeo dicendum quod, cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis (a.4) patet; sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra (q.9 a.1) ostensum est, ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quod "Dominus" et "Creator", et huiusmodi, important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo: quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter.—Vel aliter dicendum est, quod "Dominus" et "Creator", et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt: et ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur, secundum variationem creaturarum. Sed scientia et amor, et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse: et ideo invariabiliter praedicantur de Deo.

Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea

quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis: sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset eius scientia variabilis. Sed hoc esse non potest: quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat: quia haec propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat.

Ad tertium dicendum quod antiqui Nominales[52] dixerunt idem esse enuntiabile, "Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum": quia eadem res significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat: quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum.—Sed haec opinio falsa est. Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio quae semel est vera, esset semper vera: quod est contra Philosophum, qui dicit[53] quod haec oratio, "Socrates sedet", vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente.—Et ideo concedendum est quod haec non est vera, "quidquid Deus scivit", si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc

po existe; como tampoco del hecho de saber que puede haber cosas que no hay, o dejar de existir las que existen, se sigue que su ciencia sea variable, sino sólo que conoce la variabilidad de las cosas. Sin embargo, si hubiera algo que Dios ignorase antes y supiera después, su ciencia sería variable. Pero no se puede dar este caso, porque cuanto existe y puede existir en el tiempo lo conoce Dios en su eternidad, y, por consiguiente, con sólo suponer que en cualquier momento del tiempo puede existir una cosa, se da por averiguado que la conoce Dios desde la eternidad. Por tanto, no se ha de conceder que Dios pueda saber más de lo que sabe, porque esta proposición supone que primero ignoró y después supo.

3. Los antiguos nominalistas dijeron que las proposiciones "Cristo nació, Cristo nace, Cristo nacerá", son idénticas, porque todas significan la misma cosa, el nacimiento de Cristo, de donde deducían que Dios sabe todo lo que ha sabido, pues ahora sabe que Cristo ha nacido, y esto es lo mismo que saber que nacerá.—Pero esta opinión es falsa, porque las diversas partes de la oración engendran diversas proposiciones, y también porque se sigue que la proposición que una vez ha sido verdadera, lo será para siempre, cosa opuesta al parecer del Filósofo, el cual dice que la proposición "Sócrates está sentado", es verdadera mientras esté sentado; pero cuando se levanta, es falsa.—Por tanto, se ha de decir que la proposición "Dios sabe todo lo que ha sabido", si se refiere a los enunciables, no es verdadera. Sin embargo, de aquí no se sigue que sea variable la ciencia divina, pues lo mismo que, sin necesidad de que varíe su ciencia, sabe Dios que una cosa existe en un tiempo y no en otro, así sabe también que una proposición es verdadera en un tiempo y en otro es falsa, sin que en su ciencia ocurra cambio alguno. Habría, sin embargo, cambio

[52] Cf. ABELARDUM, *Intr. ad Theol.* 1.3 c.5: ML 178,1102; PETR. LOMBARDUM, *Sent.* 1 d.41 c.3.
[53] *Categ.* c.3 n.22 (BK 4a23).

en la ciencia divina si Dios conociese las proposiciones enunciables como tales enunciables, o sea, componiendo y dividiendo, como las conoce nuestro entendimiento, que precisamente por esto varía, pasando unas veces de la verdad a la falsedad, como sucede cuando, cambiado el objeto, seguimos pensando lo mismo de él, y otras, variando de parecer, por ejemplo, creyendo primero que alguien estaba sentado y después que no lo estaba. Pero ninguna de estas variaciones puede haber en Dios.

scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem et falsitatem, puta si, mutata re, eandem opinionem de re illa retineamus: vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere. Quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICULO 16

Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam [a]

Si la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa

Dificultades. Parece que no es especulativa la ciencia que Dios tiene de las cosas.

1. Porque, según hemos dicho, la ciencia de Dios es causa de las cosas. Pero la ciencia especulativa no es causa de su objeto. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

2. La ciencia especulativa se obtiene por vía de abstracción, cosa que no compete a Dios. Luego su ciencia no es especulativa.

Por otra parte, a Dios se ha de atribuir todo lo que sea más noble y elevado. Pero la ciencia especulativa es más noble que la práctica, según dice el Filósofo. Luego Dios tiene ciencia especulativa de las cosas.

Respuesta. Hay ciencias que son exclusivamente especulativas, otras exclusivamente prácticas, y algunas son en parte especulativas y en parte prácticas. Para más precisar esto, adviér-

Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam.

1. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra (a.8) ostensum est. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Praeterea, scientia speculativa est per abstractionem a rebus: quod divinae scientiae non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum in principio "Metaphys." [54] Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid

[a] *De verit.* q.3 a.3.

[54] I c.1 n.21 (BK 982a1): S.TH., lect.1 n.35; cf. V c.1 n.7 (BK 1026a21): S.TH., lect.1 n.1168.

practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi: ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem: nam "intellectus practicus differt fine a speculativo", sicut dicitur in III "De anima" [55]. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili.—Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum: ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum: quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet

tase que de tres maneras se puede llamar especulativa una ciencia. Primero, por parte de las cosas que estudia, cuando el que las estudia no las puede hacer ni modificar, y por esto es especulativa la ciencia que el hombre tiene de las cosas naturales y divinas. Segundo, por el modo de saberlas, como ocurre, por ejemplo, cuando un arquitecto estudia una casa definiendo, dividiendo y considerando en general lo que debe y lo que no debe tener, ya que esto es conocer una cosa factible, pero no en cuanto factible, sino de modo especulativo, ya que, en realidad, hacer una cosa es aplicar la materia o la forma y no resolver el compuesto en sus principios formales universales. Tercero, por razón del fin, pues "el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin", como dice el Filósofo. En efecto, el fin del entendimiento práctico es la operación, y el del especulativo es la contemplación de la verdad; y por esto, cuando un arquitecto, por ejemplo, piensa cómo se puede construir un edificio, pero no con objeto de construirlo, sino simplemente pasa saber cómo se construye, tiene, con respecto al fin, un conocimiento especulativo, aunque se trata de una cosa factible.—Por consiguiente, la ciencia que es especulativa por parte de las cosas que conoce, es exclusivamente especulativa. La especulativa por el modo de conocer o por el fin que se propone, en parte es especulativa y en parte práctica, y aquella cuyo fin es la operación, es simplemente práctica.

Pues, según esto, se ha de decir que, respecto a sí mismo, Dios no tiene más que ciencia especulativa, ya que El no es cosa que se pueda hacer. Respecto de todo lo demás, tiene ciencia especulativa y práctica: especulativa en cuanto al modo, porque todos los conocimientos especulativos que nosotros podemos adquirir de las cosas por medio de definiciones y análisis, los tiene El de un modo mucho más perfecto. De las cosas que puede hacer y no hace no tiene ciencia práctica, en cuanto

[55] C.10 n.2 (BK 433a14): S.TH., lect.15 n.820.

se llama práctica una ciencia por razón del fin, pues en este sentido sólo tiene ciencia práctica de las cosas que hace en el tiempo. Por lo que se refiere al mal, aunque no es cosa que El pueda hacer, entra, sin embargo, lo mismo que el bien, en la esfera de su conocimiento práctico, en cuanto lo permite, o lo impide, o lo subordina, a la manera como la enfermedad entra en la ciencia del médico por razón de que la cura con su arte.

Soluciones. 1. La ciencia de Dios es causa, pero no de sí mismo, sino de las otras cosas; de unas, esto es, de las que existen en cualquier tiempo, causa real; de otras, es decir, de las que puede hacer y jamás hará, causa virtual.

2. No es esencial en la ciencia especulativa el que se tome de las cosas que se conocen; esto es simplemente un carácter accidental que tiene cuando es humana.

Respecto al argumento que se contrapuso a las dificultades, hay que observar que no se tiene conocimiento perfecto de las cosas factibles si no se conocen en cuanto realizables; y, por tanto, como la ciencia divina es absolutamente perfecta, es necesario que Dios conozca las cosas que se pueden hacer en cuanto tales, y no sólo como objeto de especulación. Y no por esto sufre menoscabo la dignidad de su ciencia especulativa, porque Dios ve las cosas distintas de El en sí mismo, y a sí mismo se conoce con ciencia especulativa, por lo cual en la ciencia especulativa que tiene de sí mismo cabe el conocimiento especulativo y práctico que tiene de todas las demás cosas.

practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea: sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum: quorundam quidem actu, scilicet eorum quae secundum aliquod tempus fiunt; quorundam vero virtute, scilicet eorum quae potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiae speculativae, sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, inquantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae: quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

CUESTION 15

(In tres articulos divisa)

De ideis

De las ideas

Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis (cf. q.14 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: an sint ideae.

Secundo: utrum sint plures vel una tantum.

Tertio: utrum sint omnium quae cognoscuntur a Deo.

Estudiado lo referente a la ciencia divina, es preciso tratar ahora de las ideas, y en esta materia se han de averiguar tres cosas.

Primera: si existen las ideas.

Segunda: si hay muchas o una sola.

Tercera: si Dios tiene ideas de todo lo que conoce.

ARTICULO 1

Utrum ideae sint [a]

Si existen las ideas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ideae non sint.

1. Dicit enim Dionysius, 7 cap. "De div. nom." [1], quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt.

2. Praeterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra (q.14 a.5) dictum est. Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Praeterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [2]: "Tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit".

Dificultades. Parece que las ideas no existen.

1. Porque dice Dionisio que Dios no conoce las cosas por ideas. Pues las ideas no tienen más objeto que el de conocer por ellas las cosas. Luego no existen.

2. Según hemos dicho, Dios conoce todas las cosas en sí mismo. Pero como a sí mismo no se conoce por medio de ideas, tampoco conoce por ellas lo demás.

3. La idea se considera como principio de conocimiento y de operación. Pero, como la esencia divina es principio suficiente para conocer y hacer todas las cosas, síguese que no hay necesidad de ideas.

Por otra parte, dice San Agustín: "Tan grande es el poder de las ideas, que, sin entenderlas, nadie puede ser sabio."

[a] Infra q.44 a.3; *Sent.* 1 d.36 q.2 a.1; *De verit.* q.3 a.1; *Metaph.* 1 lect.15.

[1] § 2: MG 3,868; S.TH., lect.3.
[2] Q.46: ML 40,29.

Respuesta. Es necesario que haya ideas en la mente divina. "Idea", palabra griega, significa lo mismo que la latina "forma", y de aquí que por idea entendamos la forma de una cosa existente fuera de ella. La forma de un ser que existe fuera de él puede tener dos objetos: o bien servir de ejemplo o modelo de aquello de que es forma, o ser principio de su conocimiento, y así es cómo la forma de lo cognoscible está en el que conoce. Pues por ambos conceptos son necesarias las ideas.

La razón es porque, si se exceptúa lo producido por casualidad, el fin que se persigue en la producción de todos los seres es su forma. Pero el agente no obraría con vistas a la forma si en sí mismo no tuviese su semejanza, cosa que puede ocurrir de dos maneras. Hay agentes en quienes la forma de lo que han de hacer preexiste en su ser natural, cual sucede en los que obran por naturaleza, como en el hombre cuando engendra a otro hombre, o en el fuego cuando enciende fuego. Pero en otros está por su ser inteligible, y así está en los que obran por el entendimiento; y de este modo preexiste la semejanza de un edificio en la mente del arquitecto, y a esto puede llamarse idea del edificio, porque el arquitecto se propone hacerlo semejante a la forma que concibió en su entendimiento.

Por consiguiente, como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que, como adelante veremos, obra por entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fué hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea.

Soluciones. 1. Dios no conce las cosas por ideas existentes fuera de El, y éste es el motivo por que Aristóteles combate la teoría de las ideas de Platón, el cual admitió ideas subsistentes por sí y no en un entendimiento.

2. Si bien Dios se conoce a sí mismo y a los otros seres por su esencia, sin embargo, la esencia divina, que es principio operativo de lo demás, no lo es de sí mismo, y, por consiguiente, tiene razón de idea si se la compara con las cosas, pero no comparada con el mismo Dios.

3. Dios por su esencia es semejanza de todas las cosas, y, por tanto, la idea en Dios no es más que la esencia divina.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. "Idea" enim graece, latine "forma" dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.

Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum: sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus: quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit.

Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra (q.47 a.1) patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

Ad primum ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles improbat[3] opinionem Platonis de ideis secundum quod ponebat[4] eas per se existentes, non in intellectu.

Ad secundum dicendum quod, licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius: et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

[3] *Metaph.* 1 c.9 n.8 (BK 991a1): S.TH., lect.15 n.231-34.
[4] *Phaedonis* c.48; cf. *Parmenides* c.6.

ARTICULO 2

Utrum sint plures ideae [a]

Si hay muchas ideas

Dificultades. Parece que no hay muchas ideas.

1. Porque la idea en Dios es su esencia, y puesto que no hay más que una sola esencia divina, no debe haber más que una sola idea.

2. Si la idea es principio de conocimiento y operación, también lo son el arte y la sabiduría. Pero en Dios no hay muchas artes ni sabidurías. Luego tampoco habrá muchas ideas.

3. Si se contesta que las ideas se multiplican por sus relaciones con las diversas criaturas, replico: La pluralidad de las ideas es eterna. Si, pues, hay muchas ideas, y las criaturas son temporales, se sigue que lo temporal es causa de lo eterno.

4. O bien estas relaciones no son reales más que en las criaturas o lo son también en Dios. Si lo primero, como las criaturas no son eternas, tampoco lo será la pluralidad de ideas en Dios, supuesto que tales relaciones sean lo único que las multiplica. Si también son reales en Dios, síguese que en Dios hay una pluralidad distinta de la pluralidad de Personas, cosa opuesta al Damasceno, cuando dice que en Dios es todo uno, menos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideae.

1. Idea enim in Deo est eius essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Praeterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiae. Ergo nec plures ideae.

3. Si dicatur quod ideae multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas, contra: Pluralitas idearum est ab aeterno. Si ergo ideae sunt plures, creaturae autem sunt temporales, ergo temporale erit causa aeterni.

4. Praeterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturae non sint ab aeterno, pluralitas idearum non erit ab aeterno, si multiplicentur solum secundum huiusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas Personarum: quod est contra Damascenum, dicentem[5] quod in divinis omnia unum sunt, praeter "ingeneratio-

[a] Infra q.44 a.3; q.47 a.1 ad 2; *Sent.* 1 d.36 q.2 a.2; 3 d.14 a.2 q.[a]2; *De verit.* q.3 a.2; *Cont. Gent.* 1,54; *De pot.* q.3 a.16 ad 12.13; *Quodl.* IV q.1.

[5] *De fide orth.* l.1 c.10: MG 94,837.

la "ingeneración", la "generación" y la "procesión". Por consiguiente, no hay muchas ideas.

Por otra parte, dice San Agustín: "Las ideas son ciertas formas especiales, o razones de las cosas, estables e inmutables, porque no han sido formadas, y por ello son eternas y permanecen siempre en el mismo ser, que están contenidas en la inteligencia divina. Pero, no obstante que no nacen ni mueren, sin embargo, con arreglo a ellas se dice que está formado todo lo que puede nacer y morir y todo lo que nunca muere."

Respuesta. Es necesario que haya muchas ideas en Dios. Para explicarlo, tómese en cuenta que en la producción de todo efecto, lo que propiamente intenta el agente principal es lo que constituye el fin último, y por esto el objeto propio de la labor de un general es la buena organización del ejército. Ahora bien, lo mejor de cuanto existe es el orden del universo, como dice el Filósofo. Por tanto, el orden del universo es algo buscado o intentado por Dios, y no algo fortuito que provenga de una cadena de agentes, como han dicho los que opinan que Dios solamente hizo la primera criatura, y ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta que fué producida tanta multitud de cosas como vemos, ya que, con arreglo a este parecer, Dios no tendría idea más que de lo primero que creó. Pues, si Dios creó y se propuso directamente el orden del universo, es necesario que tenga idea de él. Pero no es posible tener idea de un todo si no se tiene concepto propio de cada uno de los elementos que lo integran, y así un arquitecto no puede tener idea de un edificio si no la tiene de cada una de sus partes; y, por consiguiente, es necesario que en la mente divina existan las ideas o razones pro-

nem, generationem et processionem". Sic igitur non sunt plures ideae.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [6]**: "Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit".**

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII "Metaphys." [7] **Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam** [8] **dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur: sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest."** [9]**, quod "singula propriis**

[6] Q.46: ML 40,30.
[7] XI c.10 n.1 (Bk 1075a13): S.Th., lect.12 n.2627-31.
[8] Avicenna, *Metaph.* tr.9 c.4.
[9] Q.46 l.c.

rationibus a Deo creata sunt". Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae.

Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat: sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso.

Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae.

Ad primum ergo dicendum quod idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.

Ad secundum dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem

pias de todas las cosas, y por esto dice San Agustín que "cada cosa fué creada por Dios según su propia razón".

Cómo se compagina esto con la simplicidad divina, es cosa fácil de entender si se considera que la idea del efecto está en el agente como lo que se conoce, y no como la especie por la que se conoce, que esto lo es la forma que pone al entendimiento en acto; y así, la forma del edificio es en la mente del arquitecto algo que él conoce y a cuya semejanza construye el edificio material. Pues bien, a la simplicidad del entendimiento divino no se opone que conozca muchas cosas; lo que se opondría es que lo informasen muchas especies; y, por consiguiente, en la mente divina hay muchas ideas con carácter de objetos conocidos.

Puede esto entenderse de la siguiente manera: Dios conoce su esencia con absoluta perfección, y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. Pero la esencia divina se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de semejanza con la esencia divina. Por consiguiente, Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable en determinado grado por una criatura, la conoce como razón o idea propia de aquella criatura. Pues lo que sucede con una sucede con todas, y así se comprende que Dios entiende muchas razones propias de muchas cosas, que son otras tantas ideas.

Soluciones. 1. La idea no designa la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de esta cosa o de la otra, y, por tanto, decir que en Dios hay muchas ideas equivale a decir que hay muchas razones entendidas en su única esencia.

2. El arte y la sabiduría designan en Dios aquello por lo que entiende, y, en cambio, la idea designa lo que entiende. Pues bien, Dios con un solo

acto conoce muchas cosas, y no sólo las conoce como son en sí mismas, sino también en cuanto entendidas, ya que en esto consiste el entender muchas razones de las cosas; y por esto, cuando un arquitecto conoce la forma de una casa construída, decimos que entiende la casa; pero cuando piensa en la forma de una casa en cuanto proyectada por él, en virtud de que conoce que la entiende, entiende la idea o razón de tal casa. Ahora bien, Dios no sólo conoce muchas cosas en su esencia, sino que, además, entiende por su esencia que las conoce, y esto es entender muchas razones de las cosas o haber en el entendimiento divino muchas ideas en cuanto conocidas.

3. Las relaciones que originan la multiplicación de las ideas, no son causadas por las criaturas, sino por el entendimiento divino al comparar su esencia con las cosas.

4. Las relaciones que multiplican las ideas, no están en las criaturas, sino en Dios; pero no son reales, como las que distinguen a las personas, sino relaciones que Dios conoce.

uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur Personae, sed respectus intellecti a Deo.

ARTICULO 3

Utrum omnium quae cognoscit Deus, sint ideae [a]

Si hay ideas de todas las cosas que Dios conoce

Dificultades. Parece que Dios no tiene en sí mismo ideas de todo lo que conoce.

1. En Dios no hay idea del mal, porque se sigue que habría mal en Dios. A pesar de ello, Dios conoce los males. Luego no hay ideas de todo lo que Dios conoce.

2. Según hemos dicho, Dios conoce las cosas que ni han existido, ni existen, ni existirán. Pues de estas cosas no hay idea, porque dice Dionisio que "los ejemplares son las voluntades di-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, sint ideae in ipso.

1. Mali enim idea non est in Deo: quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quae cognoscuntur a Deo, sunt ideae.

2. Praeterea, Deus cognoscit ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra (q.14 a.9) dictum est. Sed horum non sunt ideae: quia dicit Dionysius, 5 cap. "De div. nom." [10], quod "exemplaria sunt divinae volun-

[a] *Sent.* 1 d.36 q.2 a.3; *De verit.* q.3 a.3sc.q; *De div. nom.* c.5 lect.3; *De pot.* q.1 a.5 ad 10.11; q.3 a.9 ad 13.

[10] § 8: MG 94,824; S.TH., lect.3.

tates, determinativae et effectivae rerum". Ergo non omnium quae a Deo cognoscuntur, sunt ideae in ipso.

3. Praeterea, Deus cognoscit materiam primam: quae non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Praeterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera et singularia et accidentia. Sed horum non sunt ideae, secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus [11]. Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideae in ipso.

Sed contra, ideae sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum [12] patet. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam.

Respondeo dicendum quod, cum ideae a Platone ponerentur [13] principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, "exemplar" dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur "ratio"; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exem-

vinas determinadoras y productoras de las cosas". Luego Dios no tiene en sí mismo idea de todo lo que conoce.

3. Dios conoce la materia prima, de la cual no puede haber idea, porque no tiene forma. Luego se deduce la misma consecuencia.

4. Consta que no sólo conoce Dios las especies, sino también los géneros y los accidentes. Pero de nada de esto hay ideas, según la doctrina de Platón, que fué el primero en introducir las ideas, como dice San Agustín. Por tanto, no hay ideas de todo lo que conoce Dios.

Por otra parte, las ideas son las razones existentes en la mente divina, como enseña San Agustín. Pues en Dios están las razones propias de todos los seres que conoce. Luego tiene ideas de todos ellos.

Respuesta. Si Platón admitió las ideas como principios de conocimiento y de producción de las cosas, este doble carácter tienen, tal como nosotros las ponemos en la mente divina. En cuanto principios de la producción de las cosas, pueden llamarse "ejemplares", y pertenecen a la ciencia práctica. En cuanto principios cognoscitivos, se llaman con propiedad "razones", y pueden pertenecer, además, a la ciencia especulativa. Por consiguiente, en cuanto ejemplares, se refieren a lo que Dios hace en cualquier tiempo que sea, y en cuanto principios cognoscitivos, a todo lo que conoce, incluso a lo que nunca se hará, y a todo lo que conoce en sus razones propias, en cuanto las conoce especulativamente.

Soluciones. 1. Dios no conoce el mal por su razón propia, sino por la razón del bien, y por esto no hay en

[11] *Octog. trium quaest.* q.46: ML 40,29.

[12] Ibid.: ML 40,30.

[13] *Phaedonis* c.48.49; et in *Timaeo* c.5 (DIDOT t.2 p.204-218).

Dios idea del mal, ni en cuanto idea ejemplar ni en cuanto razón.

2. De las cosas que ni existen, ni existieron, ni existirán, no tiene Dios conocimiento práctico, sino sólo virtual, y, por consiguiente, respecto de ellas no hay idea en Dios en el sentido de idea ejemplar, sino sólo en el de razón.

3. Platón, según algunos lo interpretan, supuso que la materia prima es increada, y por esto no admitía que hubiese idea de ella, sino que era concausa suya. Pero como nosotros sostenemos que la materia ha sido creada por Dios, si bien nunca sin la forma, síguese que hay en Dios idea de ella, aunque no distinta de la idea del compuesto, pues la materia en sí misma no tiene ser ni es cognoscible [27].

4. Si la idea se toma como ejemplar, no pueden tener los géneros idea distinta de la idea de especie, pues nunca se produce el género si no es en alguna especie, y lo mismo se ha de decir de los accidentes que acompañan inseparablemente al sujeto, ya que se producen juntamente con él. En cambio, los accidentes que sobrevienen al sujeto tienen idea especial, y así, un arquitecto, por ejemplo, hace por la forma o idea que tiene del edificio todos los accidentes que éste ha de llevar desde el principio; pero los que se le añadan después de construído, como las pinturas y otros análogos, los proyecta por formas o ideas distintas. Respecto a los individuos, no hay, según Platón, más idea que la de la especie, ya porque los singulares se individualizan por la materia, que, según algunos lo interpretan, suponía increada y concausa de la idea, o también porque lo que la naturaleza se propone es la especie, y si produce individuos no es más que para que en ellos se salven las especies. No obstante, la providencia divina no solamente se extiende a las especies, sino también a los individuos, como adelante veremos.

plar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum quod eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam: et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam [14]. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subiectum: quia haec simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem quae superveniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quae a principio concomitantur domum: sed ea quae superveniunt domui iam factae, ut picturae vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vera, secundum Platonem [15], non habebant aliam ideam quam ideam speciei: tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra (q.22 a.2) dicetur.

[14] Vide *Timaeum* l.c. p.218sqq.
[15] *Phaedonis* c.49; et *Timaei* l.c.

CUESTION 16

(In octo articulos divisa)

De veritate

De la verdad

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est (cf. q.14 introd.).

Circa quam quaeruntur octo.

Primo: utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu.

Secundo: utrum sit tantum in intellectu componente et dividente.

Tertio: de comparatione veri ad ens.

Quarto: de comparatione veri ad bonum.

Quinto: utrum Deus sit veritas.

Sexto: utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus.

Septimo: de aeternitate veritatis.

Octavo: de incommutabilitate ipsius.

Puesto que únicamente hay ciencia de lo verdadero, tras el estudio de la ciencia de Dios, debemos tratar de la verdad, acerca de la cual se han de poner en claro ocho puntos.

Primero: si la verdad está en las cosas o solamente en el entendimiento.

Segundo: si solamente está en el entendimiento que compone y divide.

Tercero: de lo verdadero comparado con el ser.

Cuarto: de lo verdadero comparado con el bien.

Quinto: si Dios es la verdad.

Sexto: si todas las cosas son verdaderas con una sola verdad o lo son con muchas.

Séptimo: de la eternidad de la verdad.

Octavo: de su inmutabilidad.

ARTICULO 1

Utrum veritas sit tantum in intellectu [a]

Si la verdad está solamente en el entendimiento

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus.

1. Augustinus enim, in libro "Soliloq." [1], reprobat hanc notificationem veri, "verum est id quod videtur": quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terrae sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam, "verum est quod ita

Dificultades. Parece que la verdad no está sólo en el entendimiento, sino más bien en las cosas.

1. En sus "Soliloquios" reprueba San Agustín la definición de lo verdadero que dice: "verdadero es lo que se ve"; pues, según esto, no serían verdaderas piedras las que están en las entrañas de la tierra, porque no se ven. También reprueba esta otra:

[a] *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De verit.* q.1 a.2; *Cont. Gent.* 1,60; *Periherm.* 1 lect.3; *Metaph.* 4 lect.4.

[1] L.2 c.5: ML 32,888.

"es verdadero lo que es tal como aparece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo", porque se seguiría que no es verdadero lo que nadie puede conocer; y define lo verdadero diciendo: "verdadero es lo que es"; por donde parece que la verdad más está en las cosas que en el entendimiento.

2. Todo lo que es verdadero, lo es por la verdad. Si, pues, la verdad estuviese exclusivamente en el entendimiento, nada sería verdadero más que en cuanto conocido, que es el error de aquellos antiguos filósofos que sostenían que es verdadero todo lo que así parece; de donde se sigue que es simultáneamente verdadero lo contradictorio, ya que cosas contradictorias pueden parecer simultáneamente verdaderas a distintos pensadores.

3. "Aquello de que una cosa depende, es más que ella", como dice Aristóteles. Pues de que "una cosa sea o no sea, depende que una opinión o una proposición sea verdadera o falsa", según el mismo filósofo. Luego más está la verdad en las cosas que en el entendimiento.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento".

Respuesta. Lo mismo que el bien designa aquello a que tiende el apetito, así lo verdadero designa aquello a que tiende el entendimiento. Pues bien, entre el apetito y el entendimiento, o cualquier otra facultad de conocer, hay esta diferencia: que el conocimiento se realiza por estar lo conocido en el que lo conoce, y, en cambio, la apetencia, porque el que apetece se inclina a lo apetecido; por lo cual el término del apetito, que es el bien, está en la cosa apetecida, y, en cambio, el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el entendimiento.

se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere": quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum: "verum est id quod est", Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Praeterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundum quod intelligitur: quod est error antiquorum philosophorum [2], qui dicebant omne quod videtur, esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera: cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Praeterea, "propter quod unumquodque, et illud magis", ut patet I "Poster." [3] Sed "ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa", secundum Philosophum in "Praedicamentis" [4]. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VI "Metaphys." [5], quod "verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu".

Respondeo dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.

[2] Vide *Metaph.* 3 c.5 n.1 (BK 1009a8); c.6 (BK 1011a3): S.TH., lect.9-15 n.661-719; item *Metaph.* 10 c.6 (BK 1062b12): S.TH., lect.5 n.2224.
[3] C.2 n.15 (BK 72a29): S.TH., lect.6 n.3.
[4] C.3 n.22 (BK 4b8).
[5] V c.4 n.1 (BK 1027b25): S.TH., lect.4 n.1230-40.

Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordidem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini.—Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro "De vera relig." [6],

Pues así como el bien está en las cosas en cuanto éstas dicen orden al apetito, por lo cual la razón de bueno se deriva del objeto al apetito, que se llama bueno en cuanto es apetito del bien, así también, puesto que lo verdadero reside en el entendimiento en cuanto éste se conforma con el objeto conocido, es necesario que la razón de verdadero se derive del entendimiento al objeto que conoce, para así llamar también verdadera a la cosa conocida por el orden que dice al entendimiento.

Ahora bien, el orden o relación que las cosas dicen al entendimiento puede ser esencial o accidental. Por esencia dicen orden al entendimiento de que depende su ser, y accidentalmente lo dicen al entendimiento que puede conocerlas; y así, por ejemplo, un edificio guarda relación esencial con el entendimiento de su arquitecto, y accidental con el entendimiento de que no depende. Pero como el juicio sobre una cosa no se basa en lo que tiene de accidental, sino en lo esencial, síguese que las cosas sólo se llaman verdaderas en absoluto por la relación que dicen al entendimiento de que dependen, y por esto los productos artificiales se llaman verdaderos por el orden que dicen a nuestro entendimiento; y así hablamos de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto, y de una palabra verdadera cuando es expresión de un pensamiento verdadero. Por su parte, los seres naturales son verdaderos por cuanto alcanzan a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina, y así llamamos verdadera piedra a la que tiene la naturaleza propia de la piedra según la preconcibió el entendimiento de Dios.—Por tanto, la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en cuanto se comparan con el entendimiento como con un principio.

De aquí que se pueda definir la verdad de distintas maneras. San Agustín, por ejemplo, dice que "verdad es

[6] C.36: ML 34,151

aquello que manifiesta lo que es", y San Hilario, a su vez, dice que "verdadero es lo que declara y manifiesta el ser", y éstas son definiciones de la verdad en cuanto está en el entendimiento.—En cambio, como definiciones de la verdad de las cosas por el orden que dicen al entendimiento, tenemos esta de San Agustín: "La vérdad es la perfecta semejanza con el principio, sin desemejanza alguna"; y esta otra de San Anselmo: "La verdad es la rectitud que sólo el entendimiento puede percibir", y recto es lo que concuerda con su principio; y esta otra de Avicena: "La verdad es el ser propio de cada cosa tal como le ha sido señalado."—Por último, la definición: "Verdad es la adeouación entre el objeto y el entendimiento", que corresponde a los dos aspectos.

Soluciones. 1. San Agustín se refiere a la verdad de las cosas, y excluye del concepto de esta verdad su comparación con nuestro entendimiento, porque lo accidental se excluye de la definición.

2. Los antiguos filósofos no admitían que los seres naturales proceden de un entendimiento, sino que aparecen fortuitamente; pero como, por otra parte, veían que lo verdadero dice relación a la inteligencia, se vieron obligados a hacer consistir la verdad de las cosas en su relación con nuestro entendimiento, de donde se siguen los inconvenientes que señala el Filósofo. Pero estos inconvenientes desaparecen si admitimos que la verdad de las cosas consiste en su relación con el entendimiento divino.

3. Aunque la verdad de nuestro entendimiento esté causada por las cosas, no por esto se encuentra primariamente en ellas la razón de verdad, como no se halla, por ejemplo, la razón de sanidad en la medicina antes

dicit quod "veritas est, qua ostenditur id quod est". Et Hilarius dicit [7] quod "verum est declarativum aut manifestativum esse". Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu.— Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro "De vera relig." [8]: "veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est". Et quaedam definitio Anselmi [9]: "veritas est rectitudo sola mente perceptibilis"; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae [10]: "veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei".—Quod autem dicitur quod "veritas est adaequatio rei et intellectus" [11], potest ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei; et excludit a ratione huius veritatis, comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu: et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur quae Philosophus prosequitur in IV "Metaphys." [12] Quae quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis: sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus

[7] Ex l.5 *De Trin.* n.14: ML 10,131.
[8] L.c.: ML 34,152.
[9] *De verit.* c.11: ML 158,480.
[10] *Metaph.* tr.8 c.6.
[11] Cf. infra a.2 arg.2.
[12] L.c. in arg.

enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est "ex eo quod res est", non "ex eo quod res vera est".

que en el animal, debido a que no es la salubridad de la medicina, sino su eficacia, pues no es agente unívoco, la que produce la salud. Pues de modo análogo, el ser de las cosas, y no su verdad, es lo que produce la verdad del entendimiento, y por esto dice el Filósofo que el pensamiento y la palabra son verdaderos "porque las cosas son, y no porque son verdaderas".

ARTICULO 2

Utrum veritas sit in intellectu componente et dividente [a]

Si la verdad está en el entendimiento que compone y divide

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente.

1. Dicit enim Philosophus, in III "De anima" [13], quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus "eius quod quid est". Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente "quod quid est". Ergo veritas non solum est in compositione et divisione intellectus.

2. Praeterea, Isaac [14] dicit, in libro "De definitionibus", quod veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus complexorum potest adaequari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in VI "Metaphys." [15],

Dificultades. Parece que la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

1. Dice el Filósofo que así como el sentido, cuando conoce los sensibles propios, es siempre verdadero, así lo es también el entendimiento cuando conoce las "esencias". Pero ni en el sentido, ni en el entendimiento que conoce las esencias, hay composición y división. Luego la verdad no está sólo en la composición y división que hace el entendimiento.

2. Dice Isaac en el libro "De definitionibus" que la verdad es la adecuación entre el entendimiento y las cosas. Pero si en la intelección de lo complejo puede el entendimiento adaptarse a las cosas, lo mismo ocurrirá cuando conoce lo incomplejo, e igual sucederá al sentido cuando experimenta la sensación de una cosa tal como es. Luego la verdad no está solamente en la composición y división que hace el entendimiento.

Por otra parte, dice el Filósofo que acerca de lo que es simple y de las

[a] *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De verit.* q.1 a.3.9; *Cont. Gent.* 1,59; *De anima* 3 lect.11; *Periherm.* 1 lect.3; *Metaph.* 6 lect.4.

[13] C.6 n.7 (BK 430b27): S.TH., lect.11 n.762.
[14] Cf. AVICENNAM, *Metaph.* tr.1 c.9.
[15] V c.4 n.1 (BK 1027b27): S.TH., lect.4 n.130-40.

"esencias" no hay verdad ni en el entendimiento ni en las cosas.

Respuesta. Hemos dicho que lo verdadero, según su primera razón, está en el entendimiento. Ahora bien, como las cosas son verdaderas por cuanto tienen la forma propia de su naturaleza, es necesario que también el entendimiento, en cuanto cognoscente, sea verdadero por tener la imagen del objeto conocido, que es su forma como cognoscente; y por esto la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El sentido no la conoce en modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación que hay entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero. Pues esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición lo que hace es aplicar o separar del ser, expresado por el sujeto, la forma enunciada por el predicado. Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto a su objeto y el entendimiento cuando conoce "lo que una cosa es", o su esencia, son verdaderos, no se puede decir que conozcan o digan la verdad, y lo mismo se ha de decir de las palabras o términos, sean complejos o incomplejos. Luego en el sentido y en el entendimiento, cuando conoce las "esencias", puede estar la verdad como está en cualquier cosa verdadera, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que entendemos por el nombre de "verdadero", ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por consiguiente, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide, y no en el sentido

quod circa simplicia et "quod quid est" non est veritas, nec in intellectu neque in rebus.

Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est (a.1), secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo "quod quid est", sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo: nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo "quod quid est": sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente "quod quid est", ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen "veri"; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in in-

tellectu cognoscente quod quid est.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ni en el entendimiento cuando conoce "lo que una cosa es".

Y de este modo quedan resueltas las dificultades.

ARTICULO 3

Utrum verum et ens convertantur [a]

Si lo verdadero se identifica con el ser

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verum et ens non convertantur.

1. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est (a.1). Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Praeterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens: nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Praeterea, quae se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens: nam ens non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

Sed contra est quod dicit Philosophus, II "Metaphys." [16], quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

Respondeo dicendum quod, sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III "De anima" [17], quod "anima est quodammodo omnia" secundum sensum et intellectum. Et ideo, sic-

Dificultades. Parece que lo verdadero no se identifica con el ser.

1. Porque lo verdadero, según hemos dicho, propiamente está en el entendimiento, y, en cambio, el ser propiamente está en las cosas. Luego no se identifican.

2. Lo que se extiende al ser y al no-ser no se identifica con el ser. Pero lo verdadero se extiende al ser y al no-ser, ya que es verdadero que el ser existe y que el no-ser no existe. Luego, lo verdadero y el ser no se identifican.

3. Las cosas que tienen entre sí relación de anterioridad y posterioridad no se identifican. Pero lo verdadero parece anterior al ser, ya que no se concibe el ser más que bajo razón de verdadero. Luego no parecen identificables.

Por otra parte, dice el Filósofo que la disposición de las cosas en el ser y en la verdad es la misma.

Respuesta. Así como el bien tiene razón de apetecible, lo verdadero la tiene de cognoscible. Pues bien, las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más tienen de ser, y por esto dice el Filósofo que "el alma es en cierto modo todas las cosas", mediante los sentidos y el entendimiento. Si, pues, el bien se identifica con el ser, también

[a] *Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3.7; *De verit.*, q.1 a.1; a.2 ad 1.

[16] I *a* c.1 n.5 (BK 993b30): S.TH., lect.2 n.298.
[17] C.8 n.1 (BK 431b21): S.TH., lect.13 n.787.

se ha de identificar lo verdadero, con la diferencia de que el bien añade al ser la razón de apetecible y lo verdadero la comparación con el entendimiento.

Soluciones. 1. Según hemos dicho, lo verdadero está en el entendimiento y en las cosas. Pero lo verdadero que está en las cosas se identifica con la substancia del ser, y, en cambio, lo verdadero del entendimiento se identifica con el ser como lo que manifiesta con lo manifestado, que en esto consiste, como hemos dicho, la razón de verdadero. Puede asimismo decirse que también el ser está en las cosas y en el entendimiento como lo verdadero, si bien la verdad está principalmente en el entendimiento, y el ser, principalmente en las cosas; y esto porque lo verdadero y el ser difieren por sus conceptos.

2. El no-ser no tiene de por sí manera de que se le conozca, y si se le conoce, es porque el entendimiento lo hace cognoscible, por lo cual la verdad del no-ser se funda en el ser, por cuanto el no-ser es un ser de razón, esto es, un ser concebido por la razón

3. La proposición: no se puede concebir el ser más que bajo razón de verdadero, puede tener dos sentidos. Uno, que no se puede concebir al ser sin que se siga la razón de verdadero, y en este sentido es verdadero. Otro, que no se podría concebir el ser sin concebir la razón de verdadero, y en este sentido es falsa, pues, por el contrario, no se puede concebir lo verdadero sin concebir la razón de ser, ya que el ser entra en el concepto de lo verdadero. Algo parecido sucede al comparar lo inteligible con el ser, pues no se podría conocer el ser si no fuese inteligible, y, sin embargo, se puede entender el ser sin conocer su inteligibilidad. Asimismo, todo ser entendido es verdadero, y, sin embargo, entender el ser no es entender la verdad.

ut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est (a.1). Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est (a.1). Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum: non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

ARTICULO 4

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum *

Si en el orden del conocimiento el bien es anterior a lo verdadero

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum.

1. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I "Physic." [18] **Sed bonum est universalius quam verum: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.**

2. Praeterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est (a.2). Sed ea quae sunt in re, sunt priora his quae sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Praeterea, veritas est quaedam species virtutis, ut patet in IV "Ethic." [19] **Sed virtus continetur sub bono: est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus** [20]**. Ergo bonum est prius quam verum.**

Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

Respondeo dicendum quod, licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum, quod ex

Dificultades. Parece que el bien precede a lo verdadero en el orden del conocimiento.

1. En el entendimiento tiene preferencia lo más universal. Pero lo bueno es más universal que lo verdadero, ya que es un cierto bien, o sea, bien del entendimiento. Luego, en el orden del conocer, lo bueno precede a lo verdadero.

2. El bien está en las cosas, y lo verdadero, en la composición y división que hace el entendimiento, según hemos dicho. Pero lo que está en las cosas precede a lo que está en el entendimiento. Luego intelectualmente el bien es anterior a lo verdadero.

3. El bien es cierta especie de virtud, como dice el Filósofo. Pero la virtud está contenida en el bien, ya que es una cualidad de la mente, como dice San Agustín. Luego el bien precede a lo verdadero.

Por otra parte, en el entendimiento precede lo que se extiende a más seres. Pero hay cosas que son verdaderas y no son buenas, como las matemáticas. Por consiguiente, lo verdadero precede a lo bueno.

Respuesta. Aunque el bien y lo verdadero en la realidad se identifican con el ser, tienen, sin embargo, distintos conceptos, y en este aspecto, hablando en absoluto, lo verdadero es

* *De verit.* q.21 a.3; *In Hebr.* c.11 lect.1.

[18] C.5 n.9 (BK 189a5): S.TH., lect.10 n.6sqq; cf. *Poster.* 1 c.2 n.10 (BK 71b29): S.TH., lect.4 n.15.
[19] C.7 n.6 (BK 1127a20): S.TH., lect.15 n.835.
[20] *De lib. arbitr.* l.2 c.19: ML 32,1267.

anterior a lo bueno por dos motivos. Primero, porque lo verdadero está más próximo al ser, que es anterior al bien, pues lo verdadero dice relación directa e inmediata al ser, y, en cambio, el bien se deriva del ser en cuanto es de algún modo perfecto, que es lo que le hace apetecible.—Segundo, porque el conocimiento precede naturalmente al apetito, y como lo verdadero dice relación al entendimiento y el bien al apetito, síguese que en el orden intelectual lo verdadero es anterior a lo bueno.

Soluciones. 1. La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente, porque el entendimiento conoce a la voluntad, y ésta quiere que el entendimiento conozca; y por esto entre las cosas que se relacionan con el objeto de la voluntad se contienen las que son objeto del entendimiento, y viceversa; por lo cual, en el orden de lo deseable, el bien tiene carácter de universal, y lo verdadero de particular; y en el orden de lo inteligible sucede lo contrario. Por tanto, de que lo verdadero sea una especie de bien, se sigue que el bien es anterior en el orden a lo deseable, pero no que lo sea en absoluto.

2. En el orden del conocimiento es anterior lo primero que concibe la inteligencia. Pues lo primero que el entendimiento concibe es el ser; en segundo lugar percibe que lo conoce, y en tercer lugar, que lo desea. Por tanto, lo primero es la razón del ser; lo segundo, la de lo verdadero, y lo tercero, la de bueno, aunque el bien se encuentre en los seres.

3. La virtud llamada "verdad" no es la verdad en general, sino cierta especie de verdad o veracidad, conforme a lo cual el hombre se muestra en obras y palabras según es. También, en un sentido especial, se habla de la "verdad de la vida", que está en el hombre, lo mismo que hemos dicho que está la verdad en los demás seres, en cuanto el hombre cumple en su vida aquello a que lo destina el entendimiento divino. Por fin, "la verdad de

duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate: ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. — Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium, bonum se habet ut universale, et verum ut particulare: in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium; non autem quod sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum quod virtus quae dicitur "veritas", non est veritas communis, sed quaedam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem "vitae" dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum: sicut etiam dictum est (a.1) veritatem esse in ceteris rebus. Veritas autem "iustitiae" est se-

cundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

la justicia", que consiste en que cada hombre dé a otro lo que se le debe según ley. Sin embargo, de estas verdades particulares no se puede pasar a la verdad en general.

ARTICULO 5

Utrum Deus sit veritas [a]

Si Dios es la verdad

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit veritas.

1. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Praeterea, veritas, secundum Augustinum, in libro "De vera relig." [21], est "similitudo principii". Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Praeterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium: sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas eius est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, ergo omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo. Quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicit Dominus, Io. 14,6: "Ego sum via, veritas et vita".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum

Dificultades. Parece que Dios no es la verdad.

1. La verdad está en la composición y división intelectual. Pero en Dios no hay composición ni división. Luego tampoco hay verdad.

2. Según San Agustín, la verdad es "semejanza del principio". Pero Dios no tiene semejanza con ningún principio. Luego en Dios no hay verdad.

3. Cuanto se dice de Dios se le atribuye como a causa primera de todas las cosas, y así le atribuímos el ser como causa de todo ser y la bondad como causa de todo bien. Si, pues, hay verdad en Dios, se sigue que todo lo verdadero proviene de El. Pero que alguno peque es una verdad. Luego esto proviene de Dios; cosa falsa a todas luces.

Por otra parte, dice el Señor: "Yo soy el camino, la verdad y la vida".

Respuesta. Según hemos dicho, la verdad se halla en el entendimiento, en cuanto conoce las cosas como son, y en las cosas, en cuanto tienen un ser acomodable al entendimiento. Pues esto es lo que, en grado máximo, se halla en Dios, ya que su ser no sólo se adapta a su entendimiento, sino que es su mismo entender, y su entender es medida y causa de todos los demás seres y de todos los otros actos de en-

[a] 1-2 q.3 a.7; *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *Cont. Gent.* 1,59 sqq.; 3,51.

[21] C.36: ML 34,152.

tender, y El es su ser y su entender. De donde se sigue que no sólo hay verdad en El, sino que es la primera y suprema verdad.

Soluciones. 1. Si bien en la inteligencia divina no hay composición ni división, Dios, sin embargo, conoce y juzga de todas las cosas, sin exceptuar las complejas, con el único y simplicísimo acto de su inteligencia, y, por consiguiente, en su entendimiento hay verdad.

2. La verdad de nuestro entendimiento consiste en que esté conforme con su principio, o sea, con las cosas, pues de ellas tomamos nuestros conocimientos, y la verdad de las cosas consiste también en su conformidad con su principio, esto es, con el entendimiento divino. Pero propiamente no podemos decir lo mismo hablando de la verdad divina, si no es tal vez en cuanto se apropia al Hijo, que tiene principio. Y aun en este caso, si se toma la verdad en sentido esencial, tampoco se podría, a menos que se reduzca la proposición afirmativa a negativa, diciendo, por ejemplo: "el Padre es por sí, porque no es por otro". Puede asimismo llamarse "semejanza del principio" a la verdad divina, por cuanto en el ser de Dios nada hay disconforme o desemejante con su entendimiento.

3. El no-ser y las privaciones no tienen verdad por sí mismos, sino sólo por el entendimiento que los conoce. Pues bien, toda concepción del entendimiento viene de Dios, y, por consiguiente, cuanto de verdad haya en esta proposición: "este acto de fornicar es verdadero", proviene enteramente de Dios. Pero si de aquí se deduce: luego "este acto de fornicar proviene de Dios", se incurriría en la falacia llamada de accidente.

esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum quod, licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu eius est veritas.

Ad secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc, proprie loquendo, non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur, "Pater est a se, quia non est ab alio". Et similiter dici potest "similitudo principii" veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum ex apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est: unde quidquid est veritatis in hoc quod dico, "istum fornicari est verum", totum est a Deo. Sed si arguatur, "ergo istum fornicari est a Deo", est fallacia Accidentis.

ARTICULO 6

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera *

Si hay una sola verdad, por la que son verdaderas todas las cosas

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera.

1. Quia, secundum Augustinum [22], nihil est maius mente humana nisi Deus. Sed veritas est maior mente humana: alioquin mens iudicaret de veritate; nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non es alia veritas quam Deus.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in libro "De veritate" [23], quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

Sed contra est quod in Psalmo 11,2 dicitur: "diminutae sunt veritates a filiis hominum".

Respondeo dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut "animal" in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo

Dificultades. Parece que hay una sola verdad y por ella son verdaderas todas las cosas.

1. Según San Agustín nada hay superior a la mente humana más que Dios. Pero la verdad es superior a la mente humana, ya que si no lo fuese, la mente juzgaría de la verdad, y, sin embargo, lo que hace es juzgar de todas las cosas conforme a la verdad, y no conforme a sí misma. Luego sólo Dios es la verdad, y, por tanto, no hay más verdad que Dios.

2. Dice San Anselmo que la verdad es a las cosas verdaderas lo que el tiempo a las temporales. Pues, si para todas las cosas temporales hay un solo tiempo, habrá también una sola verdad, por la que son verdaderas todas las cosas.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Se han disminuído las verdades entre los hijos de los hombres".

Respuesta. De algún modo, son verdaderas todas las cosas por una sola verdad, y de otro modo no. Para entender esto, recuérdese que una cosa que se atribuye a muchos unívocamente se encuentra en cada uno de ellos según su propia razón, como se halla "el animal", por su razón propia, en todas las especies de animales; pero si se les atribuye en sentido analógico, por su propia razón está en uno solo, del cual toman nombre los demás. Por

* *Sent.* 1 d.19 q.5 a.2; *De verit.* q.1 a.4; q.21 a.4 ad 5; q.27 a.1 ad 7; *Cont. Gent.* 3,47; *Quodl.* X q.4 a.1

[22] *De Trin.* l.15 c.1: ML 42,1057
[23] C.14: ML 158,484.

ejemplo, el nombre de "sano" se aplica al animal, a la orina y a la medicina, pero no porque nada de esto tenga salud, más que el animal, sino porque de la salud del animal toma el nombre de sana la medicina, en cuanto produce salud, y la orina, en cuanto la da a entender; y aunque la salud no está ni en la orina ni en la medicina, hay, sin embargo, en ellas algo por lo que una la produce y la otra la significa.

Ahora bien, hemos dicho que la verdad ante todo está en el entendimiento y secundariamente en las cosas. Si, pues, se trata de la verdad que según propia razón está en el entendimiento, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades, e incluso hay muchas en uno mismo cuando éste conoce muchas cosas. Y por esto, la Glosa, comentando aquellas palabras del salmo 11: "Han disminuído las verdades entre los hijos de los hombres", etc., dice que, así como el rostro de un solo hombre, reflejado en distintos espejos, se forman muchas imágenes, así también de la única verdad divina se forman muchas verdades. Si, en cambio, se trata de la verdad como está en las cosas, todas ellas son verdaderas por la primera y única verdad, a la que todas se conforman en la medida de su ser; y por esto, aunque las esencias o formas de las cosas sean múltiples, la verdad del entendimiento divino, por la que todas se denominan verdaderas, no es más que una.

Soluciones. 1. El alma no juzga de las cosas con arreglo a cualquier género de verdad, sino con arreglo a la verdad primera, reflejada en el alma, como en un espejo, por los primeros principios; de donde se sigue que la primera verdad es superior al alma. Es también superior al alma, si no en absoluto, siquiera hasta cierto punto, la verdad creada que hay en nuestro entendimiento, puesto que la perfecciona, y lo mismo se puede decir de la ciencia, no obstante lo cual, es cierto que ninguno de los seres subsistentes,

alia denominantur. Sicut "sanum" dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem.

Dictum est autem (a.1) quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glossa [24] super illud Psalmi 11,2, "diminutae sunt veritates a filiis hominum" etc., quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.

Ad primum ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter sed secundum quid, inquantum est perfectio eius; sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod nihil

[24] *Glossa* LOMBARDI: ML 191,155; cf. AUGUSTINUM, *Enarr. Psalm* ps.11,2: ML 36,138.

subsistens est maius mente rationali, nisi Deus.

Ad secundum dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum.

excepto Dios, es superior a la mente racional.

2. El texto de San Anselmo es verdadero en cuanto las cosas son verdaderas por comparación con el entendimiento divino.

ARTICULO 7

Utrum veritas creata sit aeterna [a]

Si la verdad creada es eterna

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod veritas creata sit aeterna.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De libero arbitrio" [25], quod nihil est magis aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est aeterna.

2. Praeterea, omne quod est semper, est aeternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt aeterna. Ergo et verum, quod est maxime universale.

3. Praeterea, id quod est verum in praesenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de praesenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est aeterna.

4. Praeterea, omne quod caret principio et fine, est aeternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine. Quia, si veritas incoepit cum ante non esset, verum erat veritatem non esse: et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit: verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est aeterna.

Dificultades. Parece que la verdad creada es eterna.

1. Dice San Agustín que no hay cosas más eternas que el concepto de círculo y que dos y tres son cinco. Pero la verdad de estas cosas es una verdad creada. Luego la verdad creada es eterna.

2. Lo que es siempre, es eterno. Pues como los universales están en todas partes y siempre, síguese que son eternos. Luego también lo es lo verdadero, que es el universal máximo.

3. Siempre fué verdad que habría de ser verdadero lo que actualmente lo es. Pues lo mismo que es creada la verdad de una proposición de presente, también lo es la de otra futura, y, por consiguiente, alguna verdad creada es eterna.

4. Lo que no tiene principio ni fin es eterno. Pues bien, la verdad de las proposiciones no tienen principio ni fin, porque si suponemos que empezó, como antes no existía, lo verdadero entonces era que la verdad no existía, y como esto era verdadero por alguna verdad, se sigue que la verdad existía antes de que empezase a existir. Si, por el contrario, suponemos que la verdad tiene fin, se sigue que existe después de dejar de existir, pues será verdadero que la verdad no existe. Luego la verdad no es eterna.

[a] Supra q.10 a.3 ad 3; *Sent.* 1 d.19 q.5 a.3; *De verit.* q.1 a.5; *Cont. Gent.* 2,35; 3,82.84; *De pot.* q.3 a.17 ad 27.

[25] L.2 c.8: ML 32,1251; *Soliloq.* l.2 c.19: ML 32,901.

Por otra parte, sólo Dios es eterno, según hemos visto.

Respuesta. La verdad de las proposiciones no es distinta de la verdad del tentendimiento, puesto que la proposición está en el entendimiento y está en las palabras. Pero, según está en el entendimiento, tiene verdad por sí, y, en cambio, según está en las palabras, se llama verdadera una proposición por cuanto significa alguna verdad del entendimiento, y no porque en ella exista, como en sujeto, verdad alguna. Por consiguiente, si ningún entendimiento fuese eterno, ninguna verdad sería eterna, y puesto que sólo el entendimiento divino es eterno, sólo en él tiene eternidad la verdad. Y, sin embargo, no se sigue que cosa alguna, más que Dios, sea eterna; porque, según hemos dicho, la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios.

Soluciones. 1. El concepto de círculo y que dos y tres sean cinco tiene eternidad en la mente divina.

2. Que una cosa exista siempre y en todas partes, se puede entender de dos maneras. Una, cuando tiene en sí misma la razón de por qué se extiende a todo lugar y tiempo, que es como compete a Dios estar en todas partes y siempre. Otra, cuando no tiene en sí cosa que la determine a lugar ni tiempo alguno, y de este modo se llama una a la materia prima, no porque tenga una sola forma, como el hombre, que es uno por tener solamente una forma, sino porque no tiene forma alguna que establezca distinción, y de este modo es como se dice que el universal está siempre y en todas partes, puesto que prescinde del aquí y del ahora. Pero de esto no se sigue que sea eterno más que en un entendimiento, si alguno hay eterno.

3. La razón de que lo que ahora existe haya sido futuro antes de exis-

Sed contra est quod solus Deus est aeternus, ut supra (q.10 a.3) habitum est.

Respondeo dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto. Sicut urina dicitur sana, non a sanitate quae in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra (a.1) dictum est quod res denominantur verae a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit aeternum quam Deus: quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra (a.5) ostensum est.

Ad primum ergo dicendum quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus: sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formae, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum, quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahunt ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus.

Ad tertium dicendum quod illud quod nunc est, ex eo futurum

fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura. Quae quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum quod, quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit. Et antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem non esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est aeterna. Sed nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum nisi veritate quae nunc est in intellectu nostro: non autem per aliquam veritatem ex parte rei. Quia ista est veritas de non ente; non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut praecedens esse eius.

tir, es porque en su causa estaba que había de ser producido, por lo cual, de haber desaparecido la causa, habría desaparecido de entre los futuros su producción; y no se olvide que sólo la causa primera es eterna. Por tanto, de que ahora exista una cosa, no se sigue que haya sido siempre verdad que existiría, más que en cuanto en una causa estuvo que habría de existir, y esta causa es únicamente Dios.

4. Por lo mismo que nuestro entendimiento no es eterno, tampoco es eterna la verdad de las proposiciones que nosotros formamos, y antes que esta verdad existiese no era verdadero decir que tal verdad no existía, a no ser en el entendimiento divino, el único en que es eterna la verdad. En cambio, ahora es verdadero decir que entonces no existía tal verdad, pero lo es por la verdad que ahora hay en nuestro entendimiento, y no por verdad alguna por parte del objeto, puesto que se trata del no-ser, y el no-ser no tiene verdad por sí, sino por el entendimiento que lo concibe. De aquí, pues, se infiere que en tanto es verdadero decir que no existía la verdad, en cuanto concebimos el no-ser como precediendo al ser.

ARTICULO 8

Utrum veritas sit immutabilis [a]

Si la verdad es inmutable

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod veritas sit immutabilis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro II "De libero arbitrio" [26], **quod veritas non est aequalis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.**

2. Praeterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile: sicut prima materia est

Dificultades. Parece que la verdad es inmutable.

1. Dice San Agustín que la verdad no es igual a la mente, porque sería mudable como ella.

2. Lo que permanece después de todas las transformaciones, es inmutable, y así la materia prima es ingénita e

[a] *Sent.* 1 d.19 q.5 a.3; *De verit.* q.1 a.6.

[26] C.12: ML 32,1250.

incorruptible, porque permanece después de todas las generaciones y corrupciones. Pues bien, la verdad permanece después de todas las mudanzas, porque tras ellas siempre es verdadero decir que una cosa es o que no es. Luego es inmutable.

3. Si la verdad de las proposiciones sufriese algún cambio, ocurriría esto, sobre todo, cuando cambian las cosas. Pero ni en este caso varía. Según San Anselmo, la verdad es una cierta rectitud por la que un ser cumple lo que acerca de él hay en la mente divina, y, por tanto, esta proposición: "Sócrates está sentado", recibe de la mente divina el significar que Sócrates está sentado, y esto mismo significa aunque no lo esté. Luego la verdad de la proposición no se muda por nada.

4. Donde actúa la misma causa, se produce el mismo efecto. Pues bien, la operación que causa la verdad de estas tres proposiciones: "Sócrates está sentado, se sentó y se sentará", es la misma. Luego su verdad es la misma. Pero una de ellas necesariamente es verdadera. Luego la verdad de estas proposiciones permanece inmutable, y lo mismo que la de éstas, la de otras cualesquiera.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Han sido disminuídas las verdades entre los hijos de los hombres."

Respuesta. Hemos dicho que la verdad, propiamente, no está más que en el entendimiento, y que las cosas son verdaderas por la verdad que hay en alguna inteligencia. Por tanto, la mutabilidad de la verdad se ha de buscar por el lado del entendimiento, cuya verdad consiste en su conformidad con las cosas entendidas. Ahora bien, esta conformidad, lo mismo que otra semejanza cualquiera, puede variar de dos maneras, según sea uno u otro de sus extremos lo que varía. Varía la verdad por parte del entendimiento cuando alguien cambia de opinión acerca de cosas que permanecen en el mismo ser, y por parte de las cosas, cuando el en-

ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem: quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum [27], est rectitudo quaedam, inquantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Haec autem propositio, "Socrates sedet", accipit a mente divina ut significet Socratem sedere: quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum "Socrates sedet, sedebit", et "sedit". Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet. Et eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 11,2: "diminutae sunt veritates a filiis hominum".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quae quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quaelibet alia similitudo, ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit: alio mo-

[27] Diálogo *De verit.* c.7: ML 158,475; c.10: ML 158,478.

do si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum.

Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus (q.14 a.15) patet. Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subiectum mutationis: sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formae mutabilis dici possunt. Veritas autem intellectus divini est secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad secundum dicendum quod verum et ens sunt convertibilia. Unde, sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in I "Physic." [28]; ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quae prius erat.

Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus. Quae quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur, haec propositio, "Socrates sedet", eo sedente vera est et veritate rei, inquantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, inquan-

tendimiento conserva el mismo parecer sobre objetos que han variado, y en uno y otro caso ha habido mudanza de lo verdadero a lo falso.

Si, pues, existiese algún entendimiento en el que no pueda haber cambio de parecer, y a cuya perspicacia no pueda escapar cosa alguna, la verdad en él sería inmutable. Pues bien, tal es el entendimiento divino, como se desprende de lo que llevamos dicho, y, por consiguiente, la verdad del entendimiento divino es inmutable. La del nuestro, en cambio, es mudable, y no ciertamente porque la verdad sea sujeto de mudanza, sino porque nuestro entendimiento se muda de la verdad a la falsedad, que sólo de este modo se puede decir que sean mudables las formas. Mas la verdad del entendimiento divino, por la que se llaman verdaderos los seres de la naturaleza, es absolutamente inmutable.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la verdad divina.

2. Lo verdadero se identifica con el ser, por lo cual, así como no se produce ni destruye el ser en cuanto tal, sino este o aquel ser, como dice Aristóteles, así cambia también la verdad, no porque no quede verdad alguna, sino porque no perdura la verdad que antes había.

3. Las proposiciones no sólo tienen verdad, como se dice que la tienen las otras cosas en cuanto cumplen lo que sobre ellas está ordenado en el entendimiento divino, sino que tienen, además, una verdad especial, que consiste en su conformidad con las cosas, y si ésta desaparece, cambia la verdad del entendimiento y, en consecuencia, la de la proposición. Así, esta proposición: "Sócrates está sentado", mientras lo está, es verdadera como entidad, porque es una frase significativa, y como proposición, porque expresa un pensa-

[28] C.8 n.6 (BK 191b17): S.TH., lect.14 n.4-7.

miento verdadero; pero, cuando no está sentado, conserva la primera verdad y cambia la segunda.

4. El sentarse de Sócrates, causa de la verdad de la proposición "Sócrates está sentado", adquiere distintas relaciones mientras está sentado, después que se hubo sentado y antes de sentarse; por lo cual son también distintas las de la verdad de que es causa, y por esto se enuncian con proposiciones de presente, de pasado y de futuro. Por tanto, de que una de las tres proposiciones sea verdadera no se sigue que permanezca invariable la misma verdad.

tum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum quod sessio Socratis, quae est causa veritatis huius propositionis, "Socrates sedet", non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et ante quam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

CUESTION 17

(In quatuor articulos divisa)

De falsitate

De la falsedad

Deinde quaeritur de falsitate (cf. q.14 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum falsitas sit in rebus.

Secundo: utrum sit in sensu.

Tertio: utrum sit in intellectu.

Quarto: de oppositione veri et falsi.

Corresponde ahora tratar de la falsedad, y en esta materia se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si la falsedad está en las cosas.

Segunda: si está en los sentidos.

Tercera: si está en el entendimiento.

Cuarta: de la oposición entre lo verdadero y lo falso.

ARTICULO 1

Utrum falsitas sit in rebus *

Si la falsedad está en las cosas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in rebus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Soliloq." [1]**: "Si verum est id quod est, falsum non esse usquam concludetur, quovis repugnante".**

2. Praeterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in libro "De vera relig." [2]**, "quia non ostendunt aliud quam suam speciem". Ergo falsum in rebus non invenitur.**

3. Praeterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra (q.16 a.1) dictum est. Sed quaelibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quaelibet res vera est, absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

Dificultades. Parece que la falsedad está en las cosas.

1. Dice San Agustín que "si verdadero es lo que es, se deduciría, sin oposición de nadie, que lo falso no se halla en ninguna parte".

2. Falso viene del latín "fallere" que significa engañar. Pero, como dice San Agustín, las cosas no engañan, "porque no aparentan lo que no son". Luego no está en ellas la falsedad.

3. Hemos dicho que la verdad está en las cosas por su relación con el entendimiento divino. Pero cada uno de los seres, por el hecho de existir, imita a Dios, y, por consiguiente, es verdadero sin falsedad. Luego ninguna cosa es falsa.

* *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De verit.* q.1 a.10; *Metaph.* 5 lect.22; 6 lect.4.

[1] L.2 c.8: ML 31,892.
[2] C.36: ML 34,152

Por otra parte, dice San Agustín que "todo cuerpo es verdadero cuerpo y falsa unidad", porque imita la unidad y no es unidad. Pero todas las cosas imitan la bondad divina sin igualarla. Luego en todas ellas hay falsedad.

Respuesta. Puesto que lo verdadero se opone a lo falso, y las formas opuestas tienen el mismo sujeto, la falsedad se ha de buscar donde primeramente se halla la verdad, es decir, en el entendimiento, pues en las cosas no hay verdad ni falsedad, si no es en orden a un entendimiento. Ahora bien, como cada cosa se denomina simplemente tal por lo que le conviene por sí, y, en cambio, por lo que le conviene accidentalmente se dice que lo es hasta cierto punto, puede llamarse falsa en absoluto una cosa, caso de compararla con el entendimiento de que depende; pero en orden a otro entendimiento con el cual se compare de modo accidental, no se puede llamar falsa más que hasta cierto punto.

Pues bien, los seres naturales dependen del entendimiento divino como los artificiales del entendimiento humano. Los productos artificiales se llaman falsos por sí y en absoluto cuando no corresponden a la forma o concepto del arte, y por esto se dice que un artista hace obra falsa cuando no realiza lo que el arte ordena y exige. Pero en las cosas que dependen de Dios, si se las compara con el entendimiento divino, no es posible hallar falsedad, puesto que cuanto en ellas hay proviene de la ordenación del divino entendimiento, con excepción, si acaso, de los agentes voluntarios, en cuyo poder está substraerse a la ordenación del entendimiento divino, en lo que consiste el mal de culpa; por lo cual en la Escritura se llama a los pecados "falsedades y mentiras", según aquello del salmo: "¿Por qué amáis la falsedad y buscáis la mentira?"; así como, por el contrario, se llama "verdad de vida" a las obras

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "De vera relig." [3], **quod "omne corpus est verum corpus et falsa unitas"; quia imitatur unitatem, et non est unitas. Sed quaelibet res imitatur divinam bonitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.**

Respondeo dicendum quod, cum verum et falsum opponantur; opposita autem sunt circa idem; necesse est ut ibi prius quaeratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid.

Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsae simpliciter et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis: unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat: nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpae consistit, secundum quod ipsa peccata "falsitates" et "mendacia" dicuntur in Scripturis, secundum illud Psalmi 4,3: "ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?" Sicut per oppositum operatio virtuosa "veritas vitae"

[3] C.34 : ML 34,150

nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur Io. 3,21: "qui facit veritatem, venit ad lucem".

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsae, non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Uno modo, secundum rationem significati: ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repraesentatur oratione vel intellectu falso. Secundum quem modum quaelibet res potest dici esse falsa, quantum ad id quod ei non inest: sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, ut dicit Philosophus in V "Metaphys." [4]**; et sicut dicit Augustinus, in libro "Soliloq."** [5]**, quod "tragoedus est falsus Hector". Sicut e contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod competit ei.—Alio modo, per modum causae. Et sic dicitur res esse falsa, quae nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quae exterius apparent de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in libro "Soliloq."** [6]**, quod "eas res falsas nominamus, quae verisimilia apprehendimus". Et Philosophus dicit, in V "Metaphys."** [7]**, quod falsa dicuntur "quaecumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt". Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum. Non autem ex hoc quod potest eas confingere: quia sic etiam sapientes et scientes "falsi" dicerentur, ut dicitur in V "Metaphys."** [8]

virtuosas en cuanto sometidas al orden del divino entendimiento, como se dice en el Evangelio: "El que practica la verdad, viene a la luz."

En cambio, en orden a nuestro entendimiento, con el cual se comparan las cosas naturales de modo accidental, pueden llamarse falsas, pero no en absoluto, sino hasta cierto punto, y esto de dos maneras. Una, por motivo de significarlas falsamente, llamando falso en las cosas lo que se representa o significa con conceptos o palabras falsas, y de este modo no hay cosa que no pueda llamarse falsa en cuanto a lo que no tiene; y por esto dijo el Filósofo que el diámetro es un falso mensurable, y San Agustín que el "actor trágico es un falso Héctor"; así como, por el contrario, se llaman verdaderas todas las cosas por lo que les compete.—Otra, por modo de causalidad, y así se llama cosa falsa a la que se presta a que se forme de ella un concepto falso. Y puesto que en nosotros hay una tendencia innata a juzgar de las cosas por sus apariencias exteriores, debido a que nuestro conocimiento tiene origen en los sentidos que directamente y ante todo perciben los accidentes externos, a las cosas que por sus accidentes externos se parecen a otras las llamamos falsas con respecto a ellas, y por esto la hiel es falsa miel, y el estaño, falsa plata. En confirmación de esto, dice San Agustín que "llamamos falsas algunas cosas por la semejanza que tienen con las verdaderas", y asimismo dice el Filósofo que se llama falso todo lo que logra aparecer lo que no es o como no es. Llámase también falso en este sentido al hombre aficionado a opiniones o locuciones falsas, pero no al que puede incurrir en ellas, pues en este caso habría que llamar "falsos" a todos los sabios y eruditos, como advierte el propio Aristóteles.

[4] IV c.29 n.1 (BK 1024b19) : S.TH., lect.22.
[5] L.2 c.10 : ML 32,893.
[6] L.2 c.6 : ML 32,889.
[7] L.4 c.29 n.1 (BK 1024b21).
[8] Ibid. n.5 (BK 1025a2).

Soluciones. 1. Si una cosa se compara con el entendimiento según lo que es, se llama verdadera, y según lo que no es, falsa. Y así el "verdadero actor en la tragedia es un Héctor falso". Ahora bien, por lo mismo que en las cosas que son se halla un cierto no-ser, así también se halla alguna razón de falsedad.

2. Las cosas, en cuanto tales, no engañan, como no sea accidentalmente, ya que dan pie para la falsedad en cuanto ostentan las apariencias de otras cuya naturaleza no poseen.

3. Las cosas no son falsas con respecto al entendimiento divino, lo cual equivaldría a ser totalmente falsas, sino con relación al nuestro, y esto es ser falsas de cierta manera.

4. Respecto al argumento que se opone a las dificultades, hay que advertir que la semejanza o representación defectuosa no reviste carácter de falsedad más que cuando da ocasión para formar un juicio falso. Por tanto, no se llama falsa una cosa por el hecho de que ostente semejanzas, sino porque la semejanza sea tal, que dé ocasión a que formen un juicio falso, no ya algunos, sino los más.

Ad primum ergo dicendum quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera: secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde "verus tragoedus est falsus Hector", ut dicitur in II "Solliloq." [9] **Sicut igitur in his quae sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quae sunt, invenitur quaedam ratio falsitatis.**

Ad secundum dicendum quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsae, quod esset eas esse falsas simpliciter: sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum, quod in oppositum obiicitur, dicendum quod similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa: sed ubicumque est talis similitudo, quae nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULO 2

Utrum in sensu sit falsitas [a]

Si hay falsedad en el sentido

Dificultades. Parece que en los sentidos no hay falsedad.

1. Dice San Agustín: "Si todos los sentidos corporales comunican sus afecciones como las reciben, no sé qué más se les pueda exigir." Parece, pues, que los sentidos no nos engañan, y,

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in sensu non sit falsitas.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De vera relig." [10]**: "Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus, ignoro". Et sic videtur quod ex sensibus**

[a] Infra q.85 a.6; *De verit.* q.1 a.2; *De anima* 3 lect.6; *Metaph.* 4 lect.12.

[9] C.10: ML 32,893.
[10] C.33: ML 34,149.

non fallamur. Et sic falsitas in sensu non est.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in IV "Metaphys." [11]**, quod "falsitas non est propria sensui, sed phantasiae".**

3. Praeterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "Solliloq." [12]**: "Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli".**

Respondeo dicendum quod falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra (q.16 a.2) dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint.

Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo: sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus: ex eo scilicet quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem: sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, de-

por consiguiente, que en ellos no hay falsedad.

2. Dice el Filósofo que "la falsedad no es propia del sentido, sino de la imaginación".

3. La verdad y la falsedad no están en lo que es simple, sino en lo compuesto. Pero el sentido no compone ni divide. Luego no hay falsedad en él.

Por otra parte, dice San Agustín: "Se ve claro que todos nuestros sentidos sufren engaño por el atractivo de las semejanzas."

Respuesta. Para averiguar si hay falsedad en los sentidos, se debe partir del modo como está en ellos la verdad. Según hemos dicho, la verdad del sentido no consiste en que éste conozca la verdad, sino en que tenga una percepción verdadera de lo sensible, y esto sucede cuando percibe las cosas como son. Por tanto, que haya falsedad en el sentido, proviene de que percibe o se figura las cosas de manera distinta a como son.

Pues bien, en tanto puede el sentido conocer las cosas, en cuanto sus imágenes o representaciones están en él. Pero la imagen de una cosa está en el sentido de tres maneras. De una, cuando está primaria y directamente, como está, por ejemplo, en la vista la imagen de los colores y, en general, la de los sensibles propios. De otra, cuando está por sí, pero no primeramente, como están en la vista las imágenes de las figuras, las de lo extenso y las de los otros sensibles comunes. De otra, por fin, cuando ni está primera ni directamente, sino de modo accidental, y así está en la vista la imagen de un hombre, no en cuanto tal hombre, sino en cuanto figura coloreada que resulta ser un hombre. Así, pues, respecto a los sentidos propios no hay falsedad en el sentido, si no es accidentalmente y pocas veces, o sea, cuando, por estar indispuesto el órgano correspondiente,

[11] III c.5 n.7 (BK 1010b2): S.TH., lect.14 n.692.
[12] L.2 c.6: ML 32,890.

no recibe como es debido la forma sensible, cosa que, por lo demás, sucede en todas las potencias pasivas, que, si están mal dispuestas, no reciben como conviene la impresión de los agentes, y por esto se da el caso de que hallen amargo lo dulce los que tienen enfermo el paladar. En cambio, respecto al sensible común y al accidental, cabe falsa apreciación, incluso en el sentido bien dispuesto, porque no se refiere a estas cosas de modo directo, sino de modo accidental y por cuanto se refiere a las otras.

Soluciones. 1. Ser afectado el sentido es lo mismo que sentir. Por tanto, de que el sentido comunique sus afecciones como las recibe, se sigue que no es engañosa nuestra sensación cuando nos damos cuenta de que sentimos algo. Pero, como algunas veces el sentido es afectado de manera distinta a como son las cosas, síguese también que en ocasiones las anuncia de manera distinta de como son, y por esto los sentidos nos engañan acerca de las cosas, pero no acerca del hecho de sentir.

2. Se dice que la falsedad no es propia de los sentidos, porque éstos no se engañan respecto al objeto propio, y por esto otra versión dice, con más claridad, que "el sentido no es falso respecto al sensible propio". En cambio, se atribuye falsedad a la imaginación, porque representa imágenes incluso de cosas ausentes, de donde proviene que, cuando alguien toma tales imágenes como si fuesen las mismas cosas, incurre en falsedad. Por esto dijo el Filósofo que son falsas las sombras, los sueños y las pinturas, porque bajo ellas no están las cosas cuyas apariencias ostentan.

3. La razón alegada es válida para probar que la falsedad no está en el sentido como en sujeto que conoce lo falso y lo verdadero.

ficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito: quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum quod sensum affici, est ipsum eius sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia translatione planius dicitur quod "sensus proprii sensibilis falsus non est". Phantasiae autem attribuitur falsitas: quia repraesentat similitudinem rei etiam absentis; unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus, in V "Metaphys." [13]**, dicit quod umbrae et picturae et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.**

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit quod falsitas non sit in sensu sicut in cognoscente verum et falsum.

[13] IV c.29 n.1 (Bк 1024b23) : S.Th., lect.22 n.1128.

ARTICULO 3

Utrum falsitas sit in intellectu [a]

Si hay falsedad en el entendimiento

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in intellectu.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [14]**: "Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit". Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.**

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III "De anima" [15]**, quod "intellectus semper est rectus". Non ergo in intellectu est falsitas.**

Sed contra est quod dicitur in III "De anima" [16]**, quod "ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est". Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.**

Respondeo dicendum quod, sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde, sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus: sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei. Sicut est dictum (a.2) quod visus non decipitur circa sensibile proprium,

Dificultades. Parece que en el entendimiento no hay falsedad.

1. Dice San Agustín que "todo el que se engaña desconoce aquello en que se engaña". Pero de la falsedad se dice que está en el entendimiento, cuando por él sufrimos engaño. Luego en el entendimiento no hay falsedad.

2. Dice el Filósofo que "el entendimiento es siempre recto". Luego en él no hay falsedad.

Por otra parte, dice el propio Aristóteles que "donde hay composición de conceptos, allí está lo verdadero y lo falso". Pero la composición de conceptos se realiza en el entendimiento. Luego en él está lo falso y lo verdadero.

Respuesta. Así como una cosa tiene el ser por su forma, así también la facultad cognoscitiva tiene el acto de conocer por la imagen del objeto conocido. De aquí, pues, que lo mismo que una cosa natural no puede hallarse en falta respecto al ser que le corresponda por su forma, si bien puede faltarle algún accidente o cosas complementarias de su ser—puede un hombre, por ejemplo, no tener los dos pies, pero no puede faltarle ser hombre—, así tampoco puede fallar la potencia cognoscitiva en el acto de conocer respecto al objeto cuya imagen la informa, aunque pueda fallar respecto a lo que es accidental o derivado de ella; y por esto hemos dicho

[a] Infra q.58 a.5; q.85 a.6; *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De verit.* q.1 a.12; *Cont. Gent.* 1,59; 3,108; *De anima* 3 lect.11; *Periherm.* 1 lect.3; *Metaph.* 6 lect.4; 9 lect.11.

[14] Q.32 : ML 40,22.
[15] C.10 n.4 (Bк 433a26) : S.Th., lect.15 n.826.
[16] C.6 n.1 (Bк 430a27) : S.Th., lect.11 n.747.

que la vista no se engaña respecto a su sensible propio, aunque se engañe respecto a los sensibles derivados de aquél y a los sensibles accidentales.

Pues de la misma manera que el sensible propio informa directamente al sentido, así también informa al entendimiento la imagen de la esencia de los seres. Por tanto, el entendimiento no se engaña acerca de las esencias, o "de lo que la cosa es", como no se engaña el sentido respecto al sensible propio. Pero se puede engañar en el acto de componer y dividir, porque puede atribuir al ser, cuya esencia conoce, algo impropio u opuesto a él, ya que para juzgar de estas cosas se halla el entendimiento en las mismas condiciones que el sentido para juzgar de los sensibles comunes y accidentales. Hay, sin embargo, entre ellos una diferencia, que ya hicimos notar cuando hablábamos de la verdad, esto es, que puede haber falsedad en la inteligencia, no sólo por ser falso su conocimiento, sino también porque la inteligencia conoce la falsedad, como conoce la verdad, y, en cambio, en el sentido no puede estar la falsedad en cuanto conocida, según hemos dicho.

Pero, aunque propiamente la falsedad del entendimiento sólo está en el acto de componer y dividir, de modo accidental puede hallarse también en el acto con que el entendimiento conoce la esencia, o "lo que una cosa es", debido a que vaya mezclado con alguna composición intelectual. Y esto puede suceder de dos maneras: o porque el entendimiento atribuya a un ser la definición de otro, por ejemplo, al hombre la definición del círculo, y la definición de una cosa es falsa cuando se le aplica otra, o porque mezcle en una definición cosas que no se pueden asociar, y en este caso ya no sólo es falsa la definición respecto al objeto, sino que lo es en sí misma. Si, por ejemplo, un entendimiento formulase esta definición: "animal racional cuadrúpedo", el entendimiento que así definiese es falso en virtud de que es falso por formar esta composición:

sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens.

Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa "quod quid est" intellectus non decipitur: sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens. Hac tamen differentia servata, quae supra (q.16 a.2) circa veritatem dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem: in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est (a.2).

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit "quod quid est", potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt: sic enim definitio non est solum falsa respectu alicuius rei, sed est falta in se. Ut si formet talem definitionem, "animal rationale quadrupes", falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, "aliquod animal

rationale est quadrupes". Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando, reducentes illud in "quod quid est", sic de eo iudicamus: sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod "omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur": non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum: circa quae non decipitur, ex eadem causa qua non decipitur circa "quod quid est". Nam principia per se nota sunt illa quae statim, intellectis terminis, cognoscuntur, ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subiecti.

"algún animal racional es cuadrúpedo". Por donde se ve que, en el acto de conocer las esencias simples, el entendimiento no puede ser falso, sino que o es verdadero o no entiende absolutamente nada.

Soluciones. 1. El objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas, y por esto, hablando con propiedad, conocemos una cosa cuando juzgamos de ella reduciéndola a su esencia, como sucede en las demostraciones en las cuales no hay falsedad, y en este sentido se ha de entender el citado texto de San Agustín: "El que se engaña, desconoce aquello en que se engaña", y no en el sentido de que no nos engañemos en ninguna de las operaciones del entendimiento.

2. El entendimiento es siempre recto en orden a los principios, acerca de los cuales nunca se engañó, por lo mismo que no se engaña acerca de las "esencias", pues principios evidentes son los que se entienden con sólo entender sus términos, puesto que el predicado está incluído en la definición del sujeto.

ARTICULO 4

Utrum verum et falsum sint contraria

Si lo verdadero y lo falso son contrarios

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod verum et falsum non sint contraria.

1. Verum enim et falsum opponuntur sicut quod est et quod non est: nam "verum est id quod est", ut dicit Augustinus [17]. Sed quod est et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Praeterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero: quia, sicut dicit

Dificultades. Parece que lo verdadero y lo falso no son contrarios.

1. Porque se oponen como lo que es a lo que no es, ya que, según San Agustín, "verdadero es aquello que es". Pero lo que es y lo que no es no se oponen como contrarios. Luego lo falso y lo verdadero no son contrarios.

2. Nunca uno de los contrarios está en el otro. Sin embargo, lo falso está en lo verdadero, porque, como dice San

[17] *Soliloq.* l.2 c.5: ML 32,889

Agustín, "el actor trágico no sería un falso Héctor si no fuese verdadero trágico". Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

3. En Dios no hay contrariedad alguna, porque, como dice San Agustín, ninguna cosa es contraria a la substancia divina. Pero la falsedad se opone a Dios, pues la Escritura llama "mentira" a los ídolos; y así dice el profeta Jeremías: "Se abrazaron fuertemente a la mentira", y la Glosa explica: "a los ídolos". Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

Por otra parte, dice el Filósofo que la opinión falsa es contraria a la verdadera.

Respuesta. Lo verdadero y lo falso se oponen como contrarios, y no, según algunos han dicho, como se oponen la afirmación y la negación. Para explicarlo, tómese en cuenta que la negación ni pone o aporta nada ni recae sobre un sujeto determinado, por lo cual lo mismo se puede aplicar al ser que al no ser; y así podemos decir: "el que no ve, el que no está sentado". La privación, por su parte, tampoco pone cosa alguna, pero recae en un sujeto determinado, ya que es negación en un sujeto, como dice Aristóteles, y por esto no se llama "ciego" más que al que no es capaz de ver. Por último, lo contrario aporta algo y recae en un sujeto determinado; "negro", por ejemplo, es una especie de color.—Ahora bien, lo falso pone alguna cosa, porque, según el Filósofo, consiste en decir o apreciar que una cosa es lo que no es, o que no es lo que es; pues así como lo verdadero pone una acepción conforme con la realidad, lo falso pone una que no se adapta a ella. Es, pues, indudable que lo verdadero y lo falso son contrarios.

Augustinus in libro "Soliloq."[18]: "Tragoedus non esset falsus Hector, si non esset verus tragoedus". Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Praeterea, in Deo non est contrarietas aliqua: nihil enim divinae substantiae est contrarium, ut dicit Augustinus, XII "De civit. Dei"[19]. Sed Deo opponitur falsitas: nam idolum in scriptura "mendacium" nominatur, Ier.8,5: "apprehenderunt mendacium"; Glossa[20]: "idest idola". Ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in II "Periherm."[21]: ponit enim falsam opinionem verae contrariam.

Respondeo dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt[22]. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente; sicut "non videns", et "non sedens". Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur IV "Metaphys."[23]: "caecum" enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat: "nigrum" enim est aliqua species coloris.— Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit Philosophus IV "Metaphys."[24], ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

[18] L.2 c.10: ML 32,893.
[19] C.2: ML 41,350.
[20] *Glossa interl.* super Ier.8,5; cf. HIERONYMUM: ML 24,737.
[21] C.14 n.10 (BK 23b35).
[22] Cf. ALEX. HALENSEM, *Summa theol.* p.1.ª n.101.
[23] III c.2 n.8 (BK 1004a5): S.TH., lect.3 n.564-66.
[24] III c.7 n.1 (BK 1011b26): S.TH., lect.16 n.720; cf. IV c.29 n.1 (BK 1024b17): S.TH., lect.22 n.1128.

Ad primum ergo dicendum quod id quod est in rebus, est veritas rei: sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet: sicut probat Philosophus, in II "Periherm."[25], quod huic opinioni, "bonum est bonum", contraria est, "bonum non est bonum".

Ad secundum dicendum quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subiicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum communia sunt, et convertuntur cum ente: unde, sicut omnis privatio fundatur in subiecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum quod, quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis: quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium: nam verae opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinae, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur verae opinioni de unitate Dei.

Soluciones. 1. Lo que hay en las cosas es la verdad de las cosas; pero lo que existe en cuanto percibido, es la verdad del entendimiento, en el que primeramente reside la verdad. Por consiguiente, falso es lo que no existe en cuanto percibido. Pues bien, percibir que una cosa existe, y percibir que no existe, se oponen como contrarios, y así lo enseña el Filósofo cuando demuestra que la proposición "el bien es el bien" es contraria a esta otra: "el bien nò es el bien".

2. Lo falso no se funda en lo verdadero, que se le opone, como tampoco se funda un mal en el bien opuesto a él, sino en lo verdadero que le sirve de sujeto. La razón es porque tanto lo verdadero como el bien son transcendentales y se identifican con el ser, y, por tanto, así como toda privación se funda en un sujeto, que es el ser, así también todo mal se funda en un bien, y todo lo falso, en algo verdadero.

3. Como las cosas contrarias, lo mismo que las opuestas de modo privativo, tienen el mismo sujeto, nada hay que se oponga a Dios en sí mismo, ya se considere su bondad o su verdad, porque en el entendimiento divino no cabe falsedad alguna. Sin embargo, algo hay opuesto a Dios en la idea que nos formamos de El, pues a la idea u opinión verdadera acerca de Dios se opone la falsa, y por esto se llama a los ídolos mentiras opuestas a la verdad divina, por cuanto la falsa idea acerca de los ídolos es contraria a la verdadera acerca de la unidad de Dios.

[25] C.14 n.10 (BK 23b35).

CUESTION 18

(In quatuor articulos divisa)

De vita Dei

De la vida de Dios

Puesto que entender es propio de los seres vivientes, tras el estudio de ciencia divina y del entendimiento de Dios, es obligado tratar de su vida, y acerca de ella conviene averiguar cuatro cosas:

Primera: cuáles son los seres que viven.

Segunda: qué es la vida.

Tercera: si la vida compete a Dios.

Cuarta: si todas las cosas son vida en Dios.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius (cf. q.14 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quorum sit vivere.

Secundo: quid sit vita.

Tertio: utrum vita Deo conveniat.

Quarto: utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULO 1

Utrum omnium naturalium rerum sit vivere [a]

Si tener vida corresponde a todos los seres naturales

Dificultades. Parece que vivir pertenece a todos los seres naturales.

1. Dice el Filósofo que el movimiento es "como una especie de vida de todos los seres que existen en la naturaleza". Pero todos los seres naturales participan del movimiento. Luego todos participan de la vida.

2. Atribuímos vida a las plantas porque tienen en sí mismas el principio de su movimiento de desarrollo y declinación. Pero el movimiento local es por naturaleza anterior y más perfecto que el de crecimiento y decrecimiento, como demuestra el Filósofo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere.

1. Dicit enim Philosophus, in VIII "Physic." [1], quod motus est "ut vita quaedam natura existentibus omnibus". Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Praeterea, plantae dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII "Physic." [2] Cum igitur omnia cor-

[a] *Sent.* 3 d.35 q.1 a.1; 4 d.14 q.2 a.3 q.ª2; d.49 q.1 a.2 q.ª3; *De verit.* q.4 a.8; *Cont. Gent.* 1,97; *De div. nom.* c.6 lect.1; *De pot.* q.10 a.1; *De anima* 1 lect.14; 2 lect.1; *In Ioan.* c.17 lect.1.

[1] C.1 n.1 (BK 250b14): S.TH., lect.1 n.2.

[2] C.7 n.2 (BK 260a28): S.TH., lect.14 n.3-6.

pora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Praeterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita: dicuntur enim "aquae vivae". Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Si, pues, todos los cuerpos de la naturaleza tienen algún principio de movimiento local, parece que todos viven.

3. Los más imperfectos entre los cuerpos naturales son los elementos, y, ello no obstante, se les atribuye vida, pues se habla de "aguas vivas". Luego con mucha mayor razón se ha de atribuir vida a los demás cuerpos.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 6 cap. "De div. nom." [3], quod "plantae secundum ultimam resonantiam vitae habent vivere": ex quo potest accipi quod ultimum gradum vitae obtinent plantae. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Por otra parte, dice Dionisio que "las plantas viven con la última resonancia de la vida", de donde se puede deducir que tienen el ínfimo grado de vida. Pero los cuerpos inanimados están por debajo de las plantas. Luego no les pertenece vivir.

Respondeo dicendum quod ex his quae manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit: dicitur enim in libro "De vegetabilibus" [4], quod "vita in animalibus manifesta est". Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere, et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur "moveri", ut dicitur in III "De anima" [5]. Ut sic viventia di-

Respuesta. Examinando los seres que indudablemente viven, podemos averiguar a cuáles pertenece la vida y a cuáles no. Es indudable que los animales viven, pues en el libro "De los vegetales" se dice que "la vida en los animales es manifiesta". Por tanto, los seres vivientes se han de distinguir de los que no lo son por aquello que nos mueve a decir que los animales viven, o sea, por aquello en que primero se manifiesta la vida y lo último en que da muestras de existir. Pues bien, lo primero que nos mueve a decir que un animal vive es que empiece a moverse por sí mismo, y pensamos que sigue viviendo mientras notamos en él este movimiento, y cuando ya no se mueve por sí, sino sólo a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida. Por donde se ve que, hablando con propiedad, son vivientes los seres que se mueven a sí mismos, cualquiera que sea la especie de movimiento, bien se le tome en sentido estricto, o como acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia; bien en sentido amplio, como acto de lo perfecto, sentido en que se llama también movimiento a

[3] § 1: MG 3,856; S.TH., lect.1.

[4] *De plantis* 1 c.1 (BK 815a10).

[5] C.4 n.9 (BK 429b22): S.TH., lect.9 n.720-27; c.7 n.1 (BK 431a6): S.TH., lect.12 n.765-67.—Cf. l.2 c.11 n.2 (BK 423b26): S.TH., lect.23 n.546-48.

los actos de entender y sentir, como dice el Filósofo. De suerte que vivientes llamamos a todos los seres que se actúan a sí mismos respecto a un movimiento u operación cualquiera, y, en cambio, aquellos cuya naturaleza no requiere que se actúen a sí mismos en el ejercicio de algún movimiento u operación, no se puede llamar vivientes más que en sentido metafórico.

Soluciones. 1. El texto del Filósofo se puede entender o bien del movimiento primero, esto es, del movimiento de los cuerpos celestes, o del movimiento en general. En ambas acepciones se puede decir por analogía, aunque no con propiedad, que el movimiento es, en cierto modo, la vida de los cuerpos de la naturaleza. En efecto, el movimiento del cielo es, con relación al universo corpóreo, lo que respecto al animal es el movimiento del corazón, que sirve para conservar la vida; y asimismo todos los movimientos naturales tienen en las cosas cierto parecido con la acción vital, por lo cual, si el universo entero fuese un solo animal cuyos movimientos proviniesen de un impulso intrínseco—y así lo han creído algunos—, se seguiría que el movimiento es la vida de todos los cuerpos de la naturaleza.

2. A los cuerpos, lo mismo pesados que ligeros, no les compete moverse más que cuando no tienen la disposición o estado que requiere su naturaleza; por ejemplo, cuando están fuera de su lugar, pues si ocupan su lugar propio y natural, se están quietos. En cambio, las plantas y los demás seres vivientes se mueven con movimiento vital precisamente cuando están en su estado o disposición natural, y nunca para acercarse o alejarse de ella; más aún, en la misma medida en que se apartan del movimiento vital, se alejan de su natural estado.—Además, los cuerpos, sean pesados o ligeros, son movidos por un agente extrínseco, bien sea el agente productor que les da la forma o el que, simplemente, quita obstáculos o impedimentos, como

cantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam: ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum caelestium; vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem; et non per proprietatem. Nam motus caeli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quaedam similitudo vitalis operationis. Unde, si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae, utpote cum sunt extra locum proprium: cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantae et aliae res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam vel in recedendo ab ea: imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. — Et praeterea, corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens,

ut dicitur in VIII "Physic." [6]**; et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.**

Ad tertium dicendum quod aquae vivae dicuntur, quae habent continuum fluxum: aquae enim stantes, quae non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuae, ut aquae cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitae. Sed tamen non est in eis vera ratio vitae: quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

dice Aristóteles, y por esto no se mueven a sí mismos como los cuerpos vivientes.

3. Se llama aguas vivas a las que fluyen de continuo, y, por el contrario, las que han perdido su continuidad con el manantial, como las de estanques y cisternas se llaman aguas muertas. Pero ésta es una expresión metafórica fundada en que como parece que se mueven a sí mismas, tienen apariencias de vida. Sin embargo, no hay en tales aguas verdadera vida, porque el movimiento que tienen, lo mismo que el de los demás cuerpos pesados o ligeros, no proviene de ellas, sino de la causa que las produjo.

ARTICULO 2

Utrum vita sit quaedam operatio [a]

Si la vida consiste en alguna operación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita sit quaedam operatio.

1. Nihil enim dividitur nisi per ea quae sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in II libro "De anima" [7]**, qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum loco, et intelligere. Ergo vita est operátio quaedam.**

2. Praeterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quaedam operatio.

3. Praeterea, cognoscere Deum est operatio quaedam. Haec autem est vita, ut patet per illud

Dificultades. Parece que la vida es una operación.

1. Nada se divide más que en partes de su mismo género. Pero el vivir se divide en operaciones, como lo hace el Filósofo, que divide el vivir en cuatro grados, a saber, alimentarse, sentir, moverse de lugar y entender. Luego la vida es una operación.

2. Se dice que la vida activa es distinta de la contemplativa, y, sin embargo, los contemplativos no se distinguen de los activos más que en algunas operaciones. Luego la vida es una operación.

3. Conocer a Dios es una determinada operación, y, sin embargo, constituye la vida eterna, como se ve por

[a] Infra q.54 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 ad 1; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª3; *Cont. Gent.* 1,98; *De div. nom.* c.6 lect.1.

[6] C.4 n.7 (Bk 255b35): S.Th., lect.8 n.8.
[7] C.2 n.2 (Bk 413a22): S.Th., lect.3 n.253-55.

lo que se dice en el Evangelio de San Juan: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero." Luego la vida es una operación.

Por otra parte, dice el Filósofo que, "para los vivientes, vivir es ser".

Respuesta. Como se desprende de lo que tenemos dicho, nuestro entendimiento, que propiamente conoce las esencias, toma sus datos de los sentidos, que tienen por objeto propio los accidentes externos; de donde resulta que las apariencias exteriores son el medio por donde llegamos a conocer las esencias de las cosas. Pues bien, como, según hemos dicho, nosotros denominamos las cosas como las conocemos, ocurre que, para designar las esencias, se emplean frecuentemente nombres tomados de las propiedades externas; de donde proviene que estos nombres se emplean unas veces para designar exclusivamente las esencias, que es para lo que fueron impuestos, y otros, con menos rigor, para designar las propiedades de que se tomaron. Un ejemplo de esto es el nombre o término "cuerpo", impuesto para significar cierto género de substancias que se caracterizan por tener tres dimensiones, debido a lo cual se emplea también a veces para designar las tres dimensiones, por lo mismo que cuerpo se toma como una de las especies de la cantidad.

Pues una cosa análoga se ha de decir hablando de la vida. El nombre de "vida" se toma de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se muevan a sí mismas. Pero no fué impuesto para significar esto, sino para significar la substancia a la que por naturaleza conviene moverse espontáneamente o de algún modo impulsarse a la operación, y, por tanto, "vivir" no es otra cosa que existir en determinada naturaleza, y "vida" significa esto mismo en abstracto, como "carrera" es el mismo "correr" enunciado en abstrac-

Io. 17,3: "Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum". Ergo vita est operatio.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in II "De anima"[8]: "vivere viventibus est esse".

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (q.17 a.1.3) patet, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quiddidatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis (q.13 a.1) patet, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita: aliquando autem sumuntur pro proprietatibus a quibus imponuntur, et hoc minus proprie. Sicut patet quod hoc nomen "corpus" impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones: et ideo aliquando ponitur hoc nomen "corpus" ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species Quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vita. Nam "vitae" nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura: et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen "cursus" significat ipsum "currere" in abstracto. Unde "vivum" non est praedicatum

[8] C.4 n.4 (BK 415b13) : S.TH., lect.7 n.319.

accidentale, sed substantiale. — Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit Philosophus, IX "Ethic."[9], quod "vivere principaliter est sentire vel intelligere".

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi accipit "vivere" pro operatione vitae.—Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et huiusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim IX "Ethic."[10], quod "esse est sentire vel intelligere", idest habere naturam ad sentiendum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quaedam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quae sunt augmentum et generatio; quaedam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quaedam vero, cum his, ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et huiusmodi; quaedam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum dicendum quod opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiae naturales; sed etiam quaedam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quaedam operationum genera quasi per modum naturae, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quandam similitudinem, quod illa operatio quae est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis: unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam

to.—Esto no obstante, se emplea también a veces con menos propiedad la palabra "vida" para designar las operaciones de que toma su nombre, y en este sentido dice el Filósofo que "vivir, principalmente, es sentir y entender".

Soluciones. 1. En el pasaje citado llama el Filósofo "vivir" a las operaciones vitales.—O mejor, que los términos sentir, entender, etc., designan unas veces las operaciones vitales, y otras, el ser del que las ejecuta; y así es como el mismo Aristóteles dice que "ser es sentir y entender", o sea, poseer una naturaleza apta para entender y sentir, y de este modo distingue los cuatro grados de vida. En efecto, cuatro son los géneros de vivientes que hay en este mundo, de entre los cuales, unos sólo son aptos para nutrirse y para lo que de ello se deriva: el desarrollo y la reproducción; otros alcanzan, además, a sentir, como los animales inmóviles; por ejemplo, las ostras; otros llegan al movimiento local, como los animales perfectos; por ejemplo, los cuadrúpedos, las aves, etc.; y otros, por fin, alcanzan a entender, como los hombres.

2. Obras de vida se llaman aquellas cuyos principios están en los agentes en forma que sean ellos mismos los que se determinen al ejercicio de tales obras. Pero sucede que para la ejecución de ciertas operaciones no sólo poseen los hombres principios naturales, cuales son las potencias, sino que tienen, además, otros sobreañadidos, como son los hábitos, que inclinan, como si fuesen otra naturaleza, a determinado género de actos, y hacen que tales actos sean agradables. De aquí que, en virtud de cierto parecido, se llame vida de un hombre a las obras que éste prefiere, o a las que se siente inclinado, o a aquellas en que se ocupa y a las que consagra su vida; y por esto se dice de unos que hacen vida depra-

[9] C.9 n.7 (BK 1170a18) : S.TH., lect.11 n.1902.
[10] C.9 n.9 (BK 1170a33) : S.TH., lect.11 n.1908.

vada, y de otros que llevan vida honrosa. Pues de este modo se distingue la vida activa de la contemplativa, y por esto también conocer a Dios es la vida eterna.

3. De donde asimismo se deduce la solución de la tercera dificultad.

vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita aeterna.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULO 3

Utrum Deo conveniat vita [a]

Si la vida compete a Dios

Dificultades. Parece que la vida no compete a Dios.

1. Según hemos dicho, vivir compete a los seres que se mueven a sí mismos. Pero a Dios no le compete moverse. Luego tampoco vivir.

2. Todos los seres que viven han de tener algún principio de vida, y por esto dice el Filósofo que "el alma es causa y principio de la vida del cuerpo viviente". Pero Dios no tiene principio. Luego tampoco le compete tener vida.

3. En los vivientes que conocemos, el principio de la vida es el alma vegetativa, que sólo tienen los seres corpóreos. Luego vivir es cosa que no compete a los incorpóreos.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo."

Respuesta. En Dios hay vida en el sentido más riguroso. Para comprobarlo, adviértase que, si la vida se atribuye a los seres que obran por sí mismos y no movidos por otros, cuanto con mayor perfección convenga esto a un ser, tanto más perfecta será la vida que hay en él. Así, pues, en los seres que mueven y son movidos, se en-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat vita.

1. Vivere enim dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa, ut dictum est (a.1.2). Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Praeterea, in omnibus quae vivunt, est accipere aliquod vivendi principium: unde dicitur in II "De anima" [11], quod "anima est viventis corporis causa et principium". Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Praeterea, principium vitae in rebus viventibus quae apud nos sunt, est anima vegetabilis, quae non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 83,3: "cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum".

Respondeo dicendum quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem

[a] *Contr. Gent.* 1,97.98; 4,11; *Metaph.* 12 lect.8; *In Ioan.* 14 lect.2.

[11] C.4 n.3 (BK 415b8): S.TH., lect.7 n.319.

inveniuntur. Nam primo, finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis.

Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus: sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum.

Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis huiusmodi animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod qui-

cuentran tres elementos por este orden. Ante todo, el fin, que es el que mueve al agente, y el agente principal, que es el que obra por su forma, si bien en ocasiones lo hace por medio de algún instrumento, que, sin embargo, no obra en virtud de su forma propia, sino a impulso del agente principal, de suerte que al instrumento sólo corresponde la ejecución del acto.

Ahora bien, hay seres que se mueven a sí mismos, pero no en orden a una forma ni a un fin, que esto se lo da y señala la naturaleza, sino sólo en cuanto a la ejecución del movimiento, y tales son las plantas, que, en virtud de una forma infundida por la naturaleza, se mueven a sí mismas, desarrollándose y marchitándose.

Otros hay que se mueven no sólo en orden a la ejecución del movimiento, sino, además, para adquirir la forma que le da origen. Y de esta clase son los animales, que tienen como principio de su movimiento una forma, no aneja a la naturaleza, sino adquirida por sus sentidos; por lo cual, cuanto más perfectos sean éstos, con tanta mayor soltura se mueven. Por esto vemos que los que no poseen más que el sentido del tacto, como las ostras, sólo ejecutan movimientos de dilatación y contracción, muy poco superiores a los de las plantas, y, en cambio, los que tienen facultades sensitivas capaces de conocer, no sólo lo que está en contacto con ellos, sino también lo distante, recorren el espacio con movimiento progresivo.

Pero, si bien esta clase de animales se procuran con sus sentidos las formas que les sirven de principio para sus operaciones, no son ellos, sin embargo, los que se determinan a sí propios el fin de sus actos o movimientos, sino que esto lo llevan anejo a su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma que perciben sus sentidos. Luego por encima de estos animales están los seres que se mueven también en orden a un fin que ellos mismos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por

medio de la razón y del entendimiento, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce, y subordinar esto a aquello. Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de entendimiento, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos, en prueba de lo cual vemos cómo en el mismo hombre es la facultad intelectual la que mueve las potencias sensitivas, y éstas las que mandan la actividad de los órganos ejecutores del movimiento. Cosa que, por lo demás, ocurre también en las artes, pues se observa, por ejemplo, que el arte a que corresponde el empleo de una nave, que es el arte de navegar, da reglas al constructor, y éste al que se limita a ejecutar el proyecto.

Pero, aunque nuestro entendimiento tenga la iniciativa en orden a conseguir algunas cosas, otras hay, sin embargo, que de antemano le impone la naturaleza, como son los primeros principios, acerca de los cuales no puede cambiar de parecer, y el último fin, que no puede por menos de querer; y, por consiguiente, si en orden a algunas cosas se mueve a sí mismo, respecto de otras es necesario que sea movido. Luego el ser cuya naturaleza es su propio entender, y que no recibe de nadie lo que la naturaleza tiene, éste alcanza el grado supremo de la vida. Pues este ser es Dios, y, por tanto, la vida alcanza en Dios el grado máximo. Por esto el Filósofo, de la prueba de que Dios es un ser inteligente, deduce que tiene vida sempiterna y perfectísima, fundado en que su entendimiento es perfectísimo y está siempre en acto.

Soluciones. 1. Como dice Aristóteles, hay dos clases de acciones: unas que pasan a materia exterior, como las de cortar o calentar, y otras que permanecen en el agente, como las de entender, querer y sentir. La diferencia entre unas y otras consiste en que

dem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum: haec enim perfectius movent seipsa. Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum. Sicut etiam in artibus, videmus quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit ei quae inducit formam navis: et haec praecipit illi quae habet executionem tantum, in disponendo materiam.

Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura: sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus, in XII "Metaphys." [12], ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam: quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in IX "Metaphys." [13], duplex est actio: una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio non

[12] XI c.7 n.7 (BK 1072b27): S.TH., lect.8 n.2544.
[13] VIII c.8 n.9 (BK 1050a22): S.TH., lect.8 n.1862.

est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III "De anima" [14]. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit [15] quod Deus movet seipsum: non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere. Et propter hoc, sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quae indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc, in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

las primeras no son perfecciones del que las ejecuta, sino de lo que las recibe, y las segundas son perfecciones del agente; por lo cual, en virtud de la semejanza que hay entre el movimiento como acto del móvil y el segundo grupo de acciones como actos del operante, se llama a éstas movimientos del agente, no obstante que el movimiento sea acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia, y estas acciones sean acto de lo perfecto, o sea, de lo que está en acto, como dice el Filósofo. Por consiguiente, del ser que se entiende a sí mismo se dice que se mueve, a la manera como entender es movimiento, y de este modo, y no en cuanto el movimiento es acto de lo imperfecto, admitió Platón que se mueve Dios.

2. Lo mismo que Dios es su ser y su entender, es también su vivir; y por esto de tal manera vive que no necesita principio de vida.

3. La vida de los seres inferiores está infundida en una naturaleza corruptible que, para conservar la especie, necesita de la generación y del alimento para conservar al individuo; por lo cual no hay vida en ellos sin alma vegetativa. Pero nada de esto tiene lugar en los seres incorruptibles.

ARTICULO 4

Utrum omnia sint vita in Deo *

Si todas las cosas son vida en Dios

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo.

1. Dicitur enim Act. 17,28: "in ipso vivimus, movemur et sumus". Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

Dificultades. Parece que no todas las cosas son vida en Dios.

1. Dice el Apóstol: "En El vivimos, nos movemos y existimos". Pero como no todas las cosas son en Dios movimiento, tampoco son vida en El.

* *De virt.* q.4 a.8; *Cont. Gent.* 4,13; *In Ioan.* 1 lect.2.

[14] C.7 n.1 (BK 431a6): S.TH., lect.12 n.765.
[15] *Phaedri* c.24; cf. q.9 a.1 ad 1.

2. Todas las cosas están en Dios como en su primer modelo, o ejemplar. Si, pues, todas son imagen, o copia, deben adaptarse al modelo. Pero, como no todas viven en la realidad, parece que tampoco viven todas en Dios.

3. Dice San Agustín que una substancia viviente es mejor que cualquier otra no viviente. Si, pues, las que no viven fuesen vida en Dios, tendrían en Dios un ser más verdadero que en sí mismas, cosa que parece falsa, pues en sí mismas están en acto, y en Dios están en potencia.

4. Lo mismo que Dios conoce los bienes y lo que en cualquier tiempo ha de suceder, conoce también los males y lo que puede hacer y jamás hará. Si, pues, todas las cosas son vida en Dios en cuanto las conoce, también lo será el mal y lo que no ha de existir, en cuanto conocido por Dios, lo cual es inadmisible.

Por otra parte, se dice en el Evangelio de San Juan: "Lo que ha sido hecho, era vida en El", y como todos los seres, excepto Dios, han sido hechos, se sigue que todos son vida en Dios.

Respuesta. Hemos dicho que el vivir de Dios es su mismo entender. Pero como en Dios se identifican el entendimiento, el acto de entender y el objeto entendido, síguese que cuanto hay en Dios a título de entendido, es su vida y su mismo vivir. Por consiguiente, como todo lo que Dios hace está en El como entendido, todo es en El vida divina.

Soluciones. 1. Estar las criaturas en Dios se entiende de dos maneras. Una, en cuanto el poder divino las contiene y conserva, al modo como se dice que en nosotros está lo que podemos hacer, y de este modo están las criaturas en Dios incluso tal como son en sí mismas, y en este sentido se entienden las palabras del Apóstol: "En

2. Praeterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit in libro "De vera relig." [16]**, substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quae in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum, cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.**

4. Praeterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quae fiunt secundum aliquod tempus; ita mala, et ea quae Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quae nunquam fiunt, sunt vita in Deo inquantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,3-4: "quod factum est, in ipso vita erat". Sed omnia praeter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum quod creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, inquantum continentur et conservantur virtute divina: sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. Et sic creaturae dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum

[16] C.29: ML 34,145.

Apostoli dicentis, "in ipso vivimus, movemur et sumus": quia et nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res, hoc modo loquendi, in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet quandoque forma in exemplari et in exemplato: sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

Ad tertium dicendum quod, si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit [17] **quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis: quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina: quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina.**

El vivimos, nos movemos y existimos", ya que nuestro ser, nuestro vivir y nuestro movimiento tienen por causa a Dios. De otra manera se dice que las criaturas están en Dios como en quien las conoce, y de este modo están en Dios por sus razones o ideas propias, que en Dios no son cosa distinta de su esencia; y por ello, en cuanto las cosas están de este modo en Dios son esencia divina. Pues bien, como la esencia divina es vida, pero no movimiento, síguese que, según este modo de hablar, las cosas no son movimiento en Dios, sino vida.

2. La conformidad de la imagen con el original es precisa en cuanto a la forma, pero no en cuanto al modo de ser, puesto que en ocasiones la forma tiene distinto modo de ser en el original y en la copia, como sucede a la forma de un edificio, que en la mente del arquitecto tiene un ser inmaterial e inteligible, y en la realidad lo tiene material y sensible. De aquí que las razones o ideas de los seres que en sí mismos no tienen vida, sean vida en la mente de Dios, porque allí tienen ser divino.

3. Si en la esencia de las cosas naturales no entrase la materia, sino sólo la forma, tendrían por sus ideas en la mente divina un modo de ser en todos los aspectos más verdadero que el que tienen en sí mismas, y por esto dijo Platón que el verdadero hombre es el hombre separado y que el material sólo es hombre por participación. Pero, como la materia pertenece a la esencia de los seres naturales, se ha de decir que, en cuanto al ser, más perfecto es el que tienen los seres naturales en la mente de Dios que el que en sí mismos tienen, porque en la mente divina tienen un ser increado, y el que en sí mismos tienen es creado. Pero en cuanto a ser esto o lo otro, v. gr. hombre o caballo, es más verdadero el ser de su naturaleza que el de la mente divina, porque para la verdad del hombre se requiere la materia, que no tiene en la mente

[17] Vide *Phaedonis* c.49; *Timaei* 2 c.5; ARISTOTELEM, *Metaph.* 1 c.6 n.2 (BK 987b7); AUGUST., ep.3 *Ad Nebrid.*: ML 33,64; ep.118 *Ad Diosc.* c.3: ML 33,441.

de Dios, lo mismo, por ejemplo, que una casa, que en la mente del artífice tiene un ser más noble que en la materia, y, sin embargo, con más verdad se llama casa a la material que a la que está en la mente del arquitecto, pues aquélla existe de hecho y ésta sólo en potencia.

4. Si bien los males entran en el ámbito del conocimiento de Dios en cuanto comprendidos en la ciencia, no por eso están en él porque Dios los produzca o conserve, ni tampoco porque tenga idea de ellos, ya que los conoce por las ideas de los bienes; por lo cual no se puede decir que los males sean vida en Dios. Respecto de las cosas que nunca han de existir, se puede decir que son vida en Dios, si por vivir se entiende solamente conocer, pues Dios las conoce; pero no en cuanto vivir incluye principio de operación.

Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia: sed tamen verius dicitur domus quae est in materia, quam quae est in mente, quia haec est domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum quod, licet mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo: cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici quod mala sint vita in Deo. Ea vero quae secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo: non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

INTRODUCCION A LA CUESTION 19

DE LA VOLUNTAD DE DIOS

A la consideración de la ciencia de Dios sigue lógicamente la de su divina voluntad, como después del acto de entender viene inmediatamente el movimiento o afecto de la voluntad hacia el objeto conocido.

Acerca de la voluntad divina, Santo Tomás estudia los tres siguientes puntos: 1.º, la voluntad divina en sí misma (q.19); 2.º, el afecto primero y fundamental de la voluntad divina, que es el amor (q.20); 3.º, las virtudes de la voluntad divina: justicia y misericordia (q.21).

I. Orden y conexión de los artículos de la cuestión 19

Primero estudia el Angélico Doctor la voluntad de Dios propiamente dicha, y que se llama voluntad *de beneplácito* (a.1-10), y luego, la voluntad *de signo*, que lo es en un sentido impropio y metafórico (a.11-12).

Acerca de la voluntad de beneplácito plantea tres cuestiones: su existencia, su naturaleza y sus propiedades.

La existencia se demuestra en el artículo 1.º; la naturaleza es determinada en el artículo 2.º, donde se fijan los objetos primario y secundario de la voluntad divina; las propiedades son enumeradas y explicadas en los artículos restantes, desde el 3 al 10.

Las propiedades diversas que posee la voluntad divina le competen, bien en orden al objeto secundario (cosas creadas), bien por relación al entendimiento divino.

Las cosas creadas pueden ser buenas o malas, pero estas últimas no pueden ser término u objeto de la voluntad divina sino por razón de las primeras. Por eso Santo Tomás analiza primero las propiedades de la voluntad divina en orden al bien creado: si lo quiere necesariamente (a.3); si es causa de ello (a.4) o más bien es causada y movida por los bienes creados (a.5); si siempre se cumple (a.6); si es inmutable (a.7), y si impone necesidad a las cosas queridas (a.8); y luego examina su condición en relación con el mal (a.9).

Pasa después a estudiar la propiedad que le compete por orden al entendimiento, que es la libertad (a.10), pues es cosa sabida que la libre elección de la voluntad tiene su raíz y fundamento en el juicio práctico indiferente de la inteligencia.

Dios puede querer, y quiere de hecho, un bien creado más que otro, pero de ninguna manera puede querer un bien creado, ni el conjunto de todos ellos, más que su propia bondad, pues el amor de ésta es la razón de amar aquéllos. Por eso puede querer indirectamente el mal físico y el mal de pena o castigo, que suponen la preferencia de un bien creado sobre otro o del bien divino sobre el creado; pero de ninguna manera puede querer, ni indirectamente, el pecado, porque esto supondría preferir un bien creado a su bondad infinita.

Dios, queriendo el bien del universo, que consiste en su orden y armonía, quiere también, indirectamente, la corrupción de las cosas, que es un *mal físico*, y queriendo su justicia, quiere, consiguientemente, el castigo del pecado *(mal de pena)*. Pero el pecado o mal moral es una acción *(bien físico)* que carece de su debido orden a Dios *(mal moral)*. Querer indirectamente el pecado es preferir el bien físico de la acción humana al debido orden que ésta debe decir a Dios *(bien moral)*. Y esto es imposible en Dios, porque Dios no puede querer ningún bien creado sino en orden a sí mismo, pues ya vimos que quiere su propia bondad como fin, y los bienes creados, como medios; por tanto, en orden al fin.

Dios, en orden al pecado, no hace otra cosa más que *permitirlo;* pero la permisión del pecado no es un mal, sino un bien (a.9 ad 3).

9.º *De cómo en Dios hay libre albedrío* (a.10).—De lo dicho se infiere que Dios es absolutamente impecable. Esta absoluta impecabilidad pudiera acaso sugerir la idea de que la voluntad divina no es libre, pues es corriente concebir el libre albedrío como una facultad de obrar el bien y el mal. Para salir al paso de esta dificultad, pregunta Santo Tomás a continuación si en Dios hay libre albedrío.

La voluntad no es libre con respecto a aquellos objetos que quiere necesariamente y por natural instinto, como son la felicidad y cuanto con ella dice necesaria relación, como el ser, vivir, conocer, etc. Pero es siempre libre con respecto a aquellos otros objetos que no dicen necesaria relación con la felicidad y cuya volición no se sigue necesariamente de la volición del fin. Aun supuesta la volición del fin, la voluntad permanece en suspenso, indiferente, libre, para querer o no querer tales medios.

Ya vimos, al principio de la cuestión, que Dios ama necesariamente su propia bondad, como fin, y que ama los bienes creados, como medios, pero medios que no tienen conexión necesaria con el fin, toda vez que nada añaden de perfección a la bondad infinita de Dios. Dios es igualmente perfecto y feliz con los bienes creados como sin ellos. Luego la voluntad divina, amando los bienes creados, goza de absoluta libertad. Hay, pues, en Dios libre albedrío (a.10).

Al atribuir a Dios el libre albedrío, es necesario que lo despojemos de las muchas imperfecciones que lleva anejas en las criaturas. La facultad de poder pecar y obrar el mal es un defecto del libre albedrío creado, pero no algo que pertenezca a su constitución esencial. Aun cuando no haya en la voluntad facultad para poder pecar, puede haberla para querer este o el otro bien (ad 2). Tampoco podemos concebir el albedrío divino como una facultad en potencia para tener o dejar de tener el acto por el cual se determine. La voluntad divina es siempre *actual;* más aún, es su mismo acto. La libertad de este acto consiste en el *dominio absoluto* que ejerce sobre el bien finito y creado.

10. *En los dos últimos artículos de esta cuestión estudia Santo Tom*

más la voluntad de signo (a.11-12).—Nosotros manifestamos al exterior los efectos de nuestra voluntad de múltiples maneras, ora obrando, ora mandando o prohibiendo, ora aconsejando, etc.

Estas señales externas de la determinación de la voluntad, trasladadas a Dios, se llaman voluntad de signo. Estos signos son cinco: *operación, permisión, precepto, prohibición* y *consejo*.

CUESTION 19

(In duodecim articulos divisa)

De voluntate Dei

De la voluntad de Dios

Post considerationem eorum quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam[1]: ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda, de his quae ad voluntatem absolute pertinent (q.20); tertia, de his quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent (q.22).

Circa ipsam autem voluntatem quaeruntur duodecim.

Primo: utrum in Deo sit voluntas.

Secundo: utrum Deus velit alia a se.

Tertio: utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

Quarto: utrum voluntas Dei sit causa rerum.

Quinto: utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.

Sexto: utrum voluntas divina semper impleatur.

Septimo: utrum voluntas Dei sit mutabilis.

Octavo: utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

Nono: utrum in Deo sit voluntas malorum.

Decimo: utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Undecimo: utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Duodecimo: utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

[1] Cf. q.14 introd.

Terminado el estudio de lo referente a la ciencia de Dios, procede considerar lo que se refiere a la voluntad divina, de modo que se trate: primero, de la voluntad de Dios en sí misma; después, de lo que con ella se relaciona de un modo absoluto, y en tercer lugar, de lo que pertenece al entendimiento en orden a la voluntad.

Acerca de la voluntad en sí misma conviene esclarecer doce puntos.

Primero: si hay voluntad en Dios.

Segundo: si Dios quiere las cosas distintas de El.

Tercero: si todo lo que Dios quiere lo quiere necesariamente.

Cuarto: si la voluntad de Dios es causa de las cosas.

Quinto: si se ha de asignar causa a la voluntad divina.

Sexto: si se cumple siempre la voluntad de Dios.

Séptimo: si la voluntad de Dios es inmutable.

Octavo: si la voluntad divina impone necesidad a las cosas que quiere.

Noveno: si hay en Dios voluntad del mal.

Décimo: si Dios tiene libre albedrío.

Undécimo: si se ha de poner en Dios voluntad de signo.

Duodécimo: si es correcto admitir cinco signos de la voluntad de Dios.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sit voluntas [a]

Si hay voluntad en Dios

Dificultades. Parece que en Dios no hay voluntad.

1. El objeto de la voluntad es el fin y el bien. Pero nada puede ser fin de Dios. Luego Dios no tiene voluntad.

2. La voluntad es un determinado apetito. Pero el apetito, por ser tendencia a lo que no se tiene, envuelve una imperfección, que no puede haber en Dios. Luego en Dios no hay voluntad.

3. Según el Filósofo, la voluntad es un motor movido. Pero, como él mismo demuestra, Dios es el primer motor inmóvil. Luego en Dios no hay voluntad.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Para que conozcáis cuál sea la voluntad de Dios."

Respuesta. En Dios hay voluntad por lo mismo que hay entendimiento, pues la voluntad es consecuencia del entendimiento. La razón es porque así como los seres naturales existen en acto por su forma, así también por la forma inteligible está en acto el entendimiento que entiende. Pero obsérvese que cada ser se comporta en orden a su forma natural de modo que, cuando no la posee, tiende a ella, y cuando la tiene, en ella se aquieta; y lo mismo le sucede respecto de cualquier otra perfección que constituya un bien de su naturaleza, y esta tendencia al bien en los seres que carecen de conocimiento se llama apetito natural. Luego lo mismo se ha de com-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit voluntas.

1. Obiectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Praeterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitae, imperfectionem designat, quae Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Praeterea, secundum Philosophum, in III "De anima" [1], **voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur VIII "Physic."** [2] **Ergo in Deo non est voluntas.**

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom. 12,2: "ut probetis quae sit voluntas Dei".

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut in eo est intellectus: voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem,

[a] Infra q.54 a.2; *Sent.* I d.45 a.1; *De verit.* q.23 a.1; *Cont. Gent.* I,72.73; 4,19; *Compend. Theol.* c.32.

[1] C.10 n.7 (BK 433b16): S.TH., lect.15 n.831.
[2] C.4-6 (BK 254b7): S.TH., lect.7-13.

similem habitudinem habet: ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

Ad primum ergo dicendum quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quae ab eo fiunt. Et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra (q.6 a.3) ostensum est: finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem: quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quae semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est (in resp. ad 1).

Ad tertium dicendum quod voluntas cuius obiectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo. Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia. Unde, cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit [3] **quod primum movens movet seipsum.**

portar la naturaleza intelectual en orden al bien conocido por la forma inteligible, o sea, que cuando lo tenga, repose en él, y cuando no lo tenga, lo busque; y ambas funciones pertenecen a la voluntad, y de aquí que en todo el que tiene entendimiento hay voluntad, como en todo el que tiene sentidos hay apetito animal. Por tanto, puesto que en Dios hay entendimiento, hay voluntad, y, por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer.

Soluciones. 1. Nada distinto de Dios puede ser fin suyo, pero, en cambio, El es fin de todo lo creado, y lo es por esencia, puesto que por esencia es bueno, según hemos dicho, y el fin tiene razón de bien.

2. En nosotros, la voluntad pertenece a la parte apetitiva. Pero, si bien tiene nombre de apetito, no se limita a apetecer lo que no tiene, sino que también ama lo que tiene, y en ello se complace. Pues en cuanto a esto ponemos voluntad en Dios, que posee siempre el bien que constituye su objeto, bien que, esencialmente, no es cosa distinta de El mismo, según tenemos dicho.

3. La voluntad cuyo objeto principal sea un bien que está fuera de ella, necesita que otro la mueva. Pero el objeto de la voluntad divina es su propia bondad, idéntica a su esencia, y, por tanto, como la voluntad de Dios es su esencia, síguese que, llamando movimiento a los actos de entender y querer, no es movido por algo distinto de El, sino exclusivamente por sí mismo; y en este sentido dijo Platón que el primer motor se mueve a sí mismo.

[3] *Phaedri* c.24

ARTICULO 2

Utrum Deus velit alia a se [a]

Si Dios quiere las cosas distintas de El

Dificultades. Parece que Dios no quiere las cosas distintas de El.

1. El querer divino es su mismo ser. Pero Dios no es cosa distinta de sí mismo. Luego no quiere lo que es distinto de El.

2. Lo mismo mueve el objeto querido a la voluntad que lo apetecible al apetito, como dice el Filósofo. Si, pues, Dios quisiera algo distinto de sí, su voluntad se movería por algo que no es El, y esto es imposible.

3. Cuando la voluntad se satisface con el objeto que quiere, nada busca fuera de él. Pero a Dios le basta con su bondad y en ella sacia su voluntad. Luego no quiere cosa alguna distinta de sí.

4. Tanto se multiplica el acto de la voluntad, cuantas son las cosas que quiere. Si, pues, Dios quiere a los seres distintos de El, síguese que el acto de su voluntad es múltiple, y, por consiguiente, también lo es su ser, que se identifica con su querer. Pero esto es imposible. Luego Dios no quiere las cosas distintas de El.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación."

Respuesta. Dios se quiere a sí mismo, y también lo que es distinto de El, como se puede ver utilizando la comparación que acabamos de emplear. Los seres de la naturaleza no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para difundir el bien propio en otros, se-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non velit alia a se.

1. Velle enim divinum est eius esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Praeterea, volitum movet voluntatem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in III "De anima" [4]**. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur eius voluntas ab aliquo alio: quod est impossibile.**

3. Praeterea, cuicumque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quaerit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Praeterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis eius sit multiplex: et per consequens eius esse, quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I Thess. 4,3: "haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra".

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius (a.1) introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat,

[a] *Sent.* 1 d.45 a.2; *De verit.* q.23 a.4; *Cont. Gent.* 1,55-57.

[4] C.10 n.7 (BK 433b17): S.TH., lect.15 n.820-25.

secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est: Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum quod, licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus (q.13 a.4) patet. In hoc enim quod dico "Deum esse", non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico "Deum velle". Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad secundum dicendum quod in his quae volumus propter finem, tota ratio movendi est finis: et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem: et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas, ut dictum est (in c), non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligen-

gún puedan; y por esto vemos que todo agente que es perfecto y está en acto, produce algo semejante a él. Luego en el concepto de voluntad va incluído que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee, y de manera especial pertenece esto a la voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección. Si, pues, los seres de la naturaleza, por ser perfectos, comunican su bien a otros, con mucha mayor razón pertenece a la voluntad divina comunicar por semejanza su bien a los demás en cuanto sea posible. Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo y a las demás cosas, pero a sí mismo como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digno de la bondad divina que sea participada por los otros seres.

Soluciones. 1. Si bien en la realidad el querer divino se identifica con su ser, mentalmente difieren uno de otro, según hemos dicho, por la diversa manera que tenemos de concebirlos y expresarlos, por lo cual la proposición "Dios es" no enuncia relación de Dios con cosa alguna, que, en cambio, enuncia esta otra: "Dios quiere". Por tanto, aunque Dios no sea distinto de sí, quiere, sin embargo, cosas diferentes de El.

2. Lo único que nos mueve a querer las cosas que sirven de medios es el fin, y éste es el que mueve la voluntad. Se observa esto particularmente cuando se trata de cosas que exclusivamente se quieren por un fin. El que, por ejemplo, quiere tomar una pócima amarga, no busca con ello más que la salud, y sólo la salud mueve su voluntad, aunque no suceda lo mismo al que toma una tisana dulce, que puede querer tomarla no sólo por la salud, sino también porque le gusta. Por tanto, como Dios, según hemos icho, no quiere las cosas distintas de El más que por un fin, que es su bondad, no se sigue que cosa alguna mueva a la voluntad divina más que su bondad, y de este modo, lo mismo que Dios, conociendo su esencia, entiende

lo que es distinto de sí, queriendo su bondad, quiere lo que es distinto de El.

3. De que la bondad de Dios satisfaga a su voluntad no se sigue que Dios no quiera otras cosas, sino que no las quiere más que en orden a su bondad, lo mismo que sucede con el entendimiento de Dios, que, no obstante ser perfecto, porque conoce la esencia divina, conoce, sin embargo, en ella las otras cosas.

4. Lo mismo que el divino entender es uno porque ve muchas cosas en un solo objeto, así también el querer divino es uno y simple porque quiere muchas cosas por una sola, que es su bondad.

do essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit: sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum quod, sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

ARTICULO 3

Utrum quidquid Deus vult ex necessitate velit [a]

Si todo lo que Dios quiere lo quiere necesariamente

Dificultades. Parece que cuanto Dios quiere, lo quiere necesariamente.

1. Lo eterno es necesario. Pero cuanto Dios quiere, lo quiere desde la eternidad, ya que de otro modo cambiaría su voluntad. Luego lo quiere necesariamente.

2. Dios quiere las cosas distintas de El en cuanto quiere su bondad. Pero, como su bondad la quiere necesariamente, lo mismo ha de querer las cosas distintas de El.

3. Lo que en Dios es natural es necesario, puesto que Dios es el ser necesario por sí y principio de toda necesidad, según hemos dicho. Pero en Dios es natural querer todo lo que quiere, porque nada puede haber en El que no sea natural, como dice Aristóteles. Luego todo lo que quiere lo quiere necesariamente.

4. No ser necesario y poder no ser son equivalentes. Si, pues, Dios no

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

1. Omne enim aeternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab aeterno vult: alias, voluntas eius esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Praeterea, Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Praeterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium: quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra (q.2 a.3) ostensum est. Sed naturale est ei velle quidquid vult: quia in Deo nihil potest esse praeter naturam, ut dicitur in V "Metaphys."[5] Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Praeterea, non necesse esse, et possibile non esse, aequipol-

[a] *De verit.* q.23 a.4; *Cont. Gent.* 1,80-83; 3,97; *De pot.* q.1 a.5; q.10 a.2 ad 6.

[5] IV c.5 n.6 (Bk 1015b15): S.Th., lect.6 n.841.

lent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quae vult, possibile est eum non velle illud; et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet. Et sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Praeterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator, in II "Physic."[6] Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum. Et sic habet aliquam causam priorem.

6. Praeterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est eius essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Eph. 1,11: "Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae". Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter: scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum: utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet.

quiere necesariamente alguna de las cosas que quiere, es posible que no la quiera, y es asimismo posible que quiera otra que no quiere. Pero en este caso la voluntad de Dios sería contingente respecto a una u otra, y, por tanto, imperfecta, pues todo lo contingente es imperfecto y mudable.

5. Del que está indeferente respecto a dos objetos, no se sigue acción alguna si otro no lo determina a uno de ellos, como dice el Comentador. Si, pues, la voluntad de Dios se halla en este caso respecto a algunas cosas, síguese que algo distinto de Dios la determina a producir determinados efectos, y, por tanto, que tiene una causa anterior a Dios.

6. Todo lo que Dios sabe lo sabe necesariamente. Pero tan esencia divina es la voluntad de Dios como su ciencia. Luego todo lo que quiere lo quiere necesariamente.

Por otra parte, dice el Apóstol que "Dios hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad". Pues bien, lo que nosotros hacemos por consejo de la voluntad no lo queremos necesariamente. Luego no todo lo que Dios quiere lo quiere por necesidad.

Respuesta. De dos maneras se puede llamar necesaria alguna cosa: con necesidad absoluta o con necesidad hipotética o por suposición. La necesidad absoluta de algo se deduce de la relación que hay entre sus términos, bien porque el predicado entra en la definición del sujeto—y por esto es necesario que el hombre sea animal—o porque el sujeto forma parte del concepto del predicado, y así es necesario que un número cualquiera sea par o impar. Pero el hecho de que Sócrates esté sentado, no tiene esta clase de necesidad y, por tanto, no es absolutamente necesario, si bien puede llamarse necesario hipotético o por suposición, pues suponiendo que se sienta, es necesario que esté sentado mientras lo está.

[6] Comm. 48.

Pues con respecto al querer divino hay que tomar en cuenta que es absolutamente necesario que Dios quiera alguna cosa, y, sin embargo, no es esto verdad respecto de todo lo que quiere. La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad y lo mismo que otra potencia cualquiera dice relación necesaria a su objeto propio y principal, como la vista al color, ya que en su naturaleza está el tender hacia él. En cambio, las cosas distintas de Dios las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como a un fin. Ahora bien, lo que tiene calidad de medio, no se quiere necesariamente por el hecho de querer el fin, a menos que sea tal, que sin ello no se pueda conseguir el fin; y así queremos necesariamente el alimento, para conservar la vida, y la nave, para cruzar el mar; y, en cambio, no queremos necesariamente aquello sin lo cual se puede realizar el fin, por ejemplo, un caballo para ir de paseo, porque podemos pasear sin él. Por consiguiente, como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de El. Sin embargo, lo es por hipótesis o suposición, pues supuesto que las quiere, no puede no quererlas, porque su voluntad no puede cambiar.

Soluciones. 1. Del hecho de que Dios quiera una cosa desde la eternidad, no se sigue que la quiera con necesidad absoluta; basta la hipotética.

2. Aunque Dios quiere necesariamente su bondad, no por esto quiere necesariamente lo que quiere en orden a ella, pues la bondad divina puede existir sin las otras cosas.

3. No es natural en Dios querer cosa alguna de las que no quiere por necesidad, pero tampoco es innatural ni contranatural, sino voluntario.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute: non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem; quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest: sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum: quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat: sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione: supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab aeterno vult aliquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex supposi fone.

Ad secundum dicendum quod, licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quae vult propter bonitatem suam: quia bonitas eius potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult. Neque tamen innaturale, aut contra naturam: sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causae. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem: quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum ergo dicendum quod causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessi atem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente: voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.

4. Ocurre a veces que una causa necesaria no dice relación necesaria a determinado efecto; pero esto proviene de deficiencias del efecto y no de insuficiencia de la causa; y así, por ejemplo, la energía solar tiene relación no necesaria con algunos de los fenómenos que aquí se producen de modo contingente, y no por insuficiencia de energía en el sol, sino por deficiencia del efecto, que no se desprende necesariamente de la causa. Pues así también, el que Dios no quiera por necesidad algo de lo que quiere, no proviene de defecto de la voluntad divina, sino de incapacidad esencial de lo que quiere, ya que es tal, que sin ello puede ser perfecta la bondad de Dios, y este defecto es inherente a todo lo creado.

5. La causa de suyo contingente necesita que algo exterior a ella la determine a producir el efecto; pero la voluntad divina, que de suyo es necesaria, se determina a sí misma a querer aquellas cosas con las que no tiene relación necesaria.

6. El ser de Dios, lo mismo que su querer y su saber, en sí mismos son necesarios, y, sin embargo, el saber divino dice relación necesaria a lo que sabe, y el querer no la dice a lo que quiere. La razón es porque las cosas se conocen en cuanto están en el que las conoce, y, en cambio, la voluntad se refiere a las cosas como son en sí mismas. Luego, si bien las otras cosas como están en Dios tienen un ser necesario, como son en sí mismas no tienen una necesidad tan absoluta que las convierta en seres necesarios, por lo cual Dios sabe necesariamente todo lo que sabe, y, sin embargo, no quiere necesariamente todo lo que quiere.

ARTICULO 4

Utrum voluntas Dei sit causa rerum [a]

Si la voluntad de Dios es causa de las cosas

Dificultades. Parece que la voluntad de Dios no es causa de las cosas.

1. Dice Dionisio que "así como el sol, sin discurso ni previa elección, sino por el hecho de existir ilumina todo lo que puede participar de su luz, así el bien divino, por su propia esencia, derrama los rayos de su bondad por todo lo que existe". Pero todo el que obra por voluntad, discurre y escoge. Luego Dios no obra por voluntad, y, por consiguiente, la voluntad de Dios no es causa de las cosas.

2. Lo que es por esencia tal cosa, es lo primero en su orden, y así lo primero en el orden de lo caliente es el calor por esencia. Pues bien, Dios es el primer agente. Luego es agente por su esencia, que es su naturaleza, y, por tanto, obra por naturaleza y no por voluntad. Por consiguiente, su voluntad no es causa de las cosas.

3. Lo que, en cuanto tal ser, es causa de otra cosa, la produce por naturaleza y no por voluntad, y así el fuego es causa de la calefacción porque es caliente, y, en cambio, el arquitecto es causa de un edificio porque quiere hacerlo. Pero San Agustín dice que "existimos porque Dios es bueno". Luego Dios es causa de las cosas por naturaleza y no por voluntad.

4. Una misma cosa no tiene más que una causa. Pero, como hemos dicho, la ciencia de Dios es causa de las criaturas. Luego no debe decirse que lo es su voluntad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum.

1. Dicit enim Dionysius, cap.4 "De div. nom." [7]: "Sicut noster sol, non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suae radios". Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et praeeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem. Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Praeterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine: sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quae est natura eius. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Praeterea, quidquid est causa alicuius per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem: ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit, in I "De doct. christ." [8], quod "quia Deus bonus est, sumus". Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Praeterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra (q.14 a.8) dictum est. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

[a] *Sent.* 1 d.43 q.2 a.1; d.45 a.3; *Cont. Gent.* 2,23; *De pot.* q.1 a.5; q.3 a.15.

[7] § 1: MG 3,693; S.TH., lect.1.
[8] C.32: ML 34,32.

Sed contra est quod dicitur Sap. 11,26: "Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?"

Respondeo dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. Primo quidem, ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in II "Physic." [9], necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu: sicut sagittae praedeterminatur finis et certus modus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat.

Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat: quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit: unde, quandiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae: nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus (q.7 a.2) patet. Non igitur agit per necessitatem naturae; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Tertio, ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem

Por otra parte, dice el Sabio: "¿Cómo podría subsistir cosa si tú no lo hubieras querido?"

Respuesta. Es necesario decir que Dios es causa de las cosas por su voluntad, y no por necesidad de su naturaleza, como algunos han pensado; y esto se puede demostrar de tres maneras. Primero, por el orden de las causas agentes. Puesto que lo mismo la naturaleza que el entendimiento obran por un fin, como demuestra el Filósofo, el ser que obra por naturaleza, necesita que un entendimiento superior le predetermine el fin y los medios necesarios para alcanzarlo, como el arquero predetermina el blanco y el impulso de la flecha. Luego es necesario que el ser que obra por entendimiento y voluntad preceda al que obra por naturaleza, y, por tanto, como el primero en el orden de los agentes es Dios, es necesario que obre por entendimiento y voluntad.

Segundo, por el concepto de agente natural, que se concreta a producir un mismo efecto, porque la naturaleza, cuando no se la impide, obra siempre de la misma manera. La razón de esto es porque el agente natural obra en cuanto es tal ser, y claro que mientras lo sea no produce más que tal efecto, ya que todo agente natural tiene un determinado ser. Por tanto, como el ser divino no es un ser determinado, sino que contiene en sí toda la perfección del ser, no es posible que obre por necesidad de naturaleza, a menos que produjese un ser ilimitado e infinito, cosa por lo demás imposible, según hemos visto. Por consiguiente, Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino que de su infinita perfección proceden determinados efectos, porque su voluntad y entendimiento lo determinan [28].

Tercero, por las relaciones entre el efecto y la causa. Los efectos proceden de las causas según el modo como preexisten en ellas, porque todo agente produce algo parecido a él. Ahora

[9] C.5 n.2 (BK 196b21): S.TH., lect.8 n.6; c.8 (BK 198b10): S.TH., lect.12-14.

bien, los efectos preexisten en sus causas según el modo de ser de la causa, y, por tanto, como el ser divino es su propio entender, los efectos preexisten en Dios de modo inteligible. Luego proceden de El de modo inteligible, y, por consiguiente, por vía de voluntad, ya que la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe pertenece a la voluntad. Por consiguiente, la voluntad de Dios es causa de los seres.

Soluciones. 1. No intenta Dionisio excluir en absoluto la elección por parte de Dios, sino hasta cierto punto, o sea, en cuanto no solamente a algunos comunica su bondad, sino a todos; que es como la elección incluye cierta selección.

2. Como la esencia de Dios es su mismo entender y querer, de que obre por su esencia se sigue que obra por modo de entendimiento y voluntad.

3. El bien es el objeto de la voluntad. Por consiguiente, el decir que "existimos porque Dios es bueno", significa que en Dios es su bondad la razón de querer las otras cosas, según hemos dicho.

4. Incluso en nosotros sucede que en un mismo efecto intervienen la ciencia como causa dirigente, pues es la que concibe la forma de lo que se hace, y la voluntad como ordenando la ejecución, porque la forma, tal como se halla en el entendimiento, no está determinada a existir o no en el efecto si no es por intervención de la voluntad, y de aquí que el entendimiento especulativo en nada se refiere a la ejecución, y, en cambio, el poder es causa ejecutora por ser principio inmediato de operación. Pues bien, todas estas cosas son una sola en Dios.

effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis: nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid: inquantum scilicet, non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus; prout scilicet electio discretionem quandam importat.

Ad secundum dicendum quod, quia essentia Dei est eius intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum quod bonum est obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, "quia Deus bonus est, sumus", inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra (a.2) dictum est.

Ad quartum dicendum quod unius et eiusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans: quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed haec omnia in Deo unum sunt.

ARTICULO 5

Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam [a]

Si se debe asignar alguna causa a la voluntad divina

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.

1. Dicit enim Augustinus, libro "Octoginta trium quaest." [10]: "Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse?" Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Praeterea, in his quae fiunt a volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est (a.4). Si igitur voluntatis eius non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quaerere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiae essent supervacuae, quae causas aliquorum effectuum assignare nituntur: quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinae.

3. Praeterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate eius. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quae fiunt, dependeant ex simplici eius voluntate, et non habeant aliquam aliam causam. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [11]: "Omnis causa efficiens maior est eo quod efficitur; nihil tamen maius est voluntate Dei; non ergo causa eius quaerenda est".

Dificultades. Parece que a la voluntad divina se le debe asignar alguna causa.

1. Dice San Agustín: "¿Quién osará decir que Dios hizo todas las cosas sin ninguna razón?" Pero en el agente voluntario, lo que es razón o motivo para obrar es también la causa de querer. Luego la voluntad de Dios tiene alguna causa.

2. Lo que un agente voluntario ejecuta sin causa ninguna, no tiene más causa que la voluntad del agente. Pues bien, la voluntad de Dios es causa de todos los seres, según hemos visto. Por tanto, si no tiene alguna causa, en los seres de la naturaleza no hay para qué buscar más causa que la voluntad divina, y en tal caso serían inútiles todas las ciencias que se dedican a determinar las causas de ciertos efectos, cosa que parece inadmisible. Por consiguiente, se debe asignar alguna causa a la voluntad de Dios.

3. Lo que un agente voluntario hace sin ninguna causa depende exclusivamente de su voluntad. Si, pues, la voluntad de Dios no tiene causa alguna, se sigue que cuanto sucede depende simplemente de la voluntad divina, sin intervención de ninguna otra causa, y esto ofrece graves dificultades.

Por otra parte. dice San Agustín: "Toda causa eficiente es superior al efecto producido; pero como nada hay más grande que la voluntad de Dios, no hay para qué buscar su causa."

[a] *Sent.* 1 d.41 a.3; *De verit.* q.6 a.2; q.23 a.1 ad 3; a.6 ad 6; *Cont. Gent.* 1,86.87; 3,97; *In Eph.* 1 lect.1.

[10] Q.46: ML 40,30.
[11] Q.28: ML 40,18.

Respuesta. En manera alguna tiene causa la voluntad de Dios. Para comprenderlo, adviértase que, como la voluntad sigue al entendimiento, de la misma manera ocurre ser causa del querer en el agente voluntario que del entender en el ser inteligente. Lo que sucede en el entendimiento es que, si por un lado entiende el principio y aparte de la conclusión, el conocimiento del principio es causa de la ciencia de la conclusión. Pero un entendimiento que viese la conclusión en el mismo principio, abarcaría ambas cosas con una sola mirada, y en este caso la ciencia de la conclusión no estaría causada por el conocimiento del principio, porque nada es causa de sí mismo; no obstante lo cual, entendería que los principios son causa de las conclusiones. Pues bien, algo parecido sucede en la voluntad, en la que el fin es, con respecto a los medios, lo que en el entendimiento son los principios respecto a las conclusiones. Por lo cual, si alguien con un acto quiere el fin y con otro los medios, querer el fin es causa de que quiera los medios; pero no sucedería lo mismo si con un solo acto quisiese el fin y los medios, porque una cosa no es causa de sí misma, y, sin embargo, sería exacto decir que quiere que los medios estén ordenados al fin.

Pues bien, Dios con un solo acto conoce todas las cosas en su esencia y las quiere a todas en su bondad. Si, pues, en Dios el entender la causa no es causa de que conozca los efectos, ya que los entiende en la causa, tampoco el querer el fin es causa de que quiera los medios; no obstante lo cual, quiere que los medios estén ordenados al fin. Por consiguiente, quiere que esto sea para aquello, pero no por aquello quiere esto.

Soluciones. 1. La voluntad de Dios es razonable, no porque las cosas sean causa de que quiera, sino porque quiere que existan unas por causa de otras.

2. Como para la conservación del orden en el universo quiere Dios que los efectos dependan de determinadas

Respondeo dicendum quod, nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum voluntas sequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat. In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusiones, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum: quia idem non est causa sui ipsius. Sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod velit ordinare ea quae sunt ad finem, in finem.

Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa: ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc: sed non propter hoc vult hoc.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum quod, cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in re-

bus; non est supervacuum, etiam cum voluntate Dei, alias causas quaerere. Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaererentur ut primae, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III "De Trin." [12]**: "Placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, idest voluntatem Dei".**

Ad tertium dicendum quod, cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus praesupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent. Utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera: et voluit eum habere intellectum, ad hoc quod esset homo: et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quae quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei: alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

causas, no es superfluo buscar éstas, junto con la voluntad divina, y únicamente lo sería si se las buscase en calidad de causas primeras independientes de la voluntad de Dios. A propósito de lo cual, dice San Agustín: "Plugo a la vanidad de los filósofos atribuir los efectos contingentes a otras causas, sin que lograsen ver la que es superior a todas, esto es, la voluntad de Dios".

3. Como Dios quiere que los efectos procedan de sus causas, todo efecto que presuponga otro no depende solamente de la voluntad de Dios, sino, además, del otro, si bien el primero no depende más que de la voluntad divina. Es como si dijéramos que quiso Dios que el hombre tuviese manos para que sirvan al entendimiento haciendo diversos oficios, y que tuviese entendimiento para que fuese hombre, y que fuese hombre para que gozara de Dios o para que fuese complemento del universo. Pero al llegar aquí no se pueden hallar fines creados ulteriores, y, por tanto, esto último depende de la simple voluntad de Dios, y, en cambio, lo anterior depende también del influjo de las demás causas.

ARTICULO 6

Utrum voluntas Dei semper impleatur [a]

Si se cumple siempre la voluntad de Dios

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Tim. 2,4, quod Deus "vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire". Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Praeterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit: multa

Dificultades. Parece que no siempre se cumple la voluntad de Dios.

1. Dice el Apóstol que "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad". Pero no sucede así. Luego no siempre se cumple la voluntad de Dios.

2. La voluntad es, con respecto al bien, lo que la ciencia respecto a la verdad. Pero Dios conoce todo lo verdero. Luego quiere todo lo bueno. Pero no se hace todo lo bueno, ya que pue-

[a] *Sent.* 1 d.46 a.1; d.47 a.1,3; *De verit.* q.23 a.2; *In I Tim.* 2 lect.1.

[12] C.2: ML 42,871.

den hacerse muchas cosas buenas que no se hacen. Luego no siempre se cumple la voluntad de Dios.

3. Puesto que la voluntad de Dios es causa primera, no excluye, según hemos dicho, las causas intermedias. Pero los efectos de la causa primera pueden ser anulados por defectos de las causas segundas, como la debilidad de las piernas neutraliza los efectos de la facultad locomotiva. Luego las deficiencias de las causas segundas pueden frustrar el efecto de la voluntad divina, y, por consiguiente, no siempre se cumple la voluntad de Dios.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Todo lo que Dios quiso, lo hizo".

Respuesta. Es necesario que se cumpla siempre la voluntad de Dios. Para demostrarlo hay que tomar en cuenta que, como el efecto se asemeja a su causa en la forma, las mismas razones rigen para las causas eficientes que para las formales. En cuanto a las formas, ocurre que, si bien un ser puede estar privado de una forma particular cualquiera, ninguno puede estarlo de la forma universal, y así, por ejemplo, puede suceder que una cosa no sea hombre o que no tenga vida, pero no es posible que no sea un ser. Luego esto mismo ha de ocurrir respecto a las causas agentes, y por ello se puede producir algo fuera del orden de alguna causa particular, pero no fuera del orden de la causa universal, en la que están comprendidas todas las particulares. La razón es porque, si alguna causa particular no consigue su efecto, se debe a que se lo impide otra causa particular sometida a su vez a la universal, por lo cual el efecto en modo alguno puede escapar a la acción de la causa universal. Esto vemos que sucede en los mismos cuerpos. Puede ocurrir, por ejemplo, que se impidan los efectos de una estrella; pero, cualesquiera que sean los resultados que en los cuerpos produzca la acción de la causa material segunda que los impide, éstos se reducen, a través de causas intermedias, a la causalidad universal del primer cielo.

enim bona possunt fieri, quae non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Praeterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est (a.5). Sed effectus causae primae potest impediri per defectum causae secundae: sicut effectus virtutis motivae impeditur propter debilitatem tibiae. Ergo et effectus divinae voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 113,11: "omnia quaecumque voluit Deus, fecit".

Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest: potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis: non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis: unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum: sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli.

Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli, quod Deus "vult omnes homines salvos fieri", etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio, secundum hunc sensum, "Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur": "non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri", ut dicit Augustinus [13].

Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: "Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Iudaeos et Gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus".

Tertio, secundum Damascenum [14], intelligitur de voluntate "antecedente", non de voluntate "consequente". Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum, considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem: sed si

Por consiguiente, dado que la voluntad de Dios es causa universal de todos los seres, es imposible que no consiga producir su efecto, y de aquí que lo que parece apartarse de la voluntad divina en un orden, entra bajo ella en otro, como sucede al pecador, que al pecar se aparta, en cuanto de él depende, de la voluntad de Dios, para caer en los planes de esta misma voluntad cuando experimenta el castigo de la justicia divina.

Soluciones. 1. Las palabras del Apóstol "Dios quiere que todos los hombres se salven" se pueden entender de tres maneras. Primera, en el sentido de que "Dios quiere la salvación de todos los hombres que se salvan", "no porque haya hombre alguno cuya salvación no quiera, sino porque ninguno se salva si él no quiere que se salve", como dice San Agustín.

Segunda, en el sentido de referirse a todas las categorías de hombres, aunque no a todos los individuos de cada clase, y así significarían que "Dios quiere que se salven hombres de todas las condiciones, varones y hembras, judíos y gentiles, grandes y pequeños, aunque no todos los de cada estado".

Tercera, según el Damasceno, se entiende de la voluntad "antecedente", pero no de la "consiguiente", distinción que no recae sobre la misma voluntad de Dios, en la que no hay antes ni después, sino sobre las cosas que quiere [29]. Para explicarlo tómese en cuenta que Dios quiere a cada cosa en la medida del bien que posee. Pues bien, se da el caso que cosas que, al primer aspecto y consideradas en absoluto, son buenas o malas, en determinadas condiciones, que es el segundo aspecto, son todo lo contrario. Por ejemplo, en absoluto, es bueno que un hombre viva y es malo matarlo; pero si resulta que tal hombre es homicida o que su vida es un peligro para la sociedad, es bueno matarlo y malo

[13] *Enchir.* c.103: ML 40,280.
[14] *De fide orth.* l.2 c.29; MG 94,968.

que viva; y por esto se puede decir que un juez justiciero quiere con voluntad antecedente que todo hombre viva, pero con voluntad consiguiente quiere que se ahorque al malhechor. Pues, de manera análoga, Dios quiere con voluntad antecedente que todos los hombres se salven, pero con voluntad consiguiente quiere que algunos se condenen, porque así lo requiere su justicia.—Adviértase, sin embargo, que lo que nosotros queremos con voluntad antecedente, no lo queremos en absoluto y sin reservas, sino hasta cierto punto. La razón es porque la voluntad se refiere a las cosas tal cual son en sí mismas, y en la realidad existen particularizadas, por lo cual queremos sin reservas una cosa cuando la queremos vistas todas sus circunstancias particulares, y esto es precisamente querer con voluntad consiguiente. Por esto se puede decir que el juez recto quiere en absoluto que se ejecute al malhechor, y de cierta manera quiere que viva por cuanto se trata de un hombre, por lo cual más bien puede llamarse la suya veleidad que no voluntad absoluta.—Por donde se ve que lo que Dios quiere en absoluto, sucede, aunque no suceda lo que quiere con voluntad antecedente.

2. El acto de la facultad cognoscitiva se realiza al modo como lo conocido está en el que conoce, y, en cambio, el de la facultad apetitiva se refiere a las cosas como son en sí mismas. Pues bien, todo lo que pueda tener razón de ser y de verdadero, está virtualmente en Dios; pero no todo está en las criaturas, y, por tanto, Dios conoce todo lo verdadero, y, sin embargo, no quiere todo lo bueno sino en cuanto se quiere a sí mismo, que virtualmente contiene todo bien.

3. La insuficiencia de las causas segundas puede impedir el efecto de la primera cuando no se trata de la absolutamente primera que contiene bajo sí todas las otras, pues en este caso ningún efecto puede estar fuera de su campo de acción, según dijimos, y éste es el caso de la voluntad de Dios, como queda dicho.

addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae.—Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari: unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus: quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi: sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas.—Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente: actus autem virtutis appetitivae est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum: non tamen vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens: quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est (in c).

ARTICULO 7

Utrum voluntas Dei sit mutabilis [a]

Si la voluntad de Dios es mudable

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis.

1. Dicit enim Dominus, Gen. 6,7: "poenitet me fecisse hominem". Sed quemcumque poenitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Praeterea, Ier. 18,7-8, ex persona Domini dicitur: "Loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud; sed si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei". Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Praeterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit: nam quandoque praecepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Praeterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra (a.3) dictum est. Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile: sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Num. 23,19: "non est Deus quasi homo, ut mentiatur; neque ut filius hominis ut mutetur".

Respondeo dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabi-

Dificultades. Parece que la voluntad de Dios es mudable.

1. Dice el Señor en el Génesis: "Me pesa haber hecho al hombre". Pues quien siente pesar de lo hecho, tiene voluntad mudable. Por consiguiente, es mudable la voluntad de Dios.

2. En el libro de Jeremías se dice en persona del Señor: "Hablaré contra el pueblo y contra el reino para arrancarlo, destruirlo y dispersarlo; pero si aquel pueblo hiciese penitencia por sus maldades, también yo me arrepentiré del mal que pensé hacerles". Luego Dios tiene una voluntad mudable.

3. Todo lo que Dios hace, lo hace voluntariamente. Pero ocurre que no siempre hace lo mismo, pues hubo un tiempo en que mandó observar los preceptos legales y otro en que lo prohibió. Luego tiene una voluntad mudable.

4. Según hemos dicho, Dios no quiere necesariamente algunas de las cosas que quiere. Luego puede querer una cosa o no quererla. Pero todo lo que tiene posibilidad para cosas opuestas es mudable, y por esto lo que puede ser o no ser es mudable en cuanto a la substancia, y lo que puede estar o no estar aquí, lo es en cuanto al lugar. Luego Dios es mudable en cuanto a la voluntad.

Por otra parte, se dice en el libro de los Números: "No es Dios como el hombre, para que mienta, ni como el hijo del hombre, para que se mude".

Respuesta. La voluntad de Dios es absolutamente inmutable. Pero ad-

[a] *Sent.* 1 d.39 q.1; d.48 q.2 a.1 ad 2; *De verit.* q.12 a.11 ad 3; *Cont. Gent.* 1,82; 3,91.96.98; *In Hebr.* 6 lect.4.

viértase que una cosa es mudar de querer, y otra querer que alguna cosa se mude, pues bien puede alguien, sin que cambie en lo más mínimo su voluntad, querer que primero se haga una cosa y después se haga lo contrario. La voluntad se muda cuando alguien empieza a querer lo que antes no quiso o deja de querer lo que anteriormente quería, cosas que no pueden ocurrir si no se presupone alguna mudanza por parte del conocimiento o alguna modificación de disposiciones en la substancia del que quiere. La razón es porque, como la voluntad tiene por objeto el bien, de dos maneras puede alguien empezar a querer de nuevo una cosa: o porque ésta empieza de nuevo a ser un bien para él, como v. gr., al llegar el frío, empieza a ser un bien sentarse a la lumbre, cosa que antes no lo era, o porque empieza a conocer de nuevo que es bien suyo lo que antes ignoraba que lo fuese; y si deliberamos, es precisamente para averiguar cuál es nuestro bien. Pero, según hemos visto, tanto la substancia de Dios como su ciencia son absolutamente inmutables. Por consiguiente, es necesario que sea también absolutamente inmutable su voluntad.

Soluciones. 1. Las citadas palabras del Señor se han de entender en sentido metafórico, por analogía con lo qu hacemos nosotros, que, cuando nos arrepentimos, destruímos lo que hemos hecho. Cosa que, por otra parte, puede ocurrir sin mudanza de la voluntad, como en el caso de un hombre que, sin cambiar de voluntad, quiere a veces hacer algo con el propósito simultáneo de destruirlo después. Por consiguiente, se dice que Dios se arrepintió por motivo de semejanza con nuestras acciones, pues exterminó de la superficie de la tierra al hombre que había hecho.

2. Puesto que la voluntad de Dios es causa primera y universal, no excluye las causas intermedias, de cuya virtualidad dependa la producción de determinados efectos. Pero, como entre todas las causas intermedias no igualan el poderío de la primera, hay

lis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem; et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis incideret velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum. Quod non est absque mutatione eius: sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset: ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra (q.9 a.1; q.14 a.15) quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est, secundum similitudinem nostram: cum enim nos poenitet, destruimus quod fecimus. Quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis: cum etiam aliquis homo, absque mutatione voluntatis, interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus poenituisse dicitur, secundum similitudinem operationis, inquantum hominem quem fecerat, per diluvium a facie terrae delevit.

Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causae mediae non adaequant virtutem causae primae, multa sunt in vir-

tute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum; sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat, "Lazarus non resurget"; respiciens vero ad causam primam divinam, poterat dicere, "Lazarus resurget". Et utrumque horum Deus vult: scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem; vel e converso. Sic ergo dicendum est quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum praedixit Ezechiae, "dispone domui tuae, quia morieris et non vives", ut habetur Isaiae 38,1; neque tamen ita evenit, quia ab aeterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quae immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius [15], quod "Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium", scilicet voluntatis suae.—Quod ergo dicit, "poenitentiam agam ego", intelligitur metaphorice dictum: nam homines quando non implent quod comminati sunt, poenitere videntur.

Ad tertium dicendum quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem; sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, ut supra (a.3) dictum est.

muchas cosas en el poder, en la ciencia y en la voluntad de Dios que no están contenidas bajo el orden de las causas inferiores, como, por ejemplo, la resurreción de Lázaro. Por lo cual, el que no tomase en cuenta más que las causas inferiores podía decir: "Lázaro no resucitará"; pero mirando a la causa primera divina, pudo decir: "Lázaro resucitará". Pues lo uno y lo otro lo quiere Dios, o sea, quiere a veces que, según las causas inferiores, haya de sobrevenir algo que, según la causa superior, no llegará, y a la inversa. Por tanto, se ha de decir que, a veces Dios anuncia como cosa futura algo que está contenido en el orden de las causas inferiores o en el de los merecimientos, y, sin embargo, no sucede, porque en la causa superior divina está decidido otra cosa. Es lo que sucedió cuando anunció a Ezequías: "Dispón de tu casa, porque morirás y no vivirás", como se lee en el libro de Isaías; y, sin embargo, no ocurrió así, porque desde la eternidad estaban dispuestas las cosas de otra manera en la ciencia y en la voluntad divina, que es inmutable. Y así dice San Gregorio: "Dios muda la sentencia pero no el consejo", es decir su voluntad.—Por consiguiente, las palabras de Dios "yo me arrepentiré" se entienden dichas en sentido metafórico, fundado en que, cuando los hombres no cumplen sus amenazas, parece como si se arrepintiesen.

3. De la razón alegada no se puede deducir que la voluntad de Dios sea mudable, sino que quiere la mudanza.

4. Si bien, en absoluto, no es necesario que Dios quiera algunas cosas, lo es, sin embargo, por suposición, a causa de la inmutabilidad de la voluntad divina, según hemos dicho.

[15] *Moral.* l.16 c.10: ML 75,1127; cf. c.37: ML 75,1444; et l.20 c.32: ML 76,174.

ARTICULO 8

Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat [a]

Si la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere [30]

Dificultades. Parece que la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere.

1. Dice San Agustín que "nadie se salva sino el que Dios haya querido que se salve. Por tanto, se le ha de rogar para que quiera, porque, si El lo quiere, es necesario que suceda".

2. Toda causa que no puede ser impedida produce necesariamente su efecto, ya que, como dice el Filósofo, la naturaleza hace siempre lo mismo, a menos de ser impedida. Pero la voluntad de Dios no puede ser impedida, porque dice el Apóstol: "¿Quién, pues, resiste a su voluntad?" ¡Luego la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere.

3. Lo que es necesario por razón de algo anterior a ello, es absolutamente necesario; y así es necesario que muera el animal porque está compuesto de elementos contrarios. Pero las criaturas se comparan con la voluntad divina como con algo anterior a ellas que les impone necesidad, porque la proposición condicional "si Dios quiere algo, eso es", es verdadera, y toda condicional verdadera es necesaria. Luego todo lo que Dios quiere es absolutamente necesario.

Por otra parte, Dios quiere que se hagan todas las cosas buenas que se hacen. Si, pues, su voluntad impone necesidad a lo que quiere, todo lo bueno sucedería necesariamente y, en consecuencia, perecería el libre albedrío, la deliberación y todo lo demás.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat.

1. Dicit enim Augustinus, in "Enchirid." [16]: "Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit".

2. Praeterea, omnis causa quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit: quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in II "Physic." [17] Sed voluntas Dei non potest impediri: dicit enim Apostolus, ad Rom. 9,19: "voluntati enim eius quis resistit?" Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Praeterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute: sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatae a Deo, comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem; cum haec conditionalis sit vera, "si aliquid Deus vult, illud est", omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed contra, omnia bona quae fiunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium, et consilium et omnia huiusmodi.

[a] *De verit.* q.23 a.5; *Cont. Gent.* 1,85; 2,30; *Quodl.* 11 q.3; *De malo* q.16 a.7 ad 15; *Quodl.* 12 q.3 a.1 ad 1; *Periherm.* 1 lect.14.

[16] C.103: ML 40,280.
[17] C.8 n.10 (BK 199b18): S.TH., lect.14 n.7.

Respondeo dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea quae producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quae producit per causas contingentes, sunt contingentia.—Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. Primo quidem, quia effectus alicuius primae causae est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae; sicut virtus solis per defectum plantae impeditur. Nullus autem defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. — Secundo, quia, si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse praeter intentionem et voluntatem divinam: quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi: ex debilitate enim virtutis activae in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingen-

Respuesta. La voluntad divina impone necesidad a algunos de las cosas que quiere, pero no a todas. Como razón de esto asignan algunos la intervención de las causas segundas, diciendo que lo que Dios produce por medio de causas necesarias es necesario, y lo que produce por causas contingentes es contingente.—Pero esta explicación no parece satisfactoria por dos razones: Primera, porque si el efecto de la causa primera es contingente en la segunda, se debe a que el efecto de aquélla queda impedido por deficiencias de ésta, como por los defectos de una planta queda impedida la acción benéfica del sol, y no hay insuficiencia de las causas segundas que pueda impedir que la voluntad de Dios produzca su efecto.—Segunda, porque si la distinción entre lo necesario y lo contingente se refiriese exclusivamente a las causas segundas, sería ajena a la intención y a la voluntad de Dios, cosa inadmisible.

Por tanto, mejor es decir que sucede así debido a la eficacia de la voluntad divina. Siempre que alguna causa es eficaz en su acción, no sólo se deriva de ella el efecto en cuanto a la substancia de lo producido, sino también en cuanto al modo de producirse o de ser, y, por esto, de la debilidad genésica del padre proviene que el hijo no se le parezca en las cualidades accidentales, que pertenecen al modo de ser. Si, pues, la voluntad de Dios es eficacísima, se sigue que no sólo se producirá lo que El quiere, sino también del modo que El quiere que se produzca. Pues bien, Dios, con objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan necesaria y otras contingentemente, y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar y de las que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles. El motivo, pues, de que los efectos queridos por Dios provengan de modo contingente, no es porque sean contingentes sus causas próximas, sino porque, debido a que Dios quiso que se produje-

sen de modo contingente, les deparó causas contingentes.

Soluciones. 1. El texto de San Agustín no se refiere a la necesidad absoluta de las cosas que Dios quiere, sino a la condicional, ya que necesariamente es verdadera esta condicional: "si Dios quiere una cosa, es necesario que esa cosa sea".

2. Precisamente porque nada se resiste a la voluntad divina, se sigue que no sólo sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que sucede de modo necesario o contingente, a la medida de su querer.

3. La necesidad que tiene lo posterior depende del modo de lo anterior, y por esto lo que se hace por voluntad divina tiene el género de necesidad que Dios quiere que tenga, esto es, absoluta o solamente condicional, y de aquí que no todo sea absolutamente necesario.

ter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

Ad primum ergo dicendum quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis: necesse est enim hanc conditionalem veram esse, "si Deus hoc vult, necesse est hoc esse".

Ad secundum dicendum quod, ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult.

Ad tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem a prioribus, secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere: scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute.

ARTICULO 9

Utrum voluntas Dei sit malorum [a]

Si Dios quiere lo malo

Dificultades. Parece que Dios quiere lo malo.

1. Todo lo bueno que hay lo quiere Dios. Pero que haya males es un bien, porque dice San Agustín que "aunque las cosas que son malas, en cuanto malas, no sean buenas, es, sin embargo, bueno que no sólo haya cosas buenas, sino también que las haya malas". Luego Dios quiere lo malo.

2. Dice Dionisio: "Será el mal cosa que contribuye a la perfección del todo", esto es, del universo; y San Agustín: "Todo contribuye a la ad-

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit malorum.

1. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est: dicit enim Augustinus, in "Enchirid." [18]: "Quamvis ea quae mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen, ut non solum bona, sed etiam ut sint mala, bonum est". Ergo Deus vult mala.

2. Praeterea, dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [19]: "erit malum ad omnis (idest universi) perfectionem conferens". Et Augustinus dicit, in "Enchirid." [20]:

[a] Infra q.48 a.6; *Sent.* 1 d.46 a.4; *Cont. Gent.* 1,95.96; *De pot.* q.1 a.6; *De malo* q.2 a.1 ad 16.

[18] C.96: ML 40,276.
[19] § 19: MG 3,717; S.TH., lect.15.
[20] C.10.11: ML 40,236.

"Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis". Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi: quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Praeterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri: quia, cum mala quaedam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [21]: "Nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior; est autem Deus omni sapiente homine praestantior; multo igitur minus, Deo auctore, fit aliquis deterior. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur". Non ergo volente Deo, fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquid deterius. Ergo Deus non vult mala.

Respondeo dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra (q.5 a.1) dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem; sed formam, cui coniungitur privatio alterius formae; et generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo etiam, occidens cervum, intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit de-

mirable belleza del universo, en la que, incluso lo que se llama el mal, bien ordenado y dispuesto en su lugar, da mayor realce a los bienes, que son más placenteros y dignos de loa cuando se los compara con los males". Pues bien, Dios quiere todo lo que contribuye a la perfección y ornato del universo porque esto es lo que más quiere en las criaturas. Luego quiere lo malo.

3. Que exista el mal y que no exista, son cosas contradictorias. Pero Dios no quiere que no exista el mal, porque como en realidad hay males, no siempre se cumpliría su voluntad. Luego Dios quiere lo malo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Nunca el hombre se hace peor por el influjo de un hombre sabio. Pues Dios es más perfecto que cualquier hombre sabio, y, por tanto, mucho menos se hará nadie peor por el influjo de Dios. Y al decir influjo de Dios entiéndase su querer". Luego el hombre no se hace peor porque Dios lo quiera. Pero, como consta que cualquier mal de una cosa la hace peor, síguese que Dios no quiere lo malo.

Respuesta. Como el concepto de lo bueno es el mismo que el de lo apetecible, según hemos visto, y el mal se opone al bien, es imposible que un mal, en cuanto mal, sea apetecido ni con el apetito natural, ni con el animal, ni con el racional, que es la voluntad. Sin embargo, hay males que se apetecen indirecta o accidentalmente, por cuanto van unidos a algún bien, y esto ocurre en todas las clases de apetito, debido a que lo que intenta el agente natural no es la privación ni la destrucción de algo, sino una forma a la que va unida la destrucción de otra, y la producción o generación de un nuevo ser, que presupone la destrucción o corrupción de otro. Y así, cuando el león mata un ciervo, lo que intenta es procurarse alimento, a lo que va unida la muerte de un animal, como el pecador que fornica busca un

[21] Q.3: ML 40,11

placer, que lleva consigo la deformidad de la culpa.

Pero el mal que va unido a algún bien es privación de otro bien. Luego nunca se apetecería el mal, ni siquiera accidentalmente, a menos que vaya unido a un bien que se quiere o apetece más que el bien de que ese mal priva. Pues bien, no obstante que Dios quiere algunos bienes particulares más que otros, no hay bien que más quiera que su bondad, por lo cual de ninguna manera quiere el mal de culpa, que priva del orden al bien divino. En cuanto al mal de defecto natural y al mal de pena, los quiere al querer cualquiera de los bienes a que van anejos, y así, al querer la justicia, quiere el castigo, y al querer que se conserve el orden de la naturaleza, quiere que mueran o se destruyan algunas cosas.

Soluciones. 1. En opinión de algunos, si bien Dios no quiere lo malo, quiere, sin embargo, que exista o que suceda, porque, aunque lo malo no sea bueno, es, no obstante, un bien que exista o se haga lo malo, y decían esto fundados en que las cosas que en sí mismas son malas se ordenan a algún bien, y este orden es el que creían iba incluído en la expresión "que exista o se haga lo malo". Pero este modo de hablar no es correcto, pues el mal no se ordena al bien directamente, sino por casualidad. Que de un pecado se siga un bien es cosa ajena a la intención del que peca, como fué ajeno a la intención de los tiranos que sus persecuciones sirviesen para hacer resplandecer la paciencia de los mártires, y, por tanto, no se puede decir que semejante orden vaya implícito en la fórmula es un bien que exista o se haga el mal, porque nunca se juzga de una cosa por lo que tiene de accidental, sino por lo que le compete de por sí.

2. El mal, según queda dicho, no coopera a la perfección y ornato del universo más que accidentalmente, por lo cual donde Dionisio dice que el mal

lectationem, cui coniungitur deformitas culpae.

Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem: vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum: sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum quod quidam[22] dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri: quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quae in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur, "mala esse vel fieri". Sed hoc non recte dicitur. Quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut praeter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus clarescceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum: quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi nisi per accidens, ut dictum est (ad 1). Unde et hoc quod dicit Dionysius, quod malum est ad universi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum quod, licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

[22] HUGO DE S. VICTORE, *De Sacram.* l.1 p.4.ª c.13: ML 176,239; *Summa Sent.* tr.1 c.13: ML 176,66.

contribuye a la perfección del universo, deduce los inconvenientes de ciertas teorías.

3. Si bien entre que exista y que no exista el mal hay oposición contradictoria, no es, sin embargo, contradictoria la que hay entre querer que se haga el mal y querer que no se haga, ya que uno y otro son actos afirmativos. Por tanto, ni Dios quiere que se haga el mal ni quiere que no se haga; lo que quiere es permitir que se haga, y esto es bueno.

ARTICULO 10

Utrum Deus habeat liberum arbitrium [a]

Si Dios tiene libre albedrío

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium.

1. Dicit enim Hieronymus, in homilia de Filio Prodigo[23]: "Solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest: cetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt".

2. Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est (a.9). Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro "De fide"[24]: "Spiritus Sanctus dividit singulis prout vult, idest pro liberae voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio".

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid,

Dificultades. Parece que Dios no tiene libre albedrío.

1. Porque dice San Jerónimo que "únicamente Dios es el que no tiene ni puede tener pecado; los demás, como quiera que tienen libre albedrío, pueden inclinarse a una u otra parte".

2. El libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien y el mal. Pero Dios, según hemos dicho, no quiere el mal. Luego no hay en El libre albedrío.

Por otra parte, dice San Ambrosio, que "el Espíritu Santo reparte a cada uno según quiere, esto es, según el arbitrio de su libre voluntad, y no obligado por necesidad alguna".

Respuesta. Nosotros tenemos libre albedrío respecto de las cosas que no queremos por necesidad o por instinto natural. De aquí que no pertenezca al libre albedrío, sino al instinto natural, el que queramos ser felices; y por lo mismo, cuando a los otros seres naturales los mueve el instinto a

[a] *Sent.* 2 d.25 q.1 a.1; *De verit.* q.24 a.3; *Cont. Gent.* 1,88; *De malo* q.16 a.5.

[23] *Epist.* 21 Ad Damasum § 40: ML 22,393.
[24] L.2 c.6 § 48: ML 16,592.

hacer alguna cosa, no decimos que los mueve el libre albedrío. Si, pues, como hemos dicho, Dios quiere necesariamente su bondad, pero no así las otras cosas, respecto a lo que no quiere por necesidad tiene libre albedrío.

Soluciones. 1. San Jerónimo parece que excluye de Dios el libre albedrío, pero esto no es en absoluto, sino en cuanto al hecho de incurrir en el pecado.

2. Puesto que, según hemos dicho, el mal de culpa consiste en la aversión a la bondad divina, por la que Dios quiere todas las cosas, es evidentemente imposible que Dios quiera el mal de culpa; y, esto no obstante, se refiere a cosas opuestas, en cuanto puede querer que una cosa sea o no sea; lo mismo que nosotros, sin pecar, podemos querer o no querer estar sentados.

non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra (a.3) ostensum est; respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium, non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum quod, cum malum culpae dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra (a.2) ostensum est, manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

ARTICULO 11

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi [a]

Si en Dios se ha de distinguir voluntad de signo

Dificultades. Parece que en Dios no se debe distinguir voluntad de signo.

1. Si la voluntad de Dios es causa de las cosas, también lo es su ciencia. Pero a la ciencia de Dios no se le atribuye signo alguno. Luego tampoco deben señalarse signos por parte de la voluntad divina.

2. Todo signo que no concuerde con la realidad significada es falso. Si, pues, los que se dan como signos de la voluntad divina no concuerdan con ella, son falsos, y si concuerdan, son inútiles. Luego no se deben adjudicar signos a la voluntad de Dios.

Por otra parte, la voluntad de Dios es una, ya que es la misma esencia divina, y, sin embargo, en ocasio-

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod non sit distinguenda in Deo "voluntas signi".

1. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinae scientiae. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinae voluntatis.

2. Praeterea, omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum. Si igitur signa quae assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinae voluntati, sunt falsa: si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia. Quandoque autem plura-

[a] *Sent.* 1 d.45 a.4; *De verit.* q.23 a.3.

liter significatur, ut cum dicitur (Ps. 110,2): "magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius". Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

Respondeo dicendum quod in Deo quaedam dicuntur proprie, et quaedam secundum metaphoram, ut ex supradictis (q.13 a.3) patet. Cum autem aliquae passiones humanae in divinam praedicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus: unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut, apud nos, irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum irae: et propter hoc, ipsa punitio nomine irae significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri: unde praeceptum divinum quandoque metaphorice "voluntas Dei" dicitur, secundum illud Mt. 6,10: "fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra". Sed hoc distat inter voluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta, vocatur voluntas beneplaciti: voluntas autem metaphorice dicta, est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod scientia non est causa eorum quae fiunt, nisi per voluntatem: non enim quae scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiae, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinae, non quia sint sig-

nes se enuncia en plural, como donde se lee: "Grandes son las obras del Señor, conformes con todas sus voluntades". Luego a veces por voluntad se ha de entender el signo de la voluntad.

Respuesta. Según tenemos dicho, unas cosas se atribuyen a Dios en sentido propio, y otras en sentido metafórico. Así, pues, cuando metafóricamente se atribuyen a Dios algunas de las pasiones humanas, se hace en atención a la semejanza de sus efectos, y de aquí que, por metáfora, designemos en Dios con el nombre de una determinada pasión lo que en nosotros es signo de ella. Por ejemplo, entre nosotros, el que está irritado suele castigar; el castigo es, pues, un signo de ira, y por ello llamamos ira al castigo cuando se atribuye a Dios. Pues bien, por la misma razón, en Dios llamamos metafóricamente voluntad a lo que en nosotros suele ser signo de la voluntad. Por ejemplo, cuando alguien manda una cosa es señal que quiere que se haga, y de aquí que al precepto divino se le llame por metáfora "voluntad de Dios", como se dice en el Evangelio: "Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo". Si bien entre la voluntad y la ira hay esta diferencia, que la ira, puesto que ante todo significa pasión, nunca se atribuye con propiedad a Dios y, en cambio, la voluntad se le atribuye en sentido propio. Por consiguiente, en Dios se debe distinguir entre la voluntad en sentido propio y la voluntad metafórica. La voluntad, en sentido propio, se llama voluntad de beneplácito, y en sentido metafórico, voluntad de signo, porque llamamos voluntad al signo de la voluntad.

Soluciones. 1. La ciencia no es causa de lo que se hace si no interviene la voluntad, pues no hacemos lo que sabemos si no queremos hacerlo, y por esto no se atribuyen signos a la ciencia como se atribuyen a la voluntad.

2. Se llaman voluntades divinas a los signos de la voluntad, no porque sean señales de que Dios quiere, sino

porque en Dios se llaman voluntades divinas a lo que en nosotros suelen ser señales de que queremos. Un castigo, por ejemplo, no es señal de que en Dios exista la ira; pero como en nosotros es signo de ira, la llamamos ira de Dios.

na quod Deus velit: sed quia ea quae in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinae voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira: sed punitio, ex eo ipso quod in nobis est signum irae, in Deo dicitur ira.

ARTICULO 12

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa [a]

Si los signos de la voluntad divina están bien clasificados en cinco

Dificultades. No parece que sean cinco los signos de la voluntad divina, a saber: "prohibición, precepto, consejo, operación" y "permiso".

1. En ocasiones, Dios "obra" en nosotros lo que "manda" o "aconseja", y a veces "prohibe" lo mismo que "permite". No hay, pues, oposición entre los miembros de esta división.

2. Dios no hace cosa alguna sin querer. Sin embargo, la voluntad de signo es distinta de la de beneplácito. Luego la "operación" no debe ser incluída en la voluntad de signo.

3. La "operación" y la "permisión" alcanzan a todas las criaturas, porque en todas obra Dios, y en todas hay cosas que permite, y, en cambio, el "precepto" el "consejo" y la "prohibición" se refieren exclusivamente a la criatura racional. Luego no se deben incluir en la misma división, puesto que no son del mismo género.

4. Más son los modos de que sobrevenga el mal que el bien, porque el bien ocurre de una sola manera, y el mal de muchas, como consta por el Filósofo y por Dionisio. Luego no es acertado poner un solo signo respecto

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa: scilicet, "prohibitio, praeceptum, consilium, operatio" et "permissio".

1. Nam eadem quae nobis "praecipit" Deus vel "consulit", in nobis quandoque "operatur", et eadem quae "prohibet", quandoque "permittit". Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Praeterea, nihil Deus operatur, nisi volens, ut dicitur Sap. 11,25-26. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo "operatio" sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Praeterea, "operatio et permissio" communiter ad omnes creaturas pertinent: quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed "praeceptum, consilium" et "prohibitio" pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum: quia bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, ut patet per Philosophum in II "Ethic." [25], et per Dionysium in 4 cap. "De div. nom." [26] Inconvenienter igitur respectu mali assignatur

[a] *Sent.* 1 d.45 a.4; *De verit.* q.23 a.3

[25] C.6 n.14 (BK 1106b35): S.TH., lect.7 n.319.
[26] § 30: MG 3,729; S TH., lect. 22.

unum signum tantum, scilicet "prohibitio"; respectu vero boni, duo signa, scilicet "consilium" et "praeceptum".

Respondeo dicendum quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid, vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: et quantum ad hoc dicitur esse signum "operatio". Indirecte autem, inquantum non impedit operationem: nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII "Physic." [27] Et quantum ad hoc, dicitur signum "permissio". Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit "praecipiendo" quod quis vult, et "prohibendo" contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad "consilium".

Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine "voluntatis divinae", tanquam signa voluntatis. Quod enim praeceptum, consilium et prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Mt. 6,10: "fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra". Quod autem permissio vel operatio dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in "Enchirid." [28]: "Nihil fit nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo".

Vel potest dici quod "permissio" et "operatio referuntur" ad praesens: permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum. Ad futurum vero, "prohibitio", respectu mali; respectu boni necessarii, "praeceptum"; respectu vero superabundantis boni, "consilium".

al mal, esto es, la "prohibición", y dos respecto al bien, o sea, el "precepto" y el "consejo".

Respuesta. Llamamos signo de la voluntad aquello por medio de lo cual acostumbramos a manifestar que queremos alguna cosa. Ahora bien, el que quiere algo puede manifestarlo por sí o por otro. Lo manifiesta por sí todo el que hace algo, bien lo haga directa o bien indirecta y accidentalmente. Directamente lo manifiesta el que hace algo por sí mismo, y tenemos el signo de la "operación"; e indirectamente en cuanto no impida que se haga, pues el que suprime obstáculos es agente accidental, como dice el Filósofo, y en este caso tenemos el signo de la "permisión". Por medio de otro manifiesta alguien lo que quiere, cuando induce a otro a que haga alguna cosa, bien por imposición formal, que se hace "mandando" lo que quiere y "prohibiendo" lo contrario, o por inducción persuasoria, y para esto está el "consejo".

Pues, debido a que éstas son las maneras por las que alguien manifiesta querer alguna cosa, en ocasiones se da a estos cinco modos el nombre de "voluntad divina", en el sentido de signos de la voluntad. Por lo demás, que el precepto, el consejo y la prohibición se llaman voluntad de Dios, consta por lo que se dice en el Evangelio: "Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo"; y que asimismo se llama voluntad de Dios a la permisión y a la operación, se sabe por lo que dice San Agustín: "Nada se hace a menos que el Omnipotente quiera que se haga, sea haciéndolo El o permitiendo hacerlo".

También se puede decir que la "permisión" y la "operación" se refieren a lo presente; la permisión, al mal, y la operación, al bien. En cuanto a lo futuro se dan: la "prohibición", respecto" al mal; el "precepto", para el bien necesario, y el "consejo", para el bien sobreabundante.

[27] C.4 n.6 (BK 255b24): S.TH., lect.8 n.7.
[28] C.95: ML 40,276.

Soluciones. 1. No se ve inconveniente en que alguien manifieste de muchas maneras que quiere alguna cosa, pues no en vano hay muchos nombres que significan lo mismo. Por tanto, no hay inconveniente en que lo mismo que es objeto de precepto, de consejo y de operación, lo sea también de prohibición o de permisión.

2. Lo mismo que puede haber signos de que Dios, con voluntad metafórica, quiere cosas que con voluntad en sentido propio no quiere, así también puede haberlos de querer lo que propiamente quiere, por lo cual no hay inconveniente en que sobre la misma cosa tenga voluntad de beneplácito y voluntad de signo. Adviértase, sin embargo, que la operación se identifica siempre con la voluntad de beneplácito, pero no así el precepto y el consejo, bien porque aquélla se refiere a lo presente y éstos a lo futuro, o porque la operación es por sí misma efecto de la voluntad, y, en cambio, el precepto y el consejo lo son por otro, según hemos dicho.

3. La criatura racional es dueña de sus actos, y éste es el motivo de que, respecto a ella, haya signos especiales de la voluntad divina, fundados en que Dios la destina a obrar por sí misma y voluntariamente. Las demás criaturas, en cambio, no obran si la acción divina no las mueve, y por esto, respecto de ellas, no cabe más que la operación y la permisión.

4. Aunque los males de culpa se produzcan de muchas maneras, todos, sin embargo, convienen en una cosa: en estar en desacuerdo con la voluntad de Dios; y por esto, respecto a los males no hay más que un signo: la "prohibición". En cambio, el bien tiene múltiples relaciones con la bondad de Dios, porque hay bienes sin los cuales no podemos alcanzar el goce de la divina bondad, y respecto de ellos se da el "precepto", y otros están destinados a alcanzarla con mayor plenitud, y a éstos se refiere el "consejo".—Puede decirse asimismo que el "consejo" no sólo se ordena a conseguir bienes grandes, sino también a evitar males pequeños.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet, circa eandem rem, aliquem diversimode declarare se aliquid velle: sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere praecepto et consilio et operationi, et prohibitioni vel permissioni.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus potet significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem praeceptum vel consilium: tum quia haec est de praesenti, illud de futuro; tum quia haec per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis est domina sui actus: et ideo circa ipsam specialia quaedam signa divinae voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliae creaturae non agunt nisi motae ex operatione divina: et ideo circa alias non habent locum nisi operatio et permissio.

Ad quartum dicendum quod omne malum culpae, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit, quod discordat a voluntate divina: et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet "prohibitio". Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam. Quia quaedam sunt, sine quibus fruitionem divinae bonitatis consequi non possumus: et respectu horum est "praeceptum". Quaedam vero sunt, quibus perfectius consequimur: et respectu horum est "consilium". — Vel dicendum quod "consilium" est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

INTRODUCCION A LA CUESTION 20

DEL AMOR DE DIOS

Son de todos bien conocidos los múltiples afectos de la humana voluntad: amor, odio, deseo, temor, tristeza, gozo, ira, etc. De estos afectos, hay muchos que no pueden tener lugar en Dios, porque implican imperfección en su concepto formal, como el deseo, el temor, la tristeza, la ira, etc. Pero sí tienen perfecta cabida en la voluntad divina el amor y el gozo o deleite, toda vez que no entrañan imperfección o límite.

Acerca del amor divino estudia el Doctor Angélico cuatro puntos: si en Dios hay amor; si Dios ama todas las cosas; si las ama igualmente a todas, y si ama más a las mejores.

I. Errores

En torno al amor de Dios, conviene hacer notar una doctrina puesta en boga por Kant, Hermes, Gunther y Laberthonnière, según la cual el amor de Dios es transcendentalmente egoísta, pues ama todas las cosas en orden a sí mismo; y así nos hablan estos filósofos del *egoísmo transcendental de Dios.*

II. Enseñanza de la divina revelación

La Sagrada Escritura nos dice sobre el amor de Dios:

1.º *Que Dios tiene amor, y más aún, que es el mismo amor.*—"Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amador de las almas" (Sap. 11,27).

"Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El, no perezca, sino que tenga la vida eterna" (Io. 3,16).

"Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios" (Io. 16,27).

"Dios es caridad, y el que vive en caridad, permanece en Dios y Dios en él" (1 Io. 4,16).

CUESTION 20

(In quatuor articulos divisa)

De amore Dei

Del amor de Dios

Hemos de ocuparnos ahora de lo que pertenece a la voluntad de Dios considerada en absoluto. Y como en nosotros hallamos que en la parte sensitiva es donde residen las pasiones del alma, gozo, amor, etc., y los hábitos de las virtudes morales, justicia, fortaleza, etc., nos ocuparemos primeramente del amor divino, y en segundo lugar, de la justicia de Dios y de su misericordia.

Acerca de lo primero se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si hay amor en Dios.

Segunda: si ama todas las cosas.

Tercera: si ama unas cosas más que otras.

Cuarta: si ama más a las que son mejores.

Deinde considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent (cf. q.19 introd.). In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo, de iustitia Dei, et misericordia eius (q.21).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in Deo sit amor.

Secundo: utrum amet omnia.

Tertio: utrum magis amet unum quam aliud.

Quarto: utrum meliora magis amet.

ARTICULO 1

Utrum amor sit in Deo [a]

Si hay amor en Dios

Dificultades. No parece que en Dios haya amor.

1. El amor es una pasión, y en Dios no hay pasión alguna. Por consiguiente no hay en El amor.

2. El amor, la ira, la tristeza, etc., son miembros opuestos de una misma división. Si, pues, la ira y la tristeza no se atribuyen a Dios más que en sentido metafórico, tampoco el amor.

3. Dice Dionisio que "el amor es una fuerza que junta y unifica". Pero

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in Deo.

1. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Praeterea, amor, ira, tristitia, et huiusmodi, contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [1]: "Amor

[a] Infra q.82 a.5 ad 1; *Sent.* 3 d.32 a.1 ad 1; *Cont. Gent.* 1,91; 4,19; *De div. nom.* c.4 lect.9.

[1] MG 3,709; S.TH., lect.9; MG 3,713; S.TH., lect.12.

est vis unitiva et concretiva". Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est quod dicitur I Io. 4,16: "Deus caritas est".

Respondeo dicendum quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor. Cum enim actus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, tendat in bonum et malum, sicut in propria obiecta; bonum autem principalius et per se est obiectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quam tristitia, et amor quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus, quod est communius, naturaliter est prius: unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quaedam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus.

Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem: remoto enim primo, removentur alia. Osten-

esto no puede ocurrir en Dios, porque es simple. Luego en Dios no hay amor.

Por otra parte, se dice en el Evangelio que "Dios es caridad".

Respuesta. Es necesario afirmar que hay amor en Dios, porque el primer movimiento de la voluntad, como el de cualquier otra facultad apetitiva, es el amor. El acto de la voluntad, lo mismo que el de las otras potencias apetitivas, tiende al bien y al mal como a objetos propios, advirtiendo que el bien es el objeto principal y por sí mismo, y el mal es objeto secundario y por otro, o sea, en cuanto se opone al bien. Por tanto, los actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien, preceden por naturaleza a los que tienen por objeto el mal, como la alegría precede a la tristeza y el amor al odio, ya que siempre lo que es por sí precede a lo que es por otro.

Por otra parte, lo más común es por naturaleza lo primero, y por esto el mismo entendimiento antes se refiere a lo verdadero en general que a las verdades particulares. Y aunque, sin duda, hay ciertos actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien, bajo alguna condición especial, v. gr., la alegría y el placer, que tienen por objeto el bien presente, como el deseo y la esperanza el bien aun no logrado, sin embargo, el amor tiene por objeto el bien en general, poseído o no poseído. El amor es, pues, por naturaleza, el primer acto de la voluntad y del apetito.

Y ésta es la razón de que todos los otros movimientos apetitivos presupongan el amor como su primera raíz, y por esto nadie desea más que el bien que ama, ni goza más que en el bien amado, ni odia más que lo opuesto a lo que ama; y si de aquí pasamos a la tristeza y a los otros sentimientos, vemos que se refieren al amor como a su primer principio. En cualquiera, pues, que haya voluntad o apetito, necesariamente ha de haber amor. He-

mos demostrado que en Dios hay voluntad. Es, pues, necesario que en El haya amor.

Soluciones. 1. Las potencias cognoscitivas no mueven si no es mediante las apetitivas. Luego lo mismo que en nosotros la razón universal mueve por intermedio de la particular, como dice el Filósofo, nuestro apetito intelectual, llamado voluntad, mueve también mediante el apetito sensitivo. El motor inmediato del cuerpo es, pues en nosotros el apetito sensitivo, y de aquí que su acto venga acompañado siempre de una conmoción orgánica, especialmente en la región del corazón, que es el principio del movimiento en el animal; y por esto los actos del apetito sensitivo, en cuanto llevan anejas ciertas conmociones orgánicas, se llaman "pasiones", pero no los actos de la voluntad. Por consiguiente, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en tanto significan actos del apetito sensitivo, pero no en cuanto son actos del apetito intelectual; y así es, precisamente, como los atribuímos a Dios. Por esto dice el Filósofo que Dios "se goza con una sola y simple operación", y por lo mismo, ama sin pasión.

2. En las pasiones del apetito sensitivo hay que distinguir un elemento cuasi material, que es la conmoción orgánica, y otro cuasi formal, que es el acto del apetito. Así, por ejemplo, lo material en la ira es, como dice Aristóteles, el aflujo de sangre hacia el corazón, o algo parecido, y lo formal, el deseo de venganza. Y aun por parte del elemento formal hay unas pasiones que incluyen algo de imperfecto, por ejemplo, el deseo, que se refiere a un bien ausente, o la tristeza, que se refiere a un mal presente, y dígase lo mismo de la ira, que presupone la tristeza. Otras, en cambio, como el amor y el gozo, no envuelven imperfección alguna. Pues bien, como, según hemos dicho, ninguna de estas cosas conviene a Dios por lo que tiene

sum est autem (q.19 a.1) in Deo esse voluntatem. Unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva. Et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III "De anima"[2]; ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, "passiones" dicuntur: non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt: non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus, in VII "Ethic."[3], quod "Deus una et simplici operatione gaudet". Et eadem ratione, sine passione amat.

Ad secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I "De anima"[4], materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae. Sed rursus, ex parte eius quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio; sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quae est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quae tristitiam supponit. Quaedam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est

[2] II c.11 n.4 (BK 434a20) : S.TH., lect.16 n.845.
[3] C.14 n.8 (BK 1154b26) : S.TH. lect.14 n.535.
[4] C.1 n.11 (BK 403a30) : S.TH., lect.2 n.24.

(ad 1), illa quae imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt nisi metaphorice, propter similitudinem effectus, ut supra (q.3 a.2 ad 2; q.19 a.11) dictum est. Quae autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium: tamen sine passione, ut dictum est (ad 1).

Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor "vis unitiva", etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra (q.6 a.3) ostensum est.—In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor "vis concretiva": quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quae sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

de material, las que en su misma forma incluyen alguna imperfección no pueden convenirle más que en sentido metafórico, como hemos explicado, y las que no envuelven imperfección, como el amor y el gozo, se le atribuyen en sentido propio, pero sin pasión, como acabamos de ver.

3. El acto de amor tiende a un doble objeto, o sea, al bien que quiere y al sujeto para quien quiere tal bien, pues propiamente amar a alguno consiste en querer el bien para él. Por consiguiente, cuando alguien se ama a sí mismo, quiere el bien para sí, y, en consecuencia, procura incorporárselo hasta donde alcance; y por esto se llama al amor "fuerza que junta", incluso en Dios, aunque sin composición, porque el bien que Dios quiere para sí no es cosa distinta de El mismo, que, según hemos visto, es esencialmente bueno.—En cambio, por el hecho de que alguien ame a otro, quiere el bien para ese otro, y, en consecuencia, le trata como si fuese él mismo, refiriendo el bien al otro como a sí propio; y por esto se llama el amor "fuerza que unifica", porque agrega otro a sí mismo, considerándole como un segundo yo. Así, pues, el amor divino es también fuerza que unifica, sin que por ello entre cosa alguna en composición con Dios cuando quiere bienes para los demás.

ARTICULO 2

Utrum Deus omnia amet [a]

Si Dios ama todas las cosas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non omnia amet.

1. Quia, secundum Dionysium, 4 cap. "De div. nom."[5], amor amantem extra se ponit, et eum

Dificultades. Parece que Dios no ama todas las cosas.

1. Según Dionisio, el amor pone al que ama fuera de sí, y de algún modo lo traslada al objeto amado.

[a] Infra q.23 a.3 ad 1; 1-2 q.110 a.1; *Sent.* 2 d.26 a.1; 3 d.32 a.1.2; *De verit.* q.27 a.1; *Cont. Gent.* 1,91; 3,150; *De div. nom.* c.4 lect.9; *De virtut.* q.2 a.7 ad 2; *In Ioan.* 5 lect.3.

[5] § 13: MG 3,712; S.TH., lect.10.

Pero suponer que Dios sale de sí y se traslada a otro es cosa inadmisible. Luego también lo es decir que ama lo que no es El.

2. El amor de Dios es eterno. Pero las cosas que no son Dios no son eternas más que en el mismo Dios. Luego Dios no puede conocerlas más que en sí mismo. Pero como los seres, según están en Dios, no son cosa distinta de El, síguese que Dios no ama cosas distintas de sí.

3. Hay dos clases de amor: el de concupiscencia y el de amistad. Dios no ama las criaturas irracionales con amor de concupiscencia, porque de nada extraño a El necesita. Tampoco con amor de amistad, porque, como demuestra el Filósofo, no es posible tenerlo a las criaturas irracionales. Luego Dios no ama todas las cosas.

4. En un salmo se dice: "Has odiado a todos los obradores de la maldad." Pero es imposible amar y odiar simultáneamente una misma cosa. Luego no a todas las ama Dios.

Por otra parte, leemos en el Sabio: "Amas todo cuanto existe y nada de lo que has hecho odiaste."

Respuesta. Dios ama cuanto existe. Todo lo que existe, por el hecho de ser, es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como asimismo lo es cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado que la causa de los seres es la voluntad de Dios. Luego en tanto una cosa tiene el ser u otra perfección cualquiera, en cuanto Dios lo haya querido. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los seres que existen, y como amar es precisamente querer el bien para otro, síguese que Dios ama todo lo que existe.

Sin embargo, no lo ama como nosotros, porque como nuestra voluntad no es la causa de la bondad de las cosas, sino que, al contrario, es ésta

quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere quod, Deus, extra se positus, in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

2. Praeterea, amor Dei aeternus est. Sed ea quae sunt alia a Deo, non sunt ab aeterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a seipso.

3. Praeterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiae, et amicitiae. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiae, quia nullius extra se eget: nec etiam amore amicitiae, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum, in VIII "Ethic."[6] Ergo Deus non omnia amat.

4. Praeterea, in Psalmo 5,7 dicitur: "Odisti omnes qui operantur iniquitatem". Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est quod dicitur Sap. 11,25: "Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti".

Respondeo dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt: ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (q.19 a.4) quod voluntas Dei est causa omnium rerum: et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat.

Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto,

[6] C.2 n.3 (Bk 1155b27): S.Th., lect.2 n.1557; c.11 n.6 (Bk 1161a32): S.Th., lect.11 n.1698.

amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius: sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet: et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum quod amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde et Dionysius dicit 4 cap. "De div. nom." (l.c.): "Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis".

Ad secundum dicendum quod, licet creaturae ab aeterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis: et eadem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum, quae in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitae, et quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem: sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatae vitae, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

la que como objeto la mueve, el amor por el que queremos el bien para alguien no es causa de su bondad, sino que su bondad, real o aparente, es lo que provoca el amor por el cual queremos que conserve el bien que tiene y adquiera el que no posee, y en ello ponemos nuestro empeño. En cambio, el de Dios es un amor que crea e infunde la bondad en las criaturas [31].

Soluciones. 1. El amante sale fuera de sí y se traslada a lo amado, en cuanto quiere su bien y pone sus afanes en procurárselo como si de sí mismo se tratara; y por esto escribe Dionisio: "Hay que resolverse a sostener la verdad de que Dios, causa de todos los seres, por la abundancia de su amante bondad sale fuera de sí y con su providencia cobija todo lo que existe."

2. Cierto que las criaturas no son eternas más que en Dios; pero precisamente porque están en El desde la eternidad, es por lo que desde la eternidad las conoció en sus propias naturalezas, y por esto también las amó, lo mismo que por las imágenes que hay en nosotros conocemos las cosas como son en sí mismas.

3. No se puede tener amistad más que con las criaturas racionales, las únicas en las que puede haber correspondencia al amor y comunicación en las obras de vida, y las únicas también que los azares de la fortuna pueden hacer dichosas o desgraciadas, por lo cual, en rigor, sólo respecto a ellas cabe la benevolencia. Las irracionales, en cambio, no pueden ser elevadas al amor de Dios ni a la participación de la vida intelectual y bienaventurada que Dios vive. Por consiguiente, hablando con propiedad, Dios no ama las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con amor casi de concupiscencia, por cuanto las subordina a las racionales, y también a sí mismo, y no porque necesite de ellas, sino por su bondad y para utilidad nuestra, que también nosotros deseamos cosas para nosotros mismos y para los demás.

4. No hay inconveniente en que una misma cosa sea, en un aspecto, objeto de amor, y en otro, objeto de odio. Dios ama, pues, a los pecadores en cuanto son seres de determinada naturaleza, ya que, como tales, tienen ser y proceden de El. Pero en cuanto pecadores no existen, les falta el ser, y esto no lo han recibido de Dios, y, por consiguiente, en este aspecto son para El objeto de odio.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat: sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt: et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULO 3

Utrum Deus aequaliter diligat omnia [a]

Si Dios ama todas las cosas por igual

Dificultades. Parece que Dios no ama por igual todas las cosas.

1. Dice el Sabio que "El cuida igualmente de todas las cosas". Pero la providencia que Dios tiene de los seres proviene del amor con que los ama. Luego los ama a todos por igual.

2. El amor de Dios es su propia esencia. Pero la esencia divina no es susceptible de más ni de menos. Luego tampoco lo es su amor, y, por consiguiente, no ama unas cosas más que a otras.

3. Si el amor de Dios se extiende a todas las cosas, lo mismo sucede a su ciencia y a su voluntad. Sin embargo, no decimos que Dios quiere o sabe unas cosas más que a otras. Luego tampoco que ame a unas más que a otras.

Por otra parte, dice San Agustín que "Dios ama todos los seres que hizo, y de ellos ama más a las criaturas racionales, y entre ellas, más a las que son miembros de su Unigénito, y mucho más al Unigénito mismo".

Respuesta. Como amar es querer el bien para alguien, que una cosa se ame más o menos puede suceder de

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus aequaliter diligat omnia.

1. Dicitur enim Sap. 6,8: "aequaliter est ei cura de omnibus". Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo aequaliter amat omnia.

2. Praeterea, amor Dei est eius essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quaedam aliis magis amat.

3. Praeterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita et scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quaedam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quaedam aliis diligit.

Sed contra est quod dicit Augustinus, "Super Ioan." [1]: "Omnia diligit Deus quae fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et de illis eas amplius, quae sunt membra Unigeniti sui; et multo magis ipsum Unigenitum suum".

Respondeo dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid ma-

[a] *Sent.* 2 d.26 a.1 ad 2; 3 d.19 a.5 q.*1; d.32 a.4; *Cont. Gent.* 1,91.

[1] *Super Ioan.* 17,23 tr.110: ML 35,1924.

gis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat: quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo, ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum; quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (a.2), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.

Ad primum ergo dicendum quod dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset; sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturae vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad tertium dicendum quod intelligere et velle significant solum actus: non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle; sicut circa amorem dictum est (in c).

dos maneras. Una, por parte del acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso, y de este modo Dios no ama más unas cosas que otras, porque lo ama todo con un solo y simple acto de voluntad, que no varía jamás. Otra, por parte del bien que se quiere para lo amado, y en este sentido amamos más a aquel para quien queremos mayor bien, aunque la intensidad del querer sea la misma. Así, pues, es necesario decir que de este modo Dios ama unas cosas más que otras, porque, como su amor es causa de la bondad de los seres, no habría unos mejores que otros si Dios no hubiese querido bienes mayores para los primeros que para los segundos.

Soluciones. 1. Cuando se dice que Dios cuida igualmente de todas las cosas no se entiende que con sus cuidados distribuya iguales bienes a todas, sino que todas las administra con igual sabiduría y bondad.

2. El argumento es concluyente si se entiende de la intensidad del amor por parte del acto de la voluntad, que se identifica con la esencia divina. Pero como el bien que Dios quiere para las criaturas no es la esencia divina, no hay dificultad en que aumente o disminuya.

3. Entender y querer son términos que significan exclusivamente actos y que en su significado no incluyen objetos que por su diversidad permitan decir que Dios quiere o sabe más o menos, cosa que, como hemos dicho, sucede en el amor.

ARTICULO 4

An Deus semper magis diligat meliora [a]

Si Dios ama siempre más las cosas que son mejores

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora.

1. Manifestum est enim quod

Dificultades. Parece que no siempre ama Dios más las cosas que son mejores.

1. Cristo es, sin duda, mejor que

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.3 q.*3; d.32 a.5.

todo el género humano, porque es Dios y hombre, y, sin embargo, Dios amó más al género humano que a Cristo, como dice el Apóstol: "No perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros." Luego no siempre ama Dios más las cosas que son mejores.

2. El ángel es mejor que el hombre, pues con referencia a éste se dice en un salmo: "Le has hecho un poco inferior a los ángeles", y esto no obstante, Dios ama más al hombre que al ángel, como se dice en la Epístola a los Hebreos: "No tomó a los ángeles, sino a la descendencia de Abrahán." Luego no siempre ama Dios más lo que es mejor.

3. San Pedro fué mejor que San Juan porque amaba más a Cristo, y por esto el Señor, sabiéndolo de antemano, le hizo esta pregunta: "Simón de Juan, ¿me amas más que éstos?" Y, a pesar de ello, Cristo amó más a San Juan que a San Pedro, porque, comentando el texto de San Juan: "Simón, ¿me amas más?", dice San Agustín: "La señal que distingue a Juan de los demás discípulos no es solamente que le amaba, sino que le amaba más que a los otros." Luego no siempre es lo mejor lo que Dios más ama.

4. Un inocente es mejor que un penitente, porque la penitencia es "la segunda tabla después del naufragio", como dice San Jerónimo, y, sin embargo, Dios ama más al penitente que al inocente, como se dice en San Lucas: "Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia." Luego Dios no siempre ama más lo mejor.

5. Un justo que a la postre se condena, es mejor que un pecador que al fin se salva. Pero Dios ama más al tal pecador que al otro justo, porque quiere para él un bien mayor, que es la vida eterna. Luego no siempre lo que Dios más ama es lo mejor.

Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum: quia dicitur Rom. 8,32: "proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum". Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Praeterea, angelus est melior homine: unde in Psalmo 8,6, dicitur de homine: "minuisti eum paulo minus ab angelis". Sed Deus plus dilexit hominem quam angelum: dicitur enim Heb. 2,16: "nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit". Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Praeterea, Petrus fuit melior Ioanne: quia plus Christum diligebat. Unde Dominus, sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens: "Simon Ioannis, diligis me plus his?" [Io. 21,15]. Sed tamen Christus plus dilexit Ioannem quam Petrum: ut enim dicit Augustinus, super illud Io. 21, "Simon Ioannis, diligis me?" [8]**: "Hoc ipso signo Ioannes a ceteris discipulis discernitur; non quod solum eum, sed quod plus eum ceteris diligebat". Non ergo semper magis diligit meliora.**

4. Praeterea, melior est innocens poenitente; cum poenitentia sit "secunda tabula post naufragium", ut dicit Hieronymus [9]**. Sed Deus plus diligit poenitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet: dicitur enim Lc. 15,7: "Dico vobis quod maius gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem iustis, qui non indigent poenitentia". Ergo Deus non semper magis diligit meliora.**

5. Praeterea, melior est iustus praescitus, quam peccator praedestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem praedestinatum: quia vult ei maius bonum, scilicet vitam aeternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

[8] Tr.124: ML 35,1971.
[9] *In Is.* 3,9: ML 24,65.

Sed contra, unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur Eccli. 13,19: "omne animal diligit sibi simile". Sed in tantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praedicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim (a.3) quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei maius bonum velle: voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic, ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum quod Deus Christum diligit, non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum: quia scilicet ei maius bonum voluit, quia "dedit ei nomen, quod est super omne nomen" (Phil. 2,9), ut verus Deus esset. Nec eius excellentiae deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis: quinimo ex hoc factus est victor gloriosus; "factus enim est principatus super humerum eius", ut dicitur Isaiae 9,6.

Ad secundum dicendum quod naturam humanam assumptam a Dei Verbo in Persona Christi, secundum praedicta (ad 1), Deus plus amat quam omnes angelos: et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicae comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, aequalitas invenitur; cum eadem sit "mensura hominis, et angeli", ut dicitur Apoc. 21,17, ita tamen quod quidam angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturae, angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute

Por otra parte, cada ser ama a su semejante, como expresamente se dice en el Eclesiástico: "Todo animal ama a su semejante." Pero las cosas son tanto mejores cuanto más se asemejan a Dios. Luego las mejores son las más amadas de Dios.

Respuesta. Conforme a lo que tenemos explicado, es necesario decir que Dios ama más las cosas que son mejores. Hemos dicho que amar Dios más una cosa es querer para ella un bien mayor. Pues bien, como la voluntad de Dios es la causa de la bondad que tienen los seres, la razón de que unas cosas sean mejores que otras es porque Dios quiere para ellas mayores bienes. Por consiguiente, ama más a las mejores.

Soluciones. 1. No sólo ama Dios más a Cristo que a todo el linaje humano, sino también más que al conjunto de todas las criaturas, puesto que quiso para El un bien mayor, porque le dió "un nombre que está sobre todo nombre", para que fuese verdadero Dios. Por lo demás, en nada empaña su grandeza que Dios le haya entregado a la muerte por la salvación del género humano; al contrario, de ahí le proviene el ser triunfador glorioso: "sobre su hombro lleva la soberanía", se dice en Isaías.

2. Si se trata de la naturaleza humana, asumida por el Verbo divino en la persona de Cristo, la ama Dios más que a todos los ángeles, y es mejor que ellos, sobre todo por razón de la unión. Si, en cambio, se trata de la naturaleza humana en común, y se la compara con la angélica en el orden de la gracia y de la gloria, hallamos que son iguales, porque una misma es "la medida del ángel y del hombre", como se dice en el Apocalipsis; de modo que, en cuanto a esto, hay algunos hombres superiores a algunos ángeles y ciertos ángeles superiores a algunos hombres. Por fin, en cuanto a la condición de su naturaleza, el ángel es mejor que el hombre, y si bien Dios asumió la naturaleza humana, no lo

hizo porque en absoluto amara más al hombre, sino porque el hombre lo necesitaba más; lo mismo que un padre de famalia da cosas de más precio a un criado enfermo que a un hijo sano.

3. Las soluciones dadas a la dificultad que suscita la comparación entre San Pedro y San Juan, son numerosas. San Agustín da una explicación simbólica, diciendo que la vida activa, personificada en Pedro, ama más a Dios que la contemplativa, representada por Juan, porque siente más las penurias de la vida presente y desea con mayor ansia librarse de ellas e ir a Dios; y, sin embargo, Dios ama más la vida contemplativa, porque la prolonga más, ya que no termina con la vida del cuerpo, cual sucede a la activa.—Otros lo explican diciendo que Pedro amó más a Cristo en sus miembros, y en esta forma fué también más amado de Cristo, pues le encomendó la Iglesia; y, en cambio, Juan amó más a Cristo en sí mismo, y en igual forma fué más amado de El, y por ello le encomendó su Madre.—Otros dicen que no se sabe quién de los dos amó más a Cristo, ni a cuál de ellos amó Dios más en orden a la mayor gloria de la vida eterna. Sin embargo, de Pedro se dice que amó más, por su decisión e impetuoso fervor, y de Juan, que fué más amado, por ciertos indicios de familiaridad que preferentemente le prodigaba Cristo en atención a su juventud y pureza.—Por fin, dicen otros que Cristo amó más a Pedro, otorgándole un más excelente don de caridad, y amó más a Juan, concediéndole mayor don de inteligencia, y que, por tanto, Pedro fué propiamente el mejor y más amado, y Juan lo fué hasta cierto punto.—Pero sea de esto lo que fuere, parece presuntuoso dirimir esta cuestión, ya que, como se dice en los Proverbios, "quien pesa los espíritus es el Señor", y no otro.

plus diligeret: sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum quod haec dubitatio de Petro et Ioanne multipliciter solvitur. Augustinus namque refert hoc ad mysterium, dicens [10] quod vita activa, quae significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quae significatur per Ioannem: quia magis sentit praesentis vitae angustias, et aestuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit: quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.—Quidam [11] vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris; et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei ecclesiam commendavit. Ioannes vero plus dilexit Christum in seipso; et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit Matrem.—Alii [12] vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore caritatis: et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitae aeternae. Sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quandam promptitudinem vel fervorem: Ioannes vero plus dilectus, quantum ad quaedam familiaritatis indicia, quae Christus ei magis demonstrabat, propter eius iuventutem et puritatem.—Alii [13] vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum caritatis: Ioannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus: sed Ioannes secundum quid.—Praesumptuosum tamen videtur hoc diiudicare: quia, ut dicitur Prov. 16,2, "spirituum ponderator est Dominus", et non alius.

[10] L. c. in arg.
[11] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 3 d.31 a.12; BONAVENT., ibid. d.32 q.6.
[12] Cf. BERNARDUM, *Serm. de diversis* serm.29: ML 183,622; GUERRICUM ABBATEM, *Serm. in Assump. B. M. V.* serm.4: ML 185,198.
[13] Cf. ALBERT. MAGN., *Enarr. in Io.* in prol. Hieronymi.

Ad quartum dicendum quod poenitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive poenitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Ceteris tamen paribus, innocentia dignior est et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de poenitente quam de innocente, quia plerumque poenitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem [14], quod "dux in praelio eum militem plus diligit, qui post fugam conversus, fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit". — Vel, alia ratione, quia aequale donum gratiae plus est, comparatum poenitenti, qui meruit poenam, quam innocenti, qui non meruit. Sicut centum marcae maius donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

4. Lo mismo puede exceder un inocente a un penitente que éste a aquél, porque, sea inocente o penitente, el mejor y más amado es el que mayor caudal de gracia tiene. Sin embargo, en igualdad de condiciones, la más digna y más amada es la inocencia. Y si, a pesar de esto, se dice que Dios se alegra más por el penitente que por el inocente, es debido a que, de ordinario, los pecadores arrepentidos son más cautos, más humildes y más fervorosos. Por esto, en el mismo pasaje dice San Gregorio que, "en la batalla, el jefe estima más al soldado que después de huir vuelve y ataca ardorosamente al enemigo que al que nunca huyó, pero tampoco luchó nunca con denuedo".—Puede decirse también que un mismo don de gracia representa más para el penitente, que mereció castigo, que para el inocente, que no lo mereció; como la misma cantidad de dinero constituye un don mayor cuando se da a un mendigo que cuando se entrega a un rey.

Ad quintum dicendum quod, cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas eius qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo praedestinato peccatori dandum est ex divina voluntate maius bonum, melior est; licet secundum aliquod aliud tempus, sit peior; quia et secundum aliquod tempus, non est nec bonus neque malus.

5. Puesto que la bondad de las cosas tiene por causa la voluntad de Dios, la bondad de aquel a quien Dios ama debe referirse al tiempo en que por bondad divina se le haya de dar algún bien. Luego con relación al tiempo en que el pecador predestinado haya de recibir por voluntad divina un bien mayor, es el mejor, aunque haya habido otro tiempo en que fué peor, e incluso otro en que ni es bueno ni malo.

[14] *In Evang.* l.2 hom.34 § 4: ML 76,1248.

tra fe engendra la paciencia" (Iac. 1,2-3). "Yo reprendo y corrijo a cuantos amo: ten, pues, celo y arrepiéntete" (Apoc. 3,19).

6.º Que en las penas eternas del infierno brille el rigor de la divina justicia es cosa por sí misma evidente. ¿Habrá también allí lugar para la divina misericordia? Santo Tomás responde afirmativamente: También en el infierno brilla la misericordia de Dios, suavizando los rigores de su justicia, no en el sentido de que ponga fin a las penas o mitigue la intensidad de las mismas, sino en cuanto que castiga menos de lo que los condenados merecían por sus pecados. La justicia divina, suavizada por la misericordia, dictará una pena eterna menor de la que el pecador merecía. Esta pena eterna y aminorada estará pregonando eternamente la justicia y la misericordia de Dios.

CUESTION 21

(In quatuor articulos divisa)

De iustitia et misericordia Dei

De la justicia y de la misericordia de Dios

Tras el estudio del amor de Dios, corresponde tratar ahora de su justicia y de su misericordia, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si en Dios hay justicia.

Segunda: si su justicia se puede llamar verdad.

Tercera: si en Dios hay misericordia.

Cuarta: si en todas las obras de Dios resplandece la justicia y la misericordia.

Post considerationem divini amoris, de iustitia et misericordia eius agendum est (cf. q.20 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in Deo sit iustitia.

Secundo: utrum iustitia eius veritas dici possit.

Tertio: utrum in Deo sit misericordia.

Quarto: utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sit iustitia [a]

Si en Dios hay justicia

Dificultades. Parece que en Dios no hay justicia.

1. La justicia se condivide con la templanza. En Dios no hay templanza. Luego tampoco hay justicia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit iustitia.

1. Iustitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec iustitia.

[a] *Sent.* 4 d.46 q.1 q.ª 1; *Cont. Gent.* 1,93; 2,25; *De div. nom.* c.8 lect.4.

2. Praeterea quicumque facit omnia pro libito suae voluntatis, non secundum iustitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus, ad Eph. 1,11, Deus "operatur omnia secundum consilium suae voluntatis". Non ergo ei iustitia debet attribui.

3. Praeterea, actus iustitiae est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia.

4. Praeterea, quidquid est in Deo, est eius essentia. Sed hoc non competit iustitiae: dicit enim Boetius, in libro "De hebdomad." [1], quod "bonum essentiam, iustum vero actum respicit". Ergo iustitia non competit Deo.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 10,8: "Iustus Dominus, et iustitias dilexit".

Respondeo dicendum quod duplex est species iustitiae. Una, quae consistit in mutua datione et acceptione: ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et haec dicitur a Philosopho, in V "Ethic." [2], iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum. Et haec non competit Deo: quia, ut dicit Apostolus, Rom. 11,35; "quis prior dedit illi, et retribuetur ei?"

Alia, quae consistit in distribuendo: et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius, 8 cap. "De div. nom." [3]: "Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniusciuiusque existentium

2. El que lo hace todo según place a su voluntad, no obra en justicia. Pues Dios "hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad", como dice el Apóstol. Luego no se le debe atribuir justicia.

3. El acto de justicia consiste en dar lo debido. Pero Dios no debe a nadie. Luego no hay por qué le competa la justicia.

4. Todo lo que hay en Dios es su esencia. Pero ser esencia divina no compete a la justicia, porque dice Boecio que "el bien se refiere a la esencia, y lo justo, en cambio, a la acción". Luego la justicia no es cosa que competa a Dios.

Por otra parte, se dice en un salmo: "El señor es justo y ama las justicias."

Respuesta. Hay dos clases de justicia: una que consiste en el dar y recibir mutuos, v. gr., la compraventa y las comunicaciones o conmutaciones análogas. El Filósofo la llama justicia conmutativa o reguladora de las conmutaciones o comunicaciones, y no compete a Dios, porque, como dice el Apóstol, "¿quién primero le dió, para exigir retribución?"

La otra, que consiste en distribuir, se llama justicia distributiva, y por ella el gobernante o administrador da a cada cual lo que corresponde a su dignidad. Pues bien, así como el conveniente orden de una familia, o de cualquier otra multitud gobernada, demuestra que el gobernante posee esta justicia, así también el orden del universo, que resplandece lo mismo en los seres naturales que en los dependientes de la voluntad, demuestra la justicia de Dios, y por esto dice Dionisio: "Que la justicia de Dios es la verdadera, se comprueba viendo que da a todos los seres lo que les corresponde

[1] ML 64,1314: S.Th., lect.4.
[2] C.4 n.1 (Bk 1131b24): S.Th., lect.6 n.947.
[3] § 7: MG 3,896; S.Th., lect.4.

según la dignidad de cada cual, y que conserva la naturaleza de cada cosa en su propio sitio y con su propio poder."

Soluciones. 1. De entre las virtudes morales, unas tienen por objeto las pasiones, como la templanza, que se refiere a las concupiscencias; la fortaleza, a los temores y audacias; la mansedumbre, a la ira. Estas virtudes no se pueden atribuir a Dios más que en sentido metafórico, porque, según hemos dicho, ni en Dios hay pasiones, ni siquiera apetito sensitivo, que es el sujeto de la pasión, como dice el Filósofo. Otras, como la justicia, la liberalidad y la magnificencia, se refieren a las operaciones, v. gr., a los gastos o a las dádivas. Estas no están en la parte sensitiva, sino en la voluntad, por lo cual no hay inconveniente en atribuirlas a Dios, aunque no en cuanto regulan acciones civiles, sino las propias acciones de Dios, pues, como dice el Filósofo, sería ridículo alabar a Dios por sus virtudes políticas.

2. Puesto que el objeto de la voluntad es el bien conocido, no es posible que Dios quiera sino lo contenido en la razón idea de su sabiduría, que es precisamente la que equivale a su ley de justicia y la que hace justa y recta su voluntad. Por consiguiente, lo que Dios hace según su voluntad, es justo y recto, por la misma razón que es justo lo que nosotros hacemos según ley, con la diferencia que nosotros obedecemos la ley de un superior, y Dios, en cambio, es ley para sí mismo.

3. A cada cual se le debe lo que es suyo. Decimos que es de alguien lo que está ordenado a él, y así el esclavo es del señor, y no a la inversa, porque libre es precisamente el que dispone de sí mismo. Por tanto, la palabra deuda implica cierto orden de exi-

dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute".

Ad primum ergo dicendum quod virtutum morallum quaedam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et huiusmodi virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram: quia in Deo neque passiones sunt, ut supra (q.20 a.1 ad 1) dictum est; neque appetitus sensitivus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto, ut dicit Philosophus in III "Ethic."[4] Quaedam vero virtutes morales sunt circa operationes; ut puta circa dationes et sumptus, ut iustitia et liberalitas et magnificentia; quae etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere: non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X "Ethic."[5]

Ad secundum dicendum quod, cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit: sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris: Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; sicut servus est domini, et non e converso; nam liberum est quod sui causa est[6]. In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exi-

[4] C.10 n.1 (BK 1117b24): S.TH., lect.15 n.595-97.
[5] C.8 n.7 (BK 1178b10): S.TH., lect.12 n.2121-23.
[6] *Metaph.* 1 c.2 n.9 (BK 982b30): S.TH., lect.3 n.58.

gentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum: sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur: sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor: quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus, dicens[7]: "cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuae condecens est".

Ad quartum dicendum quod, licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei: quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum: quia aliquid dicitur esse bonum,

gencia o de necesidad de algo con respecto a aquello a que se ordena. Pues bien, en las cosas hay dos clases de orden: el que hace que una cosa creada esté ordenada a otra, también creada, como lo están las partes al todo, los accidentes a la substancia y cada cosa a su fin, y el que hace que todas las cosas estén ordenadas a Dios. Por consiguiente, la palabra deuda, respecto a la operación divina, se puede tomar en dos acepciones: por lo que se debe a Dios y por lo que se debe a las criaturas, y en ambos aspectos la satisface Dios. Lo debido a Dios es que se cumplan en las cosas lo que su sabiduría y voluntad tienen determinado y lo que manifiesta su bondad, y en este aspecto la justicia de Dios mira por su propio decoro, que exige se dé a sí mismo lo que se le debe. Lo debido a cualquier criatura es que tenga lo que a ella se ordena: al hombre, por ejemplo, que tenga manos y que le sirvan los otros animales; y también en este aspecto obra Dios en justicia dando a cada cual lo que por su naturaleza y condición se le debe. Pero adviértase que esta deuda depende de la primera, porque lo debido a cada uno es aquello que se ordena a él según el plan de la sabiduría divina, y si bien Dios paga lo que por este concepto debe a cada cual, no es, con todo, deudor, porque El no se ordena a las criaturas, sino más bien éstas a El; y por esto, lo que en Dios se llama justicia es unas veces lo congruente a su bondad, y otras, el hecho de premiar merecimientos. A estos dos modos de justicia alude San Anselmo diciendo: "Cuando castigas a los malos, obras con justicia, porque lo merecen, y cuando los perdonas, eres justo, porque obras con arreglo a tu bondad."

4. Cierto que la justicia está en los actos, pero no por ello se excluye que esté en la esencia de Dios, porque también los elementos esenciales pueden ser principios de acción. El bien, en cambio, no siempre está en los actos, porque se llama bueno a un ser no

[7] *Proslogii* c.10: ML 158,233.

sólo por lo que hace, sino también por cuanto es perfecto en su esencia, y por esto se dice en el mismo pasaje que lo bueno se compara con lo justo como lo general con lo particular.

non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale.

ARTICULO 2

Utrum iustitia Dei sit veritas [a]

Si la justicia de Dios es la verdad

Dificultades. Parece que la justicia de Dios no es la verdad.

1. La justicia está en la voluntad; es, dice San Anselmo, "la rectitud de la voluntad"; y la verdad, en cambio, está en el entendimiento, como dice el Filósofo. Luego la justicia no es la verdad.

2. Dice el Filósofo que la verdad es una virtud distinta de la justicia. Luego la verdad no entra en el concepto de justicia.

Por otra parte, se dice en un salmo: "La misericordia y la verdad saliéronse al encuentro", y aquí "verdad" quiere decir justicia.

Respuesta. Según hemos dicho, la verdad consiste en la adecuación del entendimiento con las cosas. Ahora bien, el entendimiento, que es causa de las cosas, es asimismo su regla y su medida; mas, respecto al que toma su ciencia de ellas, sucede todo lo contrario. Por consiguiente, cuando las cosas son regla y medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se acomode a las cosas, y esto es lo que sucede en nosotros; pues de que las cosas existan o no, depende que nuestro parecer sea ver-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia Dei non sit veritas.

1. Iustitia enim est in voluntate: est enim "rectitudo voluntatis", ut dicit Anselmus [8]. Veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum in VI "Metaphys." [9] et in VI "Ethic." [10] Ergo iustitia non pertinet ad veritatem.

2. Praeterea, veritas, secundum Philosophum in IV "Ethic." [11], est quaedam alia virtus a iustitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iustitiae.

Sed contra est quod in Psalmo 84,11 dicitur: "misericordia et veritas obviaverunt sibi"; et ponitur ibi "veritas" pro iustitia.

Respondeo dicendum quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, sicut supra (q. 16 a.1) dictum est. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura: e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit: ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur intellectui: sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis "veritas iustitiae".

[a] *Sent.* 4 d.46 q.1 a.1 q.ª3.

[8] Diálogo *De verit.* c.12: ML 158,482.
[9] IV c.4 n.1 (BK 1027b27): S.TH., lect.4 n.1230.
[10] C.2 n.3 (BK 1139a27): S.TH., lect.2 n.1140.
[11] C.7 n.7 (BK 1127a34): S.TH., lect.15 n.838.

dadero o falso. Pero cuando el entendimiento es regla y medida de las cosas, la verdad consiste en que éstas se acomoden al entendimiento, y por esto decimos que un artista hace obra verdadera cuando ésta coincide con la idea artística. Pues bien, entre una obra artística y las reglas de su arte hay la misma proporción que entre un acto de justicia y la ley que lo regula; y, por tanto, la justicia de Dios, que establece en las cosas un orden en conformidad con la razón o idea de su sabiduría, que es su ley, con razón se llama "verdad", y por esto, incluso entre nosotros, hablamos de la "verdad de la justicia".

Ad primum ergo dicendum quod iustitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu: sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quaedam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum: non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate iustitiae dictum est (in c).

Soluciones. 1. La justicia, en cuanto ley reguladora, está en el entendimiento; pero en cuanto es mandato por el que se regulan las obras conforme a ley, está en la voluntad.

2. La verdad de que allí habla el Filósofo, es una virtud por la que alguien se manifiesta en sus palabras y acciones tal como es. Por tanto, consiste en la conformidad del signo con lo significado, y no en la conformidad de un efecto con su causa o regla, que es lo que hemos dicho de la verdad de la justicia.

ARTICULO 3

Utrum misericordia competat Deo [a]

Si compete a Dios la misericordia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia Deo non competat.

1. Misericordia enim est species tristitiae, ut dicit Damascenus [12]. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Praeterea, misericordia est relaxatio iustitiae. Sed Deus non potest praetermittere id quod ad

Dificultades. Parece que no compete a Dios la misericordia.

1. Dice el Damasceno que la misericordia es una de las especies de la tristeza. Pero en Dios no hay tristeza. Luego tampoco misericordia.

2. La misericordia es una relajación de la justicia. Pero Dios nada puede omitir de lo que pertenece a su

[a] 2-2 q.30 a.4; *Sent.* 4 d.46 q.2 a.1 q.ª1; *Cont. Gent.* 1,91; *In Ps.* 24.

[12] *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.

justicia, porque dice el Apóstol: "Aun si no creemos, El permanece fiel; que no puede negarse a sí mismo", y se negaría, dice allí mismo la Glosa, si negase sus palabras. Luego no le compete la misericordia.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Compasivo y misericordioso es el Señor."

Respuesta. Se debe atribuir a Dios la misericordia en grado máximo, aunque no por lo que tiene de afecto pasional, sino por lo que tiene de eficiente. Para entender esto, adviértase que decir de alguien que es misericordioso es como decir que tiene el corazón "lleno de miserias", o sea, que ante la miseria de otro experimenta la misma sensación de tristeza que experimentaría si fuese suya; de donde proviene que se esfuerce en remediar la tristeza ajena como si de la propia se tratase, y éste es el efecto de la misericordia. Pues bien, a Dios no le compete entristecerse por la miseria de otro; pero remediar las miserias, entendiendo por miseria un defecto cualquiera, es lo que más compete a Dios, pues lo único que remedia las deficiencias son las perfecciones que confiere el bien, y el primer origen de toda bondad es Dios, como hemos dicho.

Adviértase, sin embargo, que otorgar perfecciones a las criaturas pertenece, a la vez, a la bondad divina, a la justicia, a la liberalidad y a la misericordia, aunque por diversos conceptos. La comunicación de perfecciones, considerada en absoluto, pertenece a la bondad, según hemos dicho. Pero en cuanto Dios las concede en proporción de lo que corresponde a cada ser, pertenece a la justicia, según acabamos de decir; en cuanto no las otorga para utilidad suya, sino por sola su bondad, pertenece a la liberalidad, y que las perfecciones que con-

iustitiam suam pertinet. Dicitur enim II ad Tim. 2,13: "si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest": negaret autem seipsum, ut dicit Glossa [13] ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 110,4: "Miserator et misericors Dominus".

Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda: tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens "miserum cor": quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam: et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo: sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem: prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra (q.6 a.4) ostensum est.

Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus, pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad iustitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam: tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum, absolute considerata, pertinet ad bonitatem, ut supra (q.6 a.1.4) ostensum est. Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ut dictum est supra (a.1). Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero

[13] *Glossa interl.* Cf. HIERONYMUM: ML 30,891, et *Glossam* LOMBARDI: ML 192,370.

perfectiones datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum igitur dicendum quod obiectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando: sicut si alicui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud: unde Apostolus remissionem "donationem" vocat, Eph. 4,32: "donate invicem, sicut et Christus vobis donavit". Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. 2,13, quod "misericordia superexaltat iudicium".

cede sean remedio de defectos, pertenece a la misericordia.

Soluciones. 1. En el argumento se toma la misericordia en el sentido de afecto pasional.

2. Cuando Dios usa de misericordia, no obra contra su justicia, sino que hace algo que está por encima de la justicia, como el que diese de su peculio doscientos denarios a un acreedor a quien no debe más que ciento, tampoco obraría contra justicia; lo que hace es portarse con liberalidad y misericordia. Otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas, y por esto el Apóstol llama "donación" al perdón. "Donaos unos a otros como Cristo os donó." Por donde se ve que la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud, y por esto dice el apóstol Santiago: "La misericordia aventaja al juicio."

ARTICULO 4

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia [a]

Si en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et iustitia.

1. Quaedam enim opera Dei attribuuntur misericordiae, ut iustificatio impii: quaedam vero iustitiae, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Iac. 2,13: "iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam". Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et iustitia.

2. Praeterea, Apostolus, ad Rom. 15,8-9, conversionem Iudaeorum attribuit iustitiae et veritati; conversionem autem gentium,

Dificultades. Parece que no en todas las obras de Dios se halla la justicia y la misericordia.

1. Unas obras de Dios, v. gr., la justificación del pecador, se atribuyen a la misericordia, y otras, como la condenación del impío, a la justicia; y por esto dice el apóstol Santiago: "Sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia." Luego no en todas las obras de Dios aparecen la justicia y la misericordia.

2. El Apóstol atribuye la conversión de los judíos a la justicia y a la verdad, y la de los gentiles, en cambio,

[a] *Sent.* 4 d.46 q.2 a.2 q.[a]2; *De verit.* q.28 a.1 ad 8; *Cont. Gent.* 2,28; *De pot.* q.5 a.4 ad 6; *In Ps.* 24; *In Rom.* 15 lect.1.

a la misericordia. Luego no en cada una de las obras de Dios hay justicia y misericordia.

3. Muchos justos sufren aflicciones en este mundo. Pero esto es injusto. Luego no en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia.

4. Lo propio de la justicia es dar lo que se debe, y lo propio de la misericordia, remediar las miserias, por lo cual una y otra presuponen algo anterior a su acción. Pero la creación nada presupone. Por consiguiente, en la creación no hay justicia ni misericordia.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Todos los caminos del Señor son misericordia y verdad."

Respuesta. Es necesario que en cada una de las obras de Dios se hallen la misericordia y la verdad, con tal que por misericordia se entienda el remedio de un defecto cualquiera, no obstante que no se pueda llamar con propiedad defecto a toda miseria, sino sólo al defecto de la criatura racional, que es la que puede ser feliz, pues miseria es lo que se opone a la felicidad.

La razón de esta necesidad es porque, como lo debido que se paga por justicia divina, o se debe a Dios o se debe a las criaturas, ni una ni otra deuda pueden quedar al descubierto en ninguna obra de Dios. En efecto, es imposible que Dios haga cosa alguna que no sea digna de su sabiduría y bondad, que es por lo que dijimos que se debe algo a Dios; y, asimismo, cuanto hace en las criaturas lo hace con el debido orden y proporción, que es en lo que consiste la razón de justicia. Por consiguiente, es necesario que en toda obra de Dios haya justicia.

Pero la obra de la justicia divina presupone siempre la obra de la misericordia. Porque nada se debe a una criatura si no es por motivo de algo que en ella preexiste o se presupone; y si esto es a su vez cosa que se le debe, será en virtud de algo anterior; y como no vamos a llegar así hasta lo infini-

misericordiae. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia et misericordia.

3. Praeterea, multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est iniustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia et misericordia.

4. Praeterea, iustitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam: et sic tam iustitia quam misericordia aliquid praesupponit in suo opere. Sed creatio nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 24,10: "omnes viae Domini misericordia et veritas".

Respondeo dicendum quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem, nam miseria felicitati opponitur.

Huius autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius: secundum quem modum diximus (a.1 ad 3) aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam.

Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praeexistens, vel praeconsideratum: et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere

in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius. Cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis, largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit.

Ad primum ergo dicendum quod quaedam opera attribuuntur iustitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. Et in iustificatione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit: sicut de Magdalena legitur, Lc. 7,47: "dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum".

Ad secundum dicendum quod iustitia et misericordia Dei apparet in conversione Iudaeorum et Gentium: sed aliqua ratio iustitiae apparet in conversione Iudaeorum, quae non apparet in conversione Gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones Patribus factas.

Ad tertium dicendum quod in hoc etiam quod iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia et misericordia; inquantum per

to, es necesario llegar a algo que dependa exclusivamente de la bondad de la voluntad divina, que es el límite supremo: es como si dijéramos, por ejemplo, que se debe al hombre que tenga manos en atención al alma racional, y que tiene alma racional para que sea hombre, y que es hombre por la bondad de Dios. Por tanto, en la raíz de toda obra divina aparece la misericordia, cuya virtud o influjo se prolonga en todo lo que se sigue, e incluso es la que actúa en ello con mayor energía, por lo mismo que la causa primera influye más vigorosamente que la segunda; y de aquí que Dios, por su inmensa bondad, otorga a una criatura lo mismo que le debe con mayor largueza de lo que en justa proporción le corresponde, ya que, para conservar el orden de la justicia, habría bastante con menos de lo que concede su bondad, que sobrepasa toda proporción exigida por las criaturas.

Soluciones. 1. Se atribuyen unas obras a la justicia y otras a la misericordia, porque en unas aparece con mayor relieve la justicia y en otras la misericordia. Esto no obstante, en la condenación de los réprobos aparece la misericordia, si no perdonando del todo, mitigando de algún modo las penas, puesto que no los castiga cuanto ellos han merecido. Como asimismo aparece la justicia en la conversión del pecador, por cuanto "Dios le perdona" sus culpas por el amor que El mismo, misericordiosamente, le infunde, como leemos de la Magdalena: "Le son perdonados muchos pecados porque amó mucho."

2. Tanto en la conversión de los judíos como en la de los gentiles aparecen la justicia y la misericordia, si bien en la de los judíos hay cierta razón de justicia que no aparece en la de los gentiles, cual es la de que se salvan por las promesas hechas a los patriarcas.

3. Incluso en el hecho de que los justos sufran castigos en este mundo, aparecen la justicia y la misericordia, por cuanto sus aflicciones les sirven

para satisfacer por los pecados leves, y para que, libres de afectos a lo terreno, se eleven mejor a Dios, conforme a lo que dice San Gregorio: "Los males que nos oprimen en este mundo, nos fuerzan a ir a Dios."

4. La creación nada presupone en el orden de las realidades, pero presupone algo en el pensamiento de Dios, y esto es suficiente para que en ella se salve la razón de justicia, ya que Dios produce las cosas cual compete a su sabiduría y bondad, y, en cierto modo, también las de misericordia, por cuanto las cosas pasan del no ser a ser.

huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundum illud Gregorii [14]: "mala quae in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt".

Ad quartum dicendum quod, licet creationi non praesupponatur aliquid in rerum natura, praesupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio iustitiae, inquantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiae, inquantum res de non esse in esse mutatur.

[14] *Moral.* l.26 c.13 : ML 76,360.

INTRODUCCION A LA CUESTION 22

DE LA PROVIDENCIA DIVINA

Después de haber estudiado las virtudes que disponen debidamente la voluntad en orden al fin (amor, justicia, misericordia), procede considerar aquellas otras que versan acerca de los medios que han de conducir al logro del fin. Estas virtudes ordenadas a la exploración, disposición y ordenación de los medios, serán forzosamente intelectuales, pero que suponen un acto previo de la voluntad: la intención o deseo de conseguir el fin.

Santo Tomás en las cuestiones precedentes, estudió aquellas virtudes divinas que perfeccionan aisladamente, bien el entendimiento (ciencia), bien la voluntad (amor, justicia y misericordia). Ahora pasa a considerar aquellas otras para cuyo ejercicio deben entrar en juego conjuntamente actos del entendimiento y de la voluntad. Todas se compendian en la virtud de la prudencia, cuya parte principal es la providencia.

La providencia se ocupa de la disposición, ordenación y eficacia de los medios en orden al logro del fin. Pero como en las obras de la creación hay un doble fin: uno *natural*, al cual tienden todas las cosas por un impulso nacido de su propia naturaleza, y otro *sobrenatural*, al cual son graciosamente ordenadas por la acción generosa de la voluntad divina, así también hay dos series u órdenes de medios: unos *naturales*, que llevan a la consecución del fin natural y otros *sobrenaturales*, que conducen al logro de la bienaventuranza sobrenatural.

Esta doble serie de medios da lugar a una doble providencia en Dios: providencia *natural*, por la cual Dios dispone y ordena los medios conducentes a la perfección del universo y a la manifestación de su infinita bondad, y providencia *sobrenatural*, que se ocupa de los medios por los cuales las criaturas racionales se capacitan para conseguir la eterna bienaventuranza en el cielo. La providencia natural es brevemente desarrollada en la cuestión 22, mientras a la sobrenatural consagra Santo Tomás una amplia exposición a lo largo de la cuestión 23. A modo de corolario o escolio, habla en la cuestión 24 del libro de la vida, en el cual están escritos los nombres de todos los predestinados a la gloria. De suerte que todo lo referente a la providencia divina está expuesto en tres cuestiones sucesivas:

Cuestión 22: de la providencia divina en general, o sea, de la providencia natural.

Cuestión 23: de la providencia divina sobrenatural, o sea, de la predestinación.

Cuestión 24: del libro de la vida.

En efecto: lo propio y específico de la providencia es conducir las cosas a sus fines. Y cuanto la providencia sea más poderosa, más eficaz, más omnipotente, más irresistible y más infalible, tanto más seguro será el éxito, el logro del fin. Es absurdo pensar que una providencia deje de conseguir su fin precisamente porque es muy eficaz y muy poderosa.

Pues bien, el fin primero y principal de la providencia de Dios es —después de la bondad divina—la perfección y belleza del universo. La eficacia y omnipotencia de la divina providencia aseguran la consecución de este fin. Obtener este fin es causar el orden, la belleza y la perfección del universo.

Pero esta belleza y esta perfección entrañan la existencia de seres y acciones contingentes y libres, pues sin ellos el universo sería necesariamente defectuoso y manco.

Si la providencia divina se ordena esencialmente a causar la perfección del universo, debe también causar la contingencia y libertad que esa perfección entraña. Si esa providencia no pudiera causar la contingencia y la libertad, tampoco podría lograr la perfección del universo. Y entonces la providencia divina no sería eficaz, omnipotente e infalible. Precisamente porque es eficaz, omnipotente e infalible, puede lograr la perfección del universo, y, en consecuencia, causar la contingencia y libertad de las cosas creadas (a.4).

CUESTION 22

(In quatuor articulos divisa)

De providentia Dei

De la providencia de Dios

Determinado ya lo que en absoluto pertenece a la voluntad divina, es preciso que nos ocupemos ahora de lo que se refiere, a la vez, al entendimiento y a la voluntad. Esto, en cuanto a todos los seres en general, es la providencia, y respecto al hombre en particular es la predestinación, y la reprobación en orden a la vida eterna y sus consecuencias. La razón de este orden es porque en la ciencia moral, tras el estudio de las virtudes morales, viene el de la prudencia, a la que, al parecer, pertenece la providencia. Acerca de la providencia se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si la providencia compete a Dios.

Segunda: si todas las cosas están sujetas a la providencia divina.

Consideratis autem his quae ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem (cf. q.19 introd.) Huiusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; praedestinatio vero et reprobatio, et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter, in ordine ad aeternam salutem (q.23). Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deo conveniat providentia.

Secundo: utrum omnia divinae providentiae subsint.

Tertio: utrum divina providentia immediate sit de omnibus.

Quarto: utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

Tercera: si hay providencia divina inmediata sobre todas las cosas.

Cuarta: si la providencia divina hace necesarias las cosas que provee.

ARTICULO 1

Utrum providentia Deo conveniat [a]

Si la providencia compete a Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia Deo non conveniat.

1. Providentia enim, secundum Tullium [1], est pars prudentiae. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum Philosophum in VI "Ethic." [2], Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Praeterea, quidquid est in Deo, est aeternum. Sed providentia non est aliquid aeternum: est enim "circa existentia", quae non sunt aeterna, secundum Damascenum [3]. Ergo providentia non est in Deo.

3. Praeterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum: quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14,3: "Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia."

Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra (q.6 a.4) ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui

Dificultades. Parece que la providencia no es cosa que competa a Dios.

1. La providencia, según Cicerón, es una parte de la prudencia. Pero la prudencia, según el Filósofo, tiene por objeto aconsejar bien, cosa inadmisible en Dios, que no tiene duda alguna para que necesite reflexionar. Luego la providencia no compete a Dios.

2. Todo lo que hay en Dios es eterno. Pero la providencia no es eterna, porque tiene por objeto las "cosas existentes" que, según el Damasceno, no son eternas. Luego en Dios no hay providencia.

3. Nada de lo que en Dios hay es compuesto. Pero la providencia parece ser algo compuesto, porque incluye en sí la voluntad y el entendimiento. Luego no la hay en Dios.

Por otra parte, dice el Sabio: "Tú eres, Padre, el que por tu providencia gobiernas todas las cosas."

Respuesta. Es necesario que haya providencia en Dios. Hemos demostrado que todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Pero en las cosas hay bien, no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino además en cuanto al orden que dicen al fin, y especialmente al fin último, que es la bondad divina, según hemos

[a] *Sent.* 1 d.39 q.2 a.1; *De verit.* q.5 a.1.2; *Cont. Gent.* 3,94.

[1] *Rhetor.* l.2 c.53

[2] C.5 n.1 (BK 1140a26): S.TH., lect.4 n.1162; c.9 n.7 (BK 1142b30): S.TH, lect.8 n.1233.

[3] *De fide orth.* l.2 c.29: MG 94,964.

dicho. Por tanto, el bien del orden que hay en las criaturas ha sido creado por Dios. Pero como Dios es causa de las cosas por su entendimiento, por lo cual ha de preexistir en El la razón de cada uno de sus efectos, como ya tenemos dicho, es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines. Ahora bien, la razón del orden de las cosas al fin es precisamente la providencia, que es, por tanto, la parte principal de la prudencia, y a la cual están subordinadas las otras dos, o sea, la memoria de lo pasado y la clara visión de lo presente, ya que, recordando lo pasado y entendiendo lo presente, conjeturamos las medidas que hemos de tomar para lo por venir. Pues, según el Filósofo, lo propio de la prudencia es ordenar las cosas a sus fines, bien sea respecto a nosotros mismos, y por esto llamamos prudente al hombre que ordena sus actos al fin de su propia vida, o bien respecto a los que nos están encomendados en la familia, en la ciudad o en el Estado, que es el modo en que, en el Evangelio, se habla del "siervo fiel y prudente a quien el Señor constituyó sobre su familia", y éste es precisamente el sentido en que la prudencia o providencia puede predicarse de Dios, en quien nada hay ordenable a un fin, puesto que el fin último es El mismo. Por consiguiente, lo que en Dios se llama providencia es la razón del orden de las cosas a sus fines, y por esto dice Boecio que "providencia es la misma razón divina asentada en el príncipe supremo de todas las cosas, que todo lo dispone", y lo mismo se puede llamar disposición a la razón del orden de las cosas respecto al fin, que al del orden de las partes con relación al todo.

Soluciones. 1. Según el Filósofo, propio de la prudencia es mandar lo que la eubulia aconseja y la synexis

est bonitas divina, ut supra (q.21 a.4) habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus (q.15 a.2; q.19 a.4) patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est, secundum Philosophum in VI "Ethic." [4], ordinare alia in finem sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Mt. 24,45: "fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam". Secundum quem modum prudentia vel providentia Deo convenire potest: nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, IV "De consol." [5], dicit quod "providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit". Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in VI "Ethic." [6], prudentia proprie est

[4] C.5 n.5 (BK 1140a28): S.TH., lect. 4 n.1163; c.13 n.6 (BK 1144a6): S.TH., lect.10 n.1268.
[5] Prosa 6: ML 63,814.
[6] C.9 n.7 (BK 1142b31): S.TH., lect.8 n.1233; c.10 n.2 (BK 1143a8): S.TH., lect.9 n.1238-40

praeceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte iudicat. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psalmi 148,6, "praeceptum posuit, et non praeteribit". Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. — Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum "consilium" in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Eph. 1,11: "Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae".

Ad secundum dicendum quod ad curam duo pertinent: scilicet "ratio ordinis", quae dicitur providentia et dispositio; et "executio ordinis", quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis: nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI "Ethic." [7]—Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis; cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra (q.19 a.1; a.4 ad 2) dictum est.

juzga acertado. Por lo cual, si bien no compete a Dios aconsejarse o deliberar, en cuanto deliberación es investigación de lo que se ha de hacer en materia dudosa, le compete, sin embargo, dar preceptos de cómo se ordenan a su fin las cosas, de las que tiene la más perfecta idea, como se dice en un salmo: "Ha puesto precepto y no lo traspasará"; y en cuanto a esto, es como compete a Dios la razón de prudencia y de providencia.—Aunque también se puede decir que el mismo concepto de las cosas que ha de hacer, se llama en Dios "consejo", no por lo que el consejo tiene de investigación, sino por la certeza a que investigando llegan los que deliberan, y de aquí que diga el Apóstol: "Hace todas las cosas según el consejo de su voluntad."

2. El cuidado de algo comprende dos cosas: "la razón del orden", llamada providencia o disposición, y "la ejecución del orden", que se llama gobierno; y si lo primero es eterno, lo segundo es temporal.

3. La providencia está en el entendimiento, pero presupone una voluntad que quiera el fin, ya que nadie manda hacer cosas para conseguir un fin si previamente no lo quiere, y de aquí que la prudencia presuponga las virtudes morales por las cuales el apetito dice relación al bien, como dice el Filósofo.—Pero aun en el caso en que la providencia incluyese por igual la voluntad y el entendimiento, no por ello correría riesgo la simplicidad divina, ya que, según hemos dicho, la voluntad y el entendimiento son en Dios una misma cosa.

[7] C.13 n.6 (BK 1144b32): S.TH., lect.11 n.1284.

ARTICULO 2

Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae [a]

Si todas las cosas están sujetas a la providencia divina

Dificultades. Parece que no todo está sujeto a la providencia divina.

1. Nada que haya sido proveído es fortuito. Si, pues, todo está provisto por Dios, nada hay que sea fortuito, y de este modo perecen la casualidad y la suerte o fortuna, en contra de lo que comúnmente se cree.

2. El provisor sabio aleja, en cuanto puede, de las cosas encomendadas a su cuidado el defecto y el mal. Sin embargo, vemos que en las cosas hay mucho malo. Luego o lo hay porque Dios no puede impedirlo, y en este caso no es omnipotente, o porque no tiene cuidado de todas las cosas.

3. Lo que sucede necesariamente, no requiere providencia o prudencia, y por esto dice el Filósofo que la prudencia es una idea recta de las cosas contingentes, en las que cabe consejo y elección. Pero como en el mundo suceden muchas cosas necesariamente, síguese que no todas están sujetas a providencia.

4. El dejado a sí mismo no está sujeto a la providencia de ningún gobernante. Pues bien, Dios deja a los hombres a sí mismos, como se dice en el Eclesiástico: "Dios hizo al hombre al principio y lo dejó en manos de su consejo", y especialmente a los malos, de quienes se dice: "Los abandonó a los deseos de su corazón." Luego no todo está sujeto a la providencia divina.

5. Dice el Apóstol que Dios "no se cuida de los bueyes", y por la misma razón tampoco de las otras criaturas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint subiecta divinae providentiae.

1. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum: et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem.

2. Praeterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens: aut non de omnibus curam habet.

3. Praeterea, quae ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt: unde, secundum Philosophum in VI "Ethic." [8], prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiae subduntur.

4. Praeterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiae alicuius gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli. 15,14: "Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui"; et specialiter mali, secundum illud: "dimisit illos secundum desideria cordis eorum" (Ps. 80,13). Non igitur omnia divinae providentiae subsunt.

5. Praeterea, Apostolus, I Cor. 9,9, dicit quod "non est Deo cura de bobus": et eadem ratione, de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinae providentiae.

Sed contra est quod dicitur Sap. 8,1, de divina sapientia, quod "attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter".

Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei [9], ponentes mundum factum esse casu. Quidam [10] vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere; corruptibilia vero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob 22,14: "nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat". A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses [11] homines, propter splendorem intellectus, quem participant: in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli, ad Rom. 13,1:

[a] Infra q.103 a.5; *Sent.* 1 d.39 q.2 a.2; *De verit.* q.5 a.2sqq; *Cont. Gent.* 3,1.64.75.94; *De div. nom.* c.3 lect.1; op.15, *De angelis* c.13-15; *Compen. Theol.* c.123.130.132.133.

[8] C.5 n.3 (BK 1140a35); c.7 n.6 (BK 1141b3); c.13 n.5 (BK 1144b27); cf. etiam t.9 n.7 c.10 n.1; c.11 n.2: S.TH., lect.4.8.9.

irracionales. Por consiguiente, no todo está bajo la divina providencia.

Por otra parte, hablando de la sabiduría divina, dice el Sabio que "se extiende poderosa del uno al otro confín y dispone todas las cosas con suavidad."

Respuesta. Hubo quienes, como Demócrito y Epicuro, negaron en absoluto la providencia, porque suponían que el mundo había sido hecho casualmente. Otros opinaron que sólo los seres incorruptibles están sujetos a providencia, y en cuanto a los corruptibles, lo están las especies, que como tales son incorruptibles; pero no los individuos. Son aquellos en representación de los cuales se dice en el libro de Job que "las nubes le envuelven como un velo y pasea por la bóveda de los cielos sin ocuparse de nuestras cosas". No obstante, Rabí Moisés exceptuó de entre los seres corruptibles al hombre, en atención a que participa de la luz del entendimiento.

Sin embargo, es necesario decir que todos los seres están sujetos a la providencia divina, y no sólo en conjunto, sino también en particular. La razón es porque, como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos al fin se extiende hasta donde se extienda la causalidad del primer agente. El hecho de que en las obras de un agente cualquiera aparezcan cosas no ordenadas al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. Pero la causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende en absoluto a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles, por lo cual todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente ha de estar

[9] Cf. NEMESIUM, *De nat. hom.* c.44: MG 40,795; AUGUST., *De civ. Dei* l.18 c.41: ML 41,601.

[10] Aristoteles et Averroes. Cf. LOMBARDUM, *Sent.* 1 d.39 q.2 n.2.

[11] *Doct. Perplex.* p.3 c.17.

ordenado por Dios a un fin, como dice el Apóstol: "Lo que viene de Dios está ordenado." Si, pues, como hemos dicho, la providencia es la razón del orden de las cosas al fin, es necesario que, en la misma medida en que las cosas participan del ser, estén sujetas a la providencia divina.

Hemos dicho, asimismo, que Dios lo conoce todo, lo universal y lo particular. Dado, pues, que su conocimiento se compara con las cosas como el conocimiento del arte con las obras artísticas, según también dijimos, es necesario que todos los seres estén sujetos al orden de Dios, como las obras artísticas lo están al orden del arte.

Soluciones. 1. No sucede lo mismo cuando se trata de la causa universal que de la particular; pues si hay cosas que pueden eludir el orden de una causa particular, no así el de la universal. Nada, en efecto, se substraería al orden de una causa particular si otra también particular no impidiese su acción, como el agua impide la combustión de un leño; pero como las causas particulares están todas incluídas en la universal, es imposible que ningún efecto escape al orden de la causa universal. De aquí que al efecto que se sale del orden de alguna causa particular se le llame casual o fortuito respecto a ella; pero con relación a la causa universal, a cuyo orden no puede substraerse, se le llama cosa provista. Así, por ejemplo, la concurrencia de dos criados en un mismo lugar, aunque casual para ellos, es, sin embargo, provista por el señor, que intencionadamente los envió al mismo sitio sin que uno supiese del otro.

2. Hay que distinguir entre el que tiene a su cuidado algo particular y el provisor universal. El provisor de lo particular evita, en cuanto puede, los defectos en las cosas puestas a su cuidado, y, en cambio, el universal permite que en algunos particulares haya ciertas deficiencias, para que no se impida el bien de la colectividad. Y si bien los defectos y corrupciones de los

"quae a Deo sunt, ordinata sunt". Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (a.1), necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae.

Similiter etiam supra (q.14 a. 11) ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra (q.14 a.8) dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire: non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem: sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum, respectu causae particularis: sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisore universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest: sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur

esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus, in "Enchirit."[12]: "Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo".— Ex his autem duabus rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinae providentiae subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturae: sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. Ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est Auctor naturae.—Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae; ut Democritus, et alii Naturales antiqui[13].

Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia: sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad

seres naturales son opuestos a tal naturaleza particular, entran, sin embargo, en el plan de la naturaleza universal, por cuanto la privación en uno cede en bien de otro, e incluso de todo el universo, ya que la generación o producción de un ser supone la destrucción o corrupción de otro, cosas ambas necesarias para la conservación de las especies. Pues como quiera que Dios es provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en algunos seres particulares para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que, si se impidiesen todos los males, se echarían de menos muchos bienes en el mundo; no viviría el león si no pereciesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos. Por esto dice San Agustín: "El Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que consiga hacer bien del propio mal".—En los dos argumentos que acabamos de refutar parece que se fundaban los que excluyeron de la providencia divina los seres corruptibles, en los que se encuentra la casualidad y el mal.

3. El hombre no es el autor de la naturaleza; lo que hace es utilizar las cosas naturales para las obras de arte y de virtud destinadas a su uso, y de aquí que la providencia humana no se extienda a las cosas que la naturaleza realiza necesariamente, a las que, sin embargo, se extiende la providencia de Dios, que es el autor de la naturaleza.—En este argumento parece que se fundaban los que, como Demócrito y otros naturalistas antiguos, substrajeron a la providencia divina el curso natural de los seres, atribuyéndolo a la necesidad de la materia.

4. Cuando se dice que Dios dejó al hombre a sí mismo, no se excluye al hombre de la providencia divina, sino se da a entender que no se le destinaron de antemano potencias operativas

[12] C.11: ML 40,236.
[13] Cf. ARISTOT., *Metaphys.* 1 c.3 n.2 (BK 983b7), c.4 n.7 (BK 985b5).

determinadas a hacer siempre lo mismo, como ocurre en los seres naturales. Estos se limitan a ser movidos por otro, como si el otro fuese el que los encamina al fin; pero no se actúan por sí mismos para encaminarse a él, como lo hacen las criaturas racionales en virtud del libre albedrío, por el que recapacitan y eligen; y por esto intencionadamente se dice "en manos de su consejo". Pues bien, puesto que incluso el acto del libre albedrío se reduce a Dios como a causa suya, es necesario que lo hecho con libre albedrío esté sujeto a la providencia divina, pues la providencia del hombre está contenida en la providencia de Dios como la causa particular en la universal. — Sin embargo, Dios tiene sobre los justos una providencia más especial que sobre los impíos, por cuanto no permite que les suceda cosa que a lo último impida su salvación; pues, como dice el Apóstol, "todas las cosas cooperan al bien de los que aman a Dios". Y si bien, por el hecho de que no aparta a los impíos del mal de culpa, se dice que los abandona, no lo hace hasta el punto de excluirlos totalmente de su providencia, ya que, si su providencia no los conservase, se reducirían a la nada.—La razón alegada parece ser la que movió a Cicerón a substraer a la providencia divina las cosas humanas, hechas con deliberación y consejo.

5. Puesto que la criatura racional tiene por el libre albedrío el dominio de sus actos, está sujeta de un modo especial a la providencia divina, en el sentido de que hay cosas que se le imputan como culpas o como méritos y se le recompensan con premios o con castigos. Pues bien, en cuanto a esto dice el Apóstol que Dios no tiene cuidado de los bueyes, y no en cuanto a que los individuos de naturaleza irracional no sean objeto de la providencia divina, como pensó Rabí Moisés.

unum, sicut rebus naturalibus; quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, "in manu consilii sui". Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur: providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali.—Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum: nam "diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum", ut dicitur Rom. 8,28. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab eius providentia excludantur: alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur.—Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit [14].

Ad quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (ad 4, et q.19 a.10), speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus a bobus removet. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit [15].

[14] *De divinat.* l.2 c.5
[15] L.c. in corp.

ARTICULO 3

Utrum Deus immediate omnibus provideat [a]

Si Dios provee inmediatamente a todas las cosas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat.

1. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

2. Praeterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eius perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quaelibet igitur causa agens est causa effectus providentiae. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causae secundae.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in "Enchirid." [16], quod "melius est quaedam nescire quam scire", ut vilia: et idem dicit Philosophus, in XII "Metaphys." [17] Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium et malorum.

Sed contra est quod dicitur Iob 34, 13: "Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?" Super quo dicit Gregorius [18]: "mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit".

Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent: scilicet ratio ordinis rerum provisa-

Dificultades. Parece que Dios no provee inmediatamente a todas las cosas.

1. Todo lo que sea propio de la dignidad se debe atribuir a Dios. Pues si la dignidad de un rey exige que tenga ministros, mediante los cuales provea a sus súbditos, mucho más requiere la de Dios que no provea inmediatamente a todas las cosas.

2. A la providencia corresponde ordenar las cosas a sus fines. El fin de cada cosa es su perfección y su bien. Llevar sus efectos al bien corresponde a todas las causas. Luego cada una de las causas agentes es causa del efecto de la providencia. Si, pues, Dios provee inmediatamente a todas las cosas, se anulan todas las causas segundas.

3. Dice San Agustín que "mejor es ignorar ciertas cosas que saberlas", v. gr., las cosas viles, y lo mismo dice el Filósofo. Pero todo lo que sea mejor hay que atribuirlo a Dios. Luego Dios no tiene providencia inmediata de ciertas cosas malas y viles.

Por otra parte, se dice en Job: "¿A quién otro ha constituído sobre la tierra, o a quién puso para gobernar el orbe que El fabricó? Y San Gregorio aclara diciendo: "Por sí mismo rige el mundo, que por sí mismo hizo."

Respuesta. La providencia comprende dos cosas: la razón del orden de los seres proveídos a su fin y la

[a] Infra q.103 a.6; *De verit.* q.5 a.8.9.10; *Cont. Gent.* 1,76.77.83.94; *De angelis* c.14; *Compend. Theol.* c.130.131.

[16] C.17: ML 40,239.
[17] XI c.9 n.3 (Bk 1074b32): S.Th., lect.11 n.2611-16.
[18] *Moral.* l.24 c.20: ML 76,314.

ejecución de este orden, llamada "gobierno". Cuanto a lo primero, Dios provee inmediatamente a todas las cosas, porque en su entendimiento tiene la razón de todas, incluso de las ínfimas, y porque a cuantas causas encomendó algún efecto las dotó de la actividad suficiente para producirlo, para lo cual es indispensable que de antemano conociese en su razón propia el orden de tales efectos.—En cuanto a lo segundo, la providencia divina se vale de intermediarios, pues gobierna los seres inferiores por medio de los superiores, pero no porque sea insuficiente su poder, sino porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad.

Por estas razones queda eliminada la opinión de Platón, el cual, según San Gregorio Niseno, admitía una triple providencia. La primera, patrimonio del Dios supremo, que provee directa y principalmente a los seres espirituales, y en consecuencia a todo el universo, en cuanto a los géneros, las especies y las causas universales. La segunda es la que tiene por objeto los seres individuales generales y corruptibles, y la atribuye a los dioses que andan en torno de los cielos, o sea, a las substancias separadas que imprimen a los cielos el movimiento circular. La tercera, que es la providencia de las cosas humanas, la atribuía a los demonios, que para los platónicos son unos seres intermedios entre los dioses y nosotros, como refiere San Agustín.

Soluciones. 1. Efectivamente, lo propio de la dignidad del rey es tener ministros ejecutores de su providencia; pero no tener idea de lo que ellos han de hacer, revela falta de perfección, porque tanto más perfecta es una ciencia práctica cuanto más desciende a lo particular, que es lo que actúa.

2. El que Dios tenga providencia inmediata de todas las cosas no excluye la intervención de las causas se-

rum in finem; et executio huius ordinis, quae "gubernatio" dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum: et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit.—Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus [19], triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium: et hanc attribuit dis qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum: quam attribuebat daemonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus IX "De civ. Dei." [20]

Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suae providentiae, pertinet ad dignitatem regis; sed quod non habeat rationem eorum quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus om-

[19] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.44: MG 40,794; vel *De providentia* c.3, olim Gregorio Nysseno abscripto.
[20] C.12: ML 41,255,257; l.8 c.14: ML 41,238.

nibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet (in c).

Ad tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione meliorum, quia non possumus simul multa intelligere: et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cuius voluntas ad malum flecti non potest.

gundas en cuanto ejecutoras del orden divino, según hemos visto.

3. Para nosotros es mejor ignorar las cosas malas y viles, bien porque, como no podemos entender muchas cosas a la vez, nos estorban para pensar en las que son mejores, y también porque, a veces, los pensamientos de cosas malas arrastran a la voluntad a lo malo. Pero nada de esto ocurre en Dios, cuya inteligencia lo ve todo simultáneamente y cuya voluntad no puede doblegarse al mal.

ARTICULO 4

Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat [a]

Si la providencia impone necesidad a las cosas provistas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat.

1. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quae iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in VI "Metaphys." [21] Sed providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit; et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Praeterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

3. Praeterea, Boetius dicit, IV "De consol." [22] quod fatum, "ab immobilis providentiae proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit". Videtur

Dificultades. Parece que la providencia impone necesidad a las cosas provistas.

1. Todo efecto que tiene una causa directa que existe o ha existido, y de la que procede necesariamente, se produce por necesidad, como demuestra el Filósofo. Pues bien, la providencia de Dios preexiste, puesto que es eterna, y de ella proceden sus efectos necesariamente, porque no puede frustrarse. Luego impone necesidad a las cosas provistas.

2. Todo provisor consolida cuanto puede su obra para que no se derrumbe. Pero Dios es infinitamente poderoso. Luego da a las cosas que provee la firmeza de la necesidad.

3. Dice Boecio que el destino, "partiendo de los orígenes de la inmóvil providencia, aprisiona los actos y la suerte de los hombres por medio de una conexión indisoluble de causas". Parece, pues, como si la providencia

[a] *Sent.* 1 d.39 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 3,72.94; *De ratione fidei* c.10; *De angelis* c.13 ad 4; c.15 ad 4; *De malo* q.16 a.7 ad 15; *Metaph.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.139-140.

[21] V c.3 n.1 (BK 1027a30): S.TH., lect.3 n.1191-12000.
[22] Prosa 6: ML 63,817.

impusiese necesidad a las cosas que provee.

Por otra parte, dice Dionisio que "lo propio de la providencia no es destruir la naturaleza". Pero algunas cosas son contingentes por naturaleza. Por consiguiente, la providencia divina no impone necesidad a las cosas anulando la contingencia.

Respuesta. La providencia divina impone necesidad a ciertas cosas, pero no a todas, como algunos han creído. A la providencia pertenece ordenar las cosas al fin. Pues bien, después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser. Por tanto, corresponde a la providencia divina producir el ser en todos sus grados, y por ello señaló a unos efectos causas necesarias, para que se produjesen necesariamente, y a otros, causas contingentes, con objeto de que se produzcan de modo contingente, según sea la condición de las causas próximas.

Soluciones. 1. Es efecto de la providencia divina no sólo que suceda una cosa cualquiera, sino que suceda de modo necesario o contingente, y, por tanto, sucede infalible y necesariamente lo que la divina providencia dispone que suceda de modo infalible y necesario, y contingentemente lo que en la razón de la providencia divina está que haya de suceder de modo contingente.

2. La inmovilidad y certeza del orden de la providencia consiste en que las cosas provistas por Dios suceden del modo que El las provee, sea de modo necesario o contingente.

3 La indisolubilidad e inmutabilidad de que habla Boecio se refieren a la certeza de la providencia divina, que

ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [23] **quod "corrumpere naturam non est providentiae". Hoc autem habet quarundam rerum natura, quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.**

Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit: non autem omnibus, ut quidam [24] **crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi: quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.**

Ad primum ergo dicendum quod effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario: et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

Ad tertium dicendum quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet

[23] § 33: MG 3,733: S.Th., lect.23.
[24] Stoici.—Cf. Nemesium, *De nat. hom.* c.37: MG 40,750.

ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit: non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis: non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

no puede fallar en la producción de su efecto ni en el modo como éste se haya de producir, y no a la necesidad de los efectos. Y aquí debe advertirse que la necesidad y la contingencia siguen al ser en cuanto ser, y por esto los modos de contingencia y de necesidad caen bajo la providencia de Dios, provisor universal de todo ser; pero no bajo la provisión de los provisores particulares.

3) amar a los enemigos; 4) ser humilde; 5) agradecer sinceramente los beneficios recibidos de la gracia; 6) tener una firme esperanza de la vida eterna, fundada en la infinita misericordia del Señor; 7) profesar especial devoción a la Virgen Santísima.

b) La segunda propiedad de la predestinación es admitir nuestra cooperación y realizarse por medio de nuestras buenas obras (a.8).

Hablando de la providencia en general, ya hemos visto que no admite cooperadores en cuanto al planeamiento o concepción de la obra, pero sí en cuanto a su ejecución. Apliquemos esta doctrina a la predestinación, y tendremos resuelto y explicado el presente problema.

El planeamiento y determinación de elegir algunos a la gloria no se hace dependientemente de las oraciones y buenas obras de los hombres. O en otros términos: los hombres, con sus oraciones y buenas obras, no son causa, razón o motivo de que Dios los predestine a la gloria.

Pero, en cambio, Dios puede elegir a algunos para la gloria, determinando al mismo tiempo que la obtengan y logren (orden de ejecución) por las oraciones y buenas obras del propio predestinado y por las de los demás fieles. En este sentido, es decir, en el orden de ejecución, pueden las oraciones y todas las demás buenas obras ayudar y cooperar a la realización de la predestinación divina.

CUESTION 23

(In octo articulos divisa)

De praedestinatione

De la predestinación

Tras el estudio de la providencia divina, debemos tratar ahora de la predestinación y del libro de la vida.

Acerca de la predestinación se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si compete a Dios la predestinación.

Segunda: qué sea la predestinación, y si pone algo en el predestinado.

Tercera: si compete a Dios la reprobación de algunos hombres.

Cuarta: de las relaciones entre la predestinación y la elección, o sea, si los predestinados son elegidos.

Quinta: si los méritos son causa o razón de la predestinación, o de la reprobación, o de la elección.

Sexta: de la certeza de la predestinación, o sea, si los predestinados infaliblemente se salvan.

Post considerationem divinae providentiae, agendum est de praedestinatione (cf. q.22 introd.) et de libro vitae (q.24).

Et circa praedestinationem quaeruntur octo.

Primo: utrum Deo conveniat praedestinato.

Secundo: quid sit praedestinatio; et utrum ponat aliquid in praedestinato.

Tertio: utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

Quarto: de comparatione praedestinationis ad electionem; utrum scilicet praedestinati eligantur.

Quinto: utrum merita sint causa vel ratio praedestinationis, vel reprobationis, aut electionis.

Sexto: de certitudine praedestinationis; utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur.

Septimo: utrum numerus praedestinatorum sit certus.

Octavo: utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

Séptima: si el número de los predestinados es cierto.

Octava: si la predestinación puede ser ayudada por las oraciones de los santos.

ARTICULO 1

Utrum homines praedestinentur a Deo [a]

Si los hombres son predestinados por Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non praedestinentur a Deo.

1. Dicit enim Damascenus, in II libro [1]: "Oportet cognoscere quod omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat. Praecognoscit enim ea quae in nobis sunt; non autem praedeterminat ea". Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quae pertinent ad meritum vel demeritum non praedestinantur a Deo. Et sic hominum praedestinatio tollitur.

2. Praeterea, omnes creaturae ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra (q.22 a.1.2) dictum est. Sed aliae creaturae non dicuntur praedestinari a Deo. Ergo nec homines.

3. Praeterea, angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed angelis non competit praedestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; praedestinatio autem est "propositum miserendi", ut dicit Augustinus [2]. Ergo homines non praedestinantur.

4. Praeterea, beneficia hominibus a Deo collata, per Spiritum Sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli, I Cor. 2,12: "nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spi-

Dificultades. Parece que los hombres no son predestinados por Dios.

1. Dice el Damasceno que "es necesario reconocer que Dios sabe de antemano todas las cosas, pero que no todas las predestina, pues de antemano conoce lo que hay en nosotros y, sin embargo, no lo predestina". Pero los méritos y deméritos humanos están en nosotros, en cuanto por el libre albedrío somos dueños de nuestros actos. Luego lo referente al mérito y al demérito no está predestinado por Dios, y, por consiguiente, no hay tal predestinación del hombre.

2. Según hemos visto, todas las criaturas están ordenadas a sus fines por la providencia divina. Pero, si de las otras criaturas no decimos que son predestinadas, tampoco se debe decir del hombre.

3. Los ángeles son capaces de bienaventuranza lo mismo que los hombres. Sin embargo, no parece que les competa ser predestinados, porque nunca padecieron miserias, y predestinación, según San Agustín, es "propósito de tener misericordia". Luego tampoco son predestinados los hombres.

4. Dios revela a los santos por el Espíritu Santo los beneficios que otorga a los hombres, como dice el Apóstol: "Pero nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Es-

[a] *Sent.* 1 d.40 q.1 a.2; *De verit.* q.6 a.1; *Cont. Gent.* 3,163; *In Rom.* 1 lect.3.

[1] *De fide orth.* l.2 c.30: MG 94,972.

[2] Vide *De diver. quaest. ad Simplic.* l.2 q.2: ML 40,115; *Contra duas epist. Pelagian.* l.2 c.9, 10: ML 44,586, 588; *De praedest. sanct.* c.3,6: ML 44,965,69; c.17: ML 44,985.

píritu que viene de Dios para que sepamos lo que por Dios nos ha sido dado". Si, pues, los hombres fuesen predestinados por Dios, como la predestinación es un beneficio, la conocerían los predestinados, cosa evidentemente falsa.

Por otra parte, dice el Apóstol: "A los que predestinó, a ésos llamó".

Respuesta. Compete a Dios predestinar a los hombres. Como ya dijimos, todos los seres están sujetos a la providencia divina. A la providencia pertenece ordenar las cosas al fin, como también hemos dicho. Pero las criaturas están ordenadas por Dios a un doble fin. Uno, desproporcionado por exceso con la capacidad de la naturaleza criada, y este fin es la vida eterna, que consiste en la visión de Dios y que está por encima de la naturaleza de toda criatura, como ya hemos explicado. El otro es proporcionado a la naturaleza criada, o sea, un fin que la naturaleza puede alcanzar con sus propias fuerzas. Pues bien, para que algo llegue a donde no puede alcanzar con las fuerzas de su naturaleza, es necesario que sea transmitido por otro, como lo es la flecha por el arquero; y por esto, hablando con propiedad, la criatura racional, que es capaz de vida eterna, llega a ella como si fuese transmitida por Dios. Pues la razón de esta transmisión preexiste en Dios, como preexiste en El la razón del orden de todas las cosas a sus fines, en lo que hemos dicho que consiste la providencia; y puesto que la razón que el autor de una obra tiene de lo que se propone hacer es una suerte de preexistencia en él de la obra que ha de realizar, síguese que a la razón de la antedicha transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna se la llame "predestinación", pues "destinar" es enviar. Y de este modo se comprende que la predestinación, en cuanto a sus objetos, es parte de la providencia.

Soluciones. 1. El Damasceno llama "predeterminación" a la imposi-

ritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis". Si ergo homines praedestinarentur a Deo, cum praedestinatio sit Dei beneficium, esse praedestinatis nota sua praedestinatio. Quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8,30: "quos praedestinavit, hos et vocavit".

Respondeo dicendum quod Deo conveniens est homines praedestinare. Omnia enim divinae providentiae subiacent, ut supra (q.22 a.2) ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (q.22 a.1). Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem: et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra (q.12 a.4) habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus (q.22 a.1) esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, "praedestinatio" nominatur: nam "destinare" est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus nominat "praedeter-

minationem" impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: "non enim vult malitiam, neque compellit virtutem". Unde praedestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanae naturae excedit. Unde non proprie dicuntur praedestinari: etsi aliquando abusive praedestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum quod praedestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem: nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger aut pallidus vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem praedestinationis, utrum aliquis praedestinetur in vitam aeternam a statu miseriae, vel non. — Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est (q.21 a.3 ad 2; a.4).

Ad quartum dicendum quod, etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua praedestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus: quia sic illi qui non sunt praedestinati, desperarent; et securitas in praedestinatis negligentiam pareret.

ción de una necesidad como la que tienen los seres de la naturaleza determinados a una sola cosa, y esto se comprueba por lo que añade: "No quiere la malicia ni hace fuerza a la virtud". Por tanto, no excluye la predestinación.

2. Las criaturas irracionales no son capaces de un fin que excede a las fuerzas de la naturaleza humana, y por esto no decimos que sean predestinadas, aunque a veces se habla abusivamente de predestinación respecto a otro cualquier fin.

3. Aunque nunca hayan sufrido miserias, compete, sin embargo, a los ángeles ser predestinados, lo mismo que a los hombres, pues el movimiento no se especifica por el punto de partida, sino por el de llegada. Para el hecho, por ejemplo, de ser blanqueado, nada importa que lo blanqueado haya sido negro, encarnado o gris; y, por lo mismo, para la razón de predestinación, nada importa que el predestinado a la vida eterna haya o no sufrido miserias. — También se puede decir que otorgar el bien en cuantía superior a lo debido a quien lo recibe, pertenece a la misericordia, como hemos visto.

4. Aunque por privilegio especial sea revelada a alguien su predestinación, no es, sin embargo, conveniente que se revele a todos, porque en tal caso los no predestinados se desesperarían, y la seguridad engendraría negligencia en los predestinados.

ARTICULO 2

Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato [a]

Si la predestinación pone algo en el predestinado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ponat aliquid in praedestinato.

1. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo praedestinatio actio est in Deo, oportet quod praedestinatio passio sit in praedestinatis.

Dificultades. Parece que la predestinación pone algo en el predestinado.

1. Toda acción, de suyo, acarrea pasión. Si, pues, la predestinación es acción en Dios, es preciso que sea pasión en el predestinado.

[a] *Sent.* I d.40 q.1 a.1.

2. Comentando el pasaje de la Epístola a los Romanos "el que fué predestinado", etc., dice Orígenes: "Ser predestinado es propio del que no existe, y ser destinado, del que existe". Pero San Agustín dice: "¿Qué es la predestinación sino que alguien sea destinado?" Luego no cabe predestinación más que de lo existente, y así pone algo en el predestinado.

3. La preparación es algo en lo preparado. Pues predestinación es "la preparación de los beneficios de Dios", como dice San Agustín. Luego es algo en los predestinados.

4. Lo temporal no entra en la definición de lo eterno. Pero la gracia, que es temporal, entra en la definición de la predestinación, que, según dicen, es "preparación de la gracia para el presente y de la gloria para el porvenir". Luego la predestinación no es algo eterno, y, por consiguiente, no está en Dios, sino en los predestinados, pues todo lo que hay en Dios es eterno.

Por otra parte, dice San Agustín que predestinación es "presciencia de los beneficios de Dios". Pero la presciencia no está en los objetos, sino en el presciente. Luego la predestinación tampoco está en los predestinados, sino en el que predestina.

Respuesta. La predestinación no es nada en los predestinados, y sólo lo es en el que predestina. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia. Ahora bien, la providencia no está en las cosas provistas, ya que, conforme hemos visto, es una determinada razón que hay en la mente del provisor. Unicamente la ejecución de la providencia, llamada gobierno, está pasivamente en lo gobernado; pero de modo activo está en el gobernante. Por consiguiente, no cabe duda que la predestinación es la razón que en la mente divina hay del orden de

2. Praeterea, Origenes[3] dicit, super illud Rom. 1,4, "Qui praedestinatus est" etc.: "praedestinatio est eius qui non est, sed destinatio eius est qui est". Sed Augustinus dicit, in libro "De praedestinatione sanctorum"[4]: "Quid est praedestinatio, nisi destinatio alicuius?" Ergo praedestinatio non est nisi alicuius existentis. Et ita ponit aliquid in praedestinato.

3. Praeterea, praeparatio est aliquid in praeparato. Sed praedestinatio est "praeparatio beneficiorum Dei", ut dicit Augustinus, in libro "De praedest. sanct." (l.c.) Ergo praedestinatio est aliquid in praedestinatis.

4. Praeterea, temporale non ponitur in definitione aeterni. Sed gratia, quae est aliquid temporale, ponitur in definitione praedestinationis: nam praedestinatio dicitur[5] esse "praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro". Ergo praedestinatio non est aliquid aeternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in praedestinatis: nam quidquid est in Deo, est aeternum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (l.c.) quod praedestinatio est "praescientia beneficiorum Dei". Sed praescientia non est in praescitis, sed in praesciente. Ergo nec praedestinatio est in praedestinatis, sed in praedestinante.

Respondeo dicendum quod praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum. Dictum est (a.1) enim quod praedestinatio est quaedam pars providentiae. Providentia autem non est in rebus provisis; sed est quaedam ratio in intellectu provisoris, ut supra (q.22 a.1) dictum est. Sed executio providentiae, quae "gubernatio" dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente divina

[3] *In Rom.* l.1: MG 14,849.
[4] Cf. *De dono persev.* c.14: ML 45,1014.
[5] Cf. MAGISTRUM, *Sent.* 1 d.40 c.2.

existens. Executio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinatis; active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis "vocatio" et "magnificatio", secundum illud Apostoli, ad Rom. 8,30: "quos praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit".

Ad primum ergo dicendum quod actiones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio: non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1) dictum est. Et talis actio est praedestinatio. Unde praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato. Sed executio eius, quae transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum quod "destinatio" aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum: et sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur "destinare", quod mente firmiter proponimus: et hoc secundo modo dicitur II Mach. 6,20, quod Eleazarus "destinavit non admittere illicita propter vitae amorem". Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen "praedestinatio", ratione antecessionis quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum quod duplex est praeparatio. Quaedam patientis, ut patiatur: et haec praeparatio est in praeparato. Quaedam alia est agentis, ut agat: et haec est in agente. Et talis praeparatio est praedestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se praeparare ad agendum, inquantum praeconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab aeterno praeparavit praedestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

algunos a la salvación eterna. En cuanto a la ejecución de este orden, pasivamente está en los predestinados, pero activamente está en Dios; y la ejecución de la predestinación es la "vocación" y la "glorificación", como dice el Apóstol: "A los que predestinó a ésos llamó, y a los que llamó, a ésos glorificó".

Soluciones. 1. Las acciones que pasan a materia exterior, v. gr., las de calentar o cortar, acarrean pasión; pero no así las que permanecen en el agente, como las de entender y querer, según hemos dicho; y tal es la predestinación. Por consiguiente, la predestinación nada pone en los predestinados, si bien su ejecución, que pasa a materia exterior, pone en ellos algún efecto.

2. La palabra destinar se emplea unas veces en la acepción de envío real de algo a algún sitio, y en este sentido únicamente se puede enviar lo que existe. Otras se emplea para designar un envío concebido en el entendimiento, y por esto llamamos "destinado" a lo que en nuestro fuero interno hemos resuelto hacer; y en este sentido se dice en el libro de los Macabeos que Eleázaro "destinó no aceptar lo ilícito por amor a la vida"; y en esta forma se puede destinar lo que no existe. Por lo demás, cualquiera que sea la acepción en que se tome la palabra destinar, la predestinación, en virtud del concepto de anterioridad que incluye, puede recaer sobre lo que no existe.

3. Hay dos clases de preparación: la del sujeto para que reciba una acción, y ésta está en lo preparado, y la del agente para obrar, y ésta está en el agente, y de esta clase es la predestinación, en el sentido en que decimos que se prepara para obrar el agente que obra por el entendimiento, que es en cuanto preconcibe la razón o idea de la obra que ha de hacer. De este modo, Dios se preparó desde la eternidad predestinando, en cuanto concibió la razón del orden de algunos a la salvación.

4. No se incluye la gracia en la definición de la predestinación como si formase parte de su esencia, sino porque la predestinación tiene con la gracia la relación de causa a efecto o de acción a objeto. Por tanto, no se sigue que la predestinación sea algo temporal.

Ad quartum dicendum quod gratia non ponitur in definitione praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia eius: sed inquantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, ut causae ad effectum, et actus ad obiectum. Unde non sequitur quod praedestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULO 3

Utrum Deus aliquem hominem reprobet [a]

Si Dios reprueba a algún hombre

Dificultades. Parece que Dios no reprueba a ningún hombre.

1. Nadie reprueba al que ama. Pero Dios ama a todos los hombres; pues dice el Sabio: "Amas todo cuanto existe y nada de lo que hiciste has odiado". Luego Dios no reprueba a ningún hombre.

2. Si Dios reprueba a algún hombre, es preciso que la reprobación sea para los reprobados lo que la predestinación para los predestinados. Pues, como la predestinación es causa de la salvación de los predestinados, la reprobación sería causa de la perdición de los réprobos, y esto es falso, porque en Oseas se dice: "Tu perdición viene de ti, Israel; sólo de mí viene tu auxilio". Luego Dios no reprueba a nadie.

3. A nadie se debe hacer cargo de lo que no puede evitar. Pero si Dios reprueba a alguno, es inevitable que perezca, porque en el Eclesiástico se dice: "Contempla la obra de Dios, que nadie puede corregir lo que El despreció". Por consiguiente, no se podría imputar a los hombre su perdición, y como esto es falso, síguese que Dios no reprueba a nadie.

Por otra parte, se dice en Malaquías: "Amé a Jacob, pero odié a Esaú".

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet.

1. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap. 11,25: "Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti." Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Praeterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut praedestinatio ad praedestinatos. Sed praedestinatio est causa salutis praedestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum: dicitur enim Osee 13,9: "perditio tua, Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum". Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Praeterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat: dicitur enim Eccle. 7,14: "considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit". Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est quod dicitur Mal. 1,2-3: "Iacob dilexi, Esau autem odio habui."

[a] *Sent.* 1 d.40 q.4 a.1.2; *Cont. Gent.* 3,163; *In Rom.* 9 lect.2.

Respondeo dicendum quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra (a.1) quod praedestinatio est pars providentiae. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur, ut supra (q.22 a.2 ad 2) dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare.

Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem; ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum: sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est (q.22 a.1 ad 3). Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

Respuesta. Dios reprueba a algunos. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia, y que a la providencia pertenece permitir algún defecto en las cosas que le están sometidas. Pues bien, como los hombres están ordenados a la vida eterna por la providencia divina, a la providencia divina pertenece también permitir que algunos no alcancen este fin, y a esto se llama "reprobar".

Así, pues, lo mismo que la predestinación es una parte de la providencia respecto a los que están ordenados por Dios a la salvación eterna, la reprobación es una parte de la providencia respecto a los que no han de alcanzar este fin. Por consiguiente, la reprobación no incluye solamente la presciencia, sino que, según nuestro modo de entender, le añade algo, como lo añade la providencia, según hemos visto, pues así como la predestinación incluye la voluntad de dar la gracia y la gloria, la reprobación incluye la voluntad de permitir que alguien caiga en la culpa, y por la culpa aplicarle la pena de condenación.

Ad primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum: non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Soluciones. 1. Dios ama a todos los hombres, como ama a todas las criaturas, por cuanto para todos quiere algún bien; pero no para todos quiere toda clase de bienes. Por consiguiente, en cuanto para algunos no quiere el bien de la vida eterna, se dice que les odia, o que los reprueba.

Ad secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando, quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae; et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur. Et se-

2. La reprobación, en cuanto causa, no obra lo mismo que la predestinación. La predestinación es causa de lo que los predestinados esperan en la vida futura, o sea, de la gloria, y de lo que reciben en la presente, que es la gracia. Pero la reprobación no es causa de lo que tienen en la vida presente, que es la culpa, y, en cambio, es causa de lo que se aplicará en lo futuro, esto es, del castigo eterno. Pero la culpa proviene del libre albedrío del que es reprobado y abandonado por la gracia, y, por tan-

to, se cumplen las palabras del profeta: "De ti, Israel, viene tu perdición".

3. La reprobación de Dios no merma en nada el poder del reprobado, y, por tanto, cuando se dice que el reprobado no puede conseguir la gracia, no se entiende en el sentido de una imposibilidad absoluta, sino de una imposibilidad condicional, a la manera como hemos dicho ser necesario que el predestinado se salve, pero con necesidad condicional, que no destruye el libre albedrío. De aquí, pues, que, si bien el que ha sido reprobado por Dios no puede alcanzar la gracia, sin embargo, el que caiga en este o en el otro pecado proviene de su libre albedrío, y, por tanto, con razón se le imputa como culpa.

cundum hoc verificatur dictum prophetae, scilicet: "perditio tua, Israel, ex te".

Ad tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde, cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam: sicut supra (q.19 a.8 ad 1) dictum est quod praedestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam.

ARTICULO 4

Utrum praedestinati eligantur a Deo [a]

Si Dios elige a los predestinados

Dificultades. Parece que los predestinados no son elegidos por Dios.

1. Dice Dionisio que así como el sol físico derrama su luz sin previa elección sobre todos los cuerpos, así también derrama Dios su bondad. Pero la bondad divina se comunica a algunos principalmente por la participación de la gracia y de la gloria. Luego Dios comunica sin previa elección la gracia y la gloria, cosas que pertenecen a la predestinación.

2. Unicamente cabe elección entre cosas que existen. Pero la predestinación desde la eternidad recae también sobre las que no existen. Luego hay quienes son predestinados sin elección.

3. Toda elección implica una selección. Pero "Dios quiere que todos los hombres sean salvos", como dice el Apóstol. Luego la predestinación, que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedestinati non eligantur a Deo.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [6], quod, sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur praecipue aliquibus secundum participationem gratiae et gloriae. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat. Quod ad praedestinationem pertinet.

2. Praeterea, electio est eorum quae sunt. Sed praedestinatio ab aeterno est etiam eorum quae non sunt. Ergo praedestinantur aliqui absque electione.

3. Praeterea, electio quandam discretionem importat. Sed Deus "vult omnes homines salvos fieri", ut dicitur I Tim. 2,4. Ergo praedestinatio, quae praeordinat

[a] *Sent.* 1 d.41 a.2; *De verit.* q.6 a.2; *In Rom.* 9 lect.2.

[6] § 1: MG 3,693; S.Th., lect.1.

homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est quod dicitur Eph. 1,4: "Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem".

Respondeo dicendum quod praedestinatio, secundum rationem, praesupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia praedestinatio, ut dictum est (a.1), est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens, praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra (q.22 a.1) dictum est. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam, praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis aeternae: nam diligere est velle alicui bonum, ut supra (q.20 a.2.3) dictum est. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra (a.3) dictum est.

Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo: eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono praeexistente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem praecedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti.

Ad primum ergo dicendum quod, si consideretur communicatio bonitatis divinae in communi, absque electione bonitatem suam

preordena a los hombres a la salvación, no requiere elección.

Por otra parte, dice San Pablo: "Nos eligió en El antes de la constitución del mundo".

Respuesta. Según nuestra manera de concebir, la predestinación presupone una elección, y la elección un amor. La razón de esto es porque la predestinación, según hemos dicho, es una parte de la providencia, y la providencia, lo mismo que la prudencia, es, como también dijimos, una razón existente en el entendimiento, que manda se ordenen algunas cosas al fin. Pero, como no se manda ordenar algo a un fin si previamente no se quiere tal fin, síguese que la ordenación de algunos a la salvación eterna presupone, según nuestro modo de concebir, que Dios quiera su salvación, y en esto intervienen la elección y el amor. El amor, por cuanto quiere para ellos la salvación eterna, pues hemos visto que amar es querer el bien para alguien; y la elección, por cuanto quiere este bien para unos con preferencia a otros, puesto que reprueba a algunos.

Adviértase, sin embargo, que la elección y el amor no guardan en Dios el mismo orden que en nosotros. En nosotros, la voluntad que ama no es causa del bien, sino que, por el contrario, es un bien preexistente el que la incita a amar; y de aquí que elegimos a alguien para amarle, y por esto en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede lo contrario, porque su voluntad, por la que quiere el bien para alguien amándole, es causa de que éste obtenga tal bien con preferencia a los otros; y de este modo se comprende que, a nuestra manera de entender, el amor precede a la elección, y la elección, a la predestinación, y, por consiguiente, que todos los predestinados son elegidos y amados.

Soluciones. 1. Si la comunicación de la bondad divina se considera en general, es cierto que Dios la comunica sin elegir, ya que nada hay que

no participe en algo de su bondad, según hemos dicho. Pero si se considera la comunicacion de este o del otro bien, es cosa que no se hace sin elección, puesto que a unos concede bienes que niega a otros; y así es como se entiende la elección en la concesión de la gracia y de la gloria.

2. Cuando el bien preexistente en las cosas es el que provoca a la voluntad para elegir, la elección recae forzosamente sobre objetos que existen, y tal ocurre en nuestras elecciones. Pero en Dios, como hemos dicho, sucede de otra manera, y por esto "son elegidos por Dios los que no existen, y, sin embargo, no se equivoca el que elige", como dice San Agustín.

3. Que todos los hombres se salven, lo quiere Dios, según hemos dicho, "antecedentemente", que no es querer en absoluto, sino hasta cierto punto, pero no "consiguientemente", que es el querer definitivo.

communicat; inquantum scilicet nihil est, quod non participet aliquid de bonitate eius, ut supra (q.6 a.4) dictum est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit: quia quaedam bona dat aliquibus, quae non dat aliis. Et sic in collatione gratiae et gloriae attenditur electio.

Ad secundum dicendum quod, quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re praeexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quae sunt; sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (in c; et q.20 a.2). Et ideo, sicut dicit Augustinus [7]: "eliguntur a Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit".

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.19 a.6) dictum est, Deus vult omnes homines salvos fieri "antecedenter", quod non est simpliciter velle, sed secundum quid: non autem "consequenter", quod est simpliciter velle.

ARTICULO 5

Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis [5]

Si la presciencia de los méritos es causa de la predestinación

Dificultades. Parece que la presciencia de los méritos es causa de la predestinación.

1. Dice el Apóstol: "Los que de antemano conoció, a éstos predestinó"; y la glosa de San Ambrosio, comentando el pasaje "tendré misericordia de quien tendré misericordia", dice: "Otorgaré misericordia a los que de antemano conozco que se han de volver a mí de todo corazón". Luego parece que la presciencia de los méritos es causa de la predestinación.

2. La predestinación divina incluye la voluntad de Dios, que no puede me-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 8,29: "quos praescivit, hos et praedestinavit". Et Glossa Ambrosii [8], super illud Rom. 9,15, "miserebor cui miserebor" etc., dicit: "misericordiam illi dabo, quem praescio toto corde reversurum ad me". Ergo videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

2. Praeterea, praedestinatio divina includit divinam voluntatem,

[5] *Sent.* 1 d.41 a.3; *De verit.* q.6 a.2; *Cont. Gent.* 3,163; *In Eph.* 1 lect.1.4; *In Ioan.* 15 lect.3; *In Rom* 1 lect.3; c.8 lect 6; c.9 lect.3

[7] *Serm. ad popul.* 26 c.4: ML 38,173.

[8] *Glos. ordin.*: ML 17,142; Ps. AMBROSIUS: ML 17,130.

nos de ser razonable, porque predestinación es "propósito de tener misericordia", como dice San Agustín. Pero nada hay que pueda ser razón de la predestinación más que la presciencia de los méritos. Luego la presciencia de los méritos es la causa de la predestinación.

3. "En Dios no hay iniquidad", como dice el Apóstol. Pues parece inicuo dar trato desigual a los que son iguales, y todos los hombres son iguales por naturaleza y por el pecado original, y la desigualdad entre ellos sólo proviene del mérito o demérito de sus acciones. Por consiguiente, Dios no prepara a los hombres un trato desigual, predestinando a unos reprobando a otros, como no sea porque conoce de antemano la diferencia de sus merecimientos.

Por otra parte, dice el Apóstol: "No por las obras de justicia que nosotros hayamos hecho, sino por su misericordia, nos salvó". Pues por la misma razón que nos salvó, nos predestinó para que nos salvásemos. Por consiguiente, no es la presciencia de los méritos la causa o razón de la predestinación.

Respuesta. Como la predestinación, según hemos visto, incluye la voluntad, la razón de la predestinación será la misma que la de la voluntad divina. Respecto a ésta hemos dicho que no es posible asignar causa a la voluntad de Dios por parte del acto de querer, si bien se le puede asignar motivo por parte de las cosas que quiere, en cuanto Dios quiere que una cosa sea por otra. De aquí que nadie se haya obcecado hasta el punto de sostener que los méritos sean causa de la predestinación por parte del acto del que predestina. Lo que, pues, aquí se discute es si la predestinación tiene alguna causa por parte de sus efectos, o lo que es lo mismo, si Dios predeterminó que El daría a alguien el efecto de la predestinación por algún merecimiento.

quae irrationabilis esse non potest: cum praedestinatio sit "propositum miserendi", ut Augustinus dicit [9]. Sed nulla alia ratio potest esse praedestinationis nisi praescientia meritorum. Ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

3. Praeterea, "non est iniquitas apud Deum", ut dicitur Rom. 9,14. Iniquum autem esse videtur, ut aequalibus inaequalia dentur. Omnes autem homines sunt aequales et secundum naturam, et secundum peccatum originale: attenditur autem in eis inaequalitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inaequalia praeparat Deus hominibus, praedestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum praescientiam.

Sed contra est quod dicit Apostolus, ad Tim. 3,5: "non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit". Sicut autem salvos nos fecit, ita et praedestinavit nos salvos fieri. Non ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

Respondeo dicendum quod, cum praedestinatio includat voluntatem, ut supra (a.3.4) dictum est, sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra (q.19 a.5) quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua.

[9] Cf. nota 2.

Pues bien, hubo quienes dijeron que se preordena a algunos el efecto de la predestinación por méritos adquiridos con anterioridad en otra vida, y ésta fué la opinión de Orígenes, quien sostuvo que las almas humanas fueron creadas al principio, y que, con arreglo a la diversidad de sus obras, ocupan en este mundo diversos estados unidas a los cuerpos. — Pero el Apóstol excluye esta opinión, al decir: "Cuando aun no habían nacido ni habían hecho cosa alguna, buena ni mala, no por las obras, sino por el que llama, se dijo que el mayor serviría al menor".

Otros dijeron que la razón o causa del efecto de la predestinación son los méritos preexistentes en esta vida, y así los pelagianos sostuvieron que el principio del bien obrar procede de nosotros, y la consumación, de Dios, y que, por tanto, el motivo de que se dé a uno y no a otro el efecto de la predestinación, proviene de que el primero suministró el principio preparándose, y el segundo, no. — Pero contra esta opinión dice el Apóstol que "de nosotros no somos capaces de pensar algo como de nosotros mismos", y no es posible hallar un principio anterior al pensamiento. Por consiguiente, no se puede decir que haya en nosotros principio alguno que sea motivo del efecto de la predestinación.

Por esto dijeron otros que la razón de la predestinación son los méritos que siguen a su efecto, y esto quiere decir que, si Dios da la gracia a alguno y predeterminó que se la había de dar, es porque previó que había de usar bien de ella, a la manera como el rey da un caballo al soldado que sabe ha de usar bien de él. — Pero éstos parecen haber distinguido entre lo que pertenece a la gracia y lo que pertenece al libre albedrío, como si el mismo efecto no pudiese provenir de ambos. Es indudable que lo que procede de la gracia es efecto de la predestinación; pero esto no se puede poner como razón suya, puesto que está in-

Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt quod effectus praedestinationis praeordinatur alicui propter merita praeexistentia in alia vita. Et haec fuit positio Origenis [10], qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, Rom. 9,11-13, dicens: "cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori".

Fuerunt ergo alii, qui dixerunt quod merita praeexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus praedestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic, ex hoc contingit quod alicui datur praedestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se praeparando, et non alius.—Sed contra hoc est quod dicit Apostolus, II Cor. 3,5, quod "non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis". Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus praedestinationis.

Unde fuerunt alii [11], qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum, sunt ratio praedestinationis: ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et praeordinavit se ei daturum, quia praescivit eum bene usurum gratia; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum.—Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus: et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra (q.22 a.3) dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.

[10] *Peri Archon* l.2 c.9: MG 11,230.—Cf. AUGUST., *Serm. ad popul.* 165 c.5: ML 38,905; MAGISTRUM, *Sent.* 1 d.41 c.2.
[11] Cf. S. TH., *In Rom.* 9 lect.3.

cluído en ella. Si, pues, hubiera de nuestra parte alguna otra cosa que fuese razón de la predestinación, habría de ser distinta del efecto de la predestinación. Pero lo que procede de la predestinación y del libre albedrío no lo es, por lo mismo que no son cosas distintas lo que procede de la causa primera y de la segunda, y la providencia divina produce sus efectos por las operaciones de las causas segundas. Por consiguiente, lo que se hace por el libre albedrío proviene de la predestinación.

En vista de esto, se ha de decir que podemos considerar el efecto de la predestinación de dos maneras. Una, en particular, y de este modo no hay inconveniente en que un efecto de la predestinación sea causa de otro: el posterior, del anterior en el orden de causa final, y el anterior, del posterior en calidad de causa meritoria, que viene a ser como una disposición de la materia. Es como si, por ejemplo, dijéramos que Dios predeterminó que había de dar a alguien la gloria por los méritos contraídos, y que le había de dar la gracia para que mereciese la gloria. — La otra manera como se puede considerar la predestinación, es en común, y, así considerada, es imposible que el efecto de toda la predestinación en conjunto tenga causa alguna por parte nuestra, porque cuanto de lo que se ordena a la salvación hay en el hombre, todo está comprendido bajo el efecto de la predestinación, incluso la misma preparación para la gracia, pues ni ésta se hace sin el auxilio divino, según leemos en Jeremías: "Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos". Sin embargo, la predestinación, en este sentido, tiene por causa, por parte de sus efectos, la bondad divina, a la que se ordena todo el efecto de la predestinación como a su fin y de la que procede como de su causa motriz.

Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius: posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae. Sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam.—Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam: neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ult., 21: "converte nos, Domine, ad te, et convertemur". Habet tamen hoc modo praedestinatio, ex parte effectus, pro ratione divinam bonitatem: ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum quod usus gratiae praescitus, non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. El conocimiento previo del uso de la gracia no es motivo para que Dios la conceda, si no es en el orden de causa final, según hemos dicho.

2. Si la predestinación se considera en común, tiene como razón, por parte de sus efectos, la misma bondad divina, y considerada en particular, un efecto es razón de otro.

3. La razón de la predestinación de unos y de la reprobación de otros se puede hallar en la misma bondad divina. En efecto, si Dios lo hizo todo por su bondad, fué para que la bondad divina estuviese representada en las cosas. Pero la bondad divina, que en sí misma es una y simple, tiene que estar representada en las cosas de múltiples maneras, porque las criaturas no pueden alcanzar la simplicidad de Dios. De aquí, pues, que para la perfección del mundo se requieran seres de diversos grados, de los cuales unos ocupen en el universo sitio elevado y otros lugar ínfimo, y que para conservar en las cosas la multiplicidad de grados permita Dios que sobrevengan algunos males, con objeto de que no se impidan muchos bienes, según hemos dicho.

Si, pues, consideramos al género humano como si fuese el universo de todos los seres, en algunos hombres, los que predestina, quiso Dios representar su bondad por modo de misericordia, perdonando, y en otros, los que reprueba, por modo de justicia, castigando. Esta es, pues, la razón por qué Dios elige a unos y reprueba a otros, y ésta también la causa que señala el Apóstol cuando dice que, "queriendo Dios mostrar su ira (o sea, su justicia vindicativa), para dar a conocer su poder, soportó (esto es, permitió) los vasos de ira aptos para la perdición, a fin de mostrar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia que preparó para la gloria". Y asimismo dice: "En una casa grande no solamente hay vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro, unos destinados a servicios honrosos y otros a menesteres viles".

Ahora bien, por qué elige en concreto a éstos para la gloria y reprueba a aquéllos, no tiene más razón que la voluntad divina; y por esto dice San

Ad secundum dicendum quod praedestinatio habet rationem ex parte effectus, in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est (q.2 a.3 ad 1; q.22 a.2).

Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus, ad Rom. 9,22-23, dicens: "volens Deus ostendere iram (idest vindictam iustitiae), et notam facere potentiam suam, sustinuit (idest permisit) in multa patientia, vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam". Et II Tim. 2,20 dicit: "in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam".

Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit,

"Super Ioannem"[12]: "quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare". Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita: ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa.

Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra iustitiae rationem, si praedestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est quod dicit Paterfamilias, Mt. 20,14-15: "tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo, facere?"

Agustín: "Por qué atrae a éste y no atrae a aquél, guárdate de juzgarlo si no quieres errar". Algo parecido sucede también en los seres de la naturaleza. Por ejemplo, dado que la materia prima en sí misma es toda informe, se puede asignar la razón de por qué una de sus partes ha recibido la forma de fuego y otra la de tierra desde que Dios la creó, que es para que hubiese diversidad de especies en la naturaleza. Pero por qué esta parte de la materia recibe esta forma y aquélla la otra, es cosa que depende de la simple voluntad de Dios, como de la simple voluntad del constructor depende que esta piedra esté en este sitio de la pared y aquélla en el otro, aunque la razón del arte exige que una clase de piedras se coloquen en un lugar y otras en otro.

Y sin embargo, aunque Dios prepara trato desigual para los que no son desiguales, no por ello hay iniquidad en El. Se opondría esto a la razón de justicia si el efecto de la predestinación fuese pago de una deuda y no un don gratuito. Y precisamente cuando se trata de donaciones gratuitas puede alguien dar más o menos a quien mejor le parezca, con tal de que lo haga sin quitar a nadie lo debido y sin perjuicio de la justicia, que es lo que dice aquel patrono en el Evangelio: "Toma lo que es tuyo y vete. ¿Acaso a mí no me es permitido hacer lo que quiero?"

ARTICULO 6

Utrum praedestinatio sit certa [a]

Si es cierta la predestinación

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non sit certa.

1. Quia super illud Apoc. 3,11, "tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam", dicit Augustinus[13], quod "alius non est

Dificultades. Parece que la predestinación no es cierta.

1. Comentando aquel texto: "Asegura lo que tienes, no sea que otro reciba tu corona", dice San Agustín que "no recibiría aquél la corona

[a] *Sent.* I d.40 q.3; *De verit.* q.6 a.3; *Quodl.* XI q.3; *Quodl.* XII q.3.

[12] Tr.26: ML 35,1607.
[13] *De corrept. et gratia* c.13: ML 44,940.

si éste no la perdiese". Luego la corona, que es el efecto de la predestinación, es cosa que se puede adquirir y perder, y, por consiguiente, la predestinación no es cierta.

2. Supuesto algo posible, no se sigue ninguna cosa imposible. Pues bien, es posible que un predestinado, v. gr., Pedro, cometa un pecado y en aquel momento le maten, y en esta hipótesis quedaría frustrado el efecto de su predestinación. Pero esto no es imposible. Luego la predestinación no es cierta.

3. Todo lo que Dios pudo lo puede ahora. Pues bien, pudo no predestinar al que predestinó. Luego puede ahora no predestinarlo, y, por consiguiente, la predestinación no es cierta.

Por otra parte, comentando el texto del Apóstol: "Los que de antes conoció y predestinó", dice la Glosa: "Predestinación es la presciencia y preparación de los beneficios de Dios, por la que ciertísimamente se libran todos los que se libran".

Respuesta. La predestinación consigue su efecto ciertísima e infaliblemente, y, sin embargo, no impone necesidad, o sea, no hace que su efecto se produzca de modo necesario. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia. Mas no todo lo sujeto a la providencia se produce necesariamente, ya que hay cosas que se producen de modo contingente, debido a la condición de las causas próximas que para tales efectos destina la providencia divina, no obstante lo cual, el orden de la providencia es infalible, según hemos dicho. Por consiguiente, es asimismo cierto el orden de la predestinación, y, sin embargo, no destruye la libertad del albedrío, del que proviene que su efecto sea contingente.

En esta materia recuérdese también lo que tenemos dicho de la ciencia y de la voluntad divina, que no destruyen la contingencia de las cosas, no obstante ser ellas ciertísimas e infalibles.

accepturus, nisi iste perdiderit". Potest ergo et acquiri et perdi corona, quae es praedestinationis effectus. Non est igitur praedestinatio certa.

2. Praeterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem praedestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur praedestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est praedestinatio certa.

3. Praeterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non praedestinare quem praedestinavit. Ergo nunc potest non praedestinare. Ergo praedestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud Rom. 8,29, "quos praescivit, et praedestinavit", etc., dicit Glossa [14]: "Praedestinatio est praescientia et praeparatio benificiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur".

Respondeo dicendum quod praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum: nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniant. Dictum est enim supra (a.1), quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt: sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra (q.22 a.4) ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quae supra (q.14 a.13; q.19 a.8) dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

[14] Ordin. ex AUGUSTINO, *De dono persev.* c.14: ML 45,1014.

Ad primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicuius, dupliciter. Uno modo, ex praedestinatione divina: et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo, ex merito gratiae: quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco eius subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob 34,24: "conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis". Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines; et in locum Iudaeorum, Gentiles. Substitutus autem in statum gratiae, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quae alius fecit, in aeterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum quod, licet sit possibile eum qui est praedestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito (prout scilicet ponitur) eum esse praedestinatum. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum quod, cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra (q.19 a.3) dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo.

Soluciones. 1. La corona puede pertenecer a alguien por dos motivos. Uno, por razón de la predestinación, y en este caso nadie puede perder su corona. Otro, por los méritos de la gracia, ya que, en cierto modo, es nuestro lo que tenemos merecido, y en este caso puede alguien perder su corona por el pecado mortal subsiguiente. Esta corona perdida la recibe otro, por cuanto es subrogado en el lugar del que la perdió; pues Dios no permite que caigan unos sin que levante a otros, como se dice en el libro de Job: "Quebrantaré a muchos, a innumerables, y haré que se levanten otros en su lugar". Por esto ocupan los hombres el lugar de los ángeles caídos, y los gentiles el de los judíos. El substituto en el estado de gracia recibe, además, la corona del caído, por cuanto en la eterna bienaventuranza se alegrará de las buenas obras que el otro hizo, pues allí cada uno se alegra lo mismo de los bienes que él hizo que de los que hicieron los demás.

2. Aunque mirado en sí mismo es posible que un predestinado muera en pecado mortal, es, sin embargo, caso imposible en la hipótesis (y esta hipótesis se hace) de que sea predestinado, y, por tanto, no se sigue que quede fallida la predestinación.

3. La predestinación incluye la voluntad divina. Pues si hemos dicho que cuando Dios quiere una cosa creada, ésta, debido a la inmutabilidad de la voluntad divina, es necesaria por suposición, pero no en absoluto, esto mismo se ha de decir aquí de la predestinación. No es, pues, correcto decir que Dios puede no predestinar al que predestinó, si la proposición se entiende en sentido compuesto, o sea, simultaneando ambas cosas, si bien en absoluto puede o no predestinar; pero esto no resta certeza a la predestinación.

ARTICULO 7

Utrum numerus praedestinatorum sit certus [a]

Si el número de los predestinados es cierto

Dificultades. Parece que el número de los predestinados no es cierto.

1. Un número susceptible de adición es incierto. Pero, al parecer, el número de los predestinados es susceptible de adición, porque se dice en el Deuteronomio: "El Señor Dios nuestro añada a este número muchos millares", y explica la Glosa: "esto es, al definido por Dios, que conoce a los que son suyos". Luego el número de los predestinados es incierto.

2. No se puede dar razón de por qué Dios preordena a los hombres a la salvación en un número determinado más bien que en otro. Pero Dios no dispone cosa alguna sin razón. Luego el número preordenado por Dios de los que se han de salvar es incierto.

3. Las obras de Dios son más perfectas que las de la naturaleza. Pero en las de la naturaleza lo más frecuente es el bien, y el defecto y el mal son la excepción. Si, pues, fuese Dios el que determina el número de los que se han de salvar, serían más los que se salvan que los que se condenan, y, sin embargo, es lo contrario, como se dice en el Evangelio: "Ancho y espacioso es el camino que conduce a la perdición y son muchos los que entran por él; estrecha es la puerta y angosta la senda que conduce a la vida, y son pocos los que la hallan". Luego no está predestinado por Dios el número de los que se han de salvar.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cierto es el número de los predestinados, que no puede ser aumentado ni disminuido".

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod numerus praedestinatorum non sit certus.

1. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero praedestinatorum potest fieri additio, ut videtur: dicitur enim Deut. 1,11: "Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia"; Glossa [15]: "idest definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius". Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

2. Praeterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio, Deus homines praeordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum praeordinatus a Deo.

3. Praeterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturae. Sed in operibus naturae bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi. Cuius contrarium ostenditur Mt. 7,13-14, ubi dicitur: "lata et spatiosa est via quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam: angusta est porta, et arcta via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam". Non ergo est praeordinatus a Deo numerus salvandorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De correptione et gratia" [16]: "Certus est praedestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui".

[a] *Sent.* 1 d.40 q.3; *De verit.* q.5 a.4.

[15] Ordinaria.
[16] C.13: ML 44,940.

Respondeo dicendum quod numerus praedestinatorum est certus. Sed quidam [17] dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter: ut puta si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis, de qua iam (a.6) diximus. Et ideo oportet dicere quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter.

Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam.

Ad cuius evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito (q.7 a.4) apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud: sed in tanto numero accipit huiusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti: non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis.

Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis, quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuita-

Respuesta. El número de los predestinados es cierto. Hubo, sin embargo, quienes sostuvieron que la certeza de este número es formal, y no material, como si dijéramos que es cierto que se han de salvar cien o mil, pero no que sean éstos o aquéllos. Mas esto destruye aquella certeza de la predestinación de que hemos hablado, y, por consiguiente, es preciso decir que para Dios es cierto el número de los predestinados, no sólo formal, sino materialmente.

Pero adviértase que el número de los predestinados es cierto para Dios, no sólo por razón de su conocimiento, esto es, porque sabe cuántos son los que se han de salvar (pues así conoce también el número de las gotas de lluvia o el de las arenas del mar), sino por razón de la elección y de cierta selección.

Para entender esto, recuérdese que todo agente tiende a producir algo finito, según hemos dicho al hablar de lo infinito. Ahora bien, todo el que haya fijado la amplitud de su obra, determina también el número de lo que son sus partes esenciales, necesarias por sí mismas para la perfección del conjunto; pero no el número en concreto de lo que no son partes principales y sólo se requiere por razón de ellas, pues de éstas toma cuantas sean necesarias para las primeras. Así, por ejemplo, el arquitecto determina la capacidad de una casa, y fija también el número de habitaciones que se propone hacer en ella, y señala las dimensiones de las paredes y de la techumbre, pero no fija un número determinado de piedras, sino que toma las que sean necesarias para dar a las paredes las dimensiones calculadas.

Pues en esta forma debemos razonar cuando se trata de Dios con relación al universo. De antemano fijó cuáles habrían de ser sus dimensiones y cuál el número más conveniente de sus partes esenciales, esto es, de las que de algún modo están ordenadas a la perpetuidad; v. gr., cuántas esferas, cuán-

[17] Cf. *De verit.* q.6 a.4; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 1 d.40 a.11.

tas estrellas, cuántos elementos y cuántas las especies de los seres. En cuanto a los seres individuales perecederos, éstos no están ordenados al bien del universo como partes principales suyas, sino de modo casi secundario, en cuanto que en ellos se salva el bien de las especies; por lo cual, aunque Dios conoce el número de todos los seres individuales, sin embargo, el de bueyes, el de mosquitos y el de otras cosas parecidas no es número que Dios predetermine, sino que de éstas produce la providencia divina cuantas sean necesarias para la conservación de las especies.

Pues bien, entre todas las criaturas, las que de modo más principal están ordenadas al bien del universo son las criaturas racionales, que en cuanto tales son incorruptibles, y entre ellas de modo principalísimo las que consiguen la bienaventuranza, por ser las que de modo más inmediato se unen al fin. Por consiguiente, para Dios es cierto el número de los predestinados, y no sólo por modo de conocimiento, sino también, y principalmente, por modo de determinación previa.—Pero no podemos decir exactamente lo mismo del número de los reprobados, que parecen estar preordenados por Dios al bien de los elegidos, para los cuales todas las cosas cooperan al bien.

Respecto a cuál sea el número de los hombres predestinados, dicen unos que se salvarán tantos cuantos fueron los ángeles que cayeron; otros, que tantos como ángeles perseveraron, y otros, en fin, que se salvarán tantos hombres cuantos ángeles cayeron, y, además, tantos cuantos sean los ángeles creados. Pero lo mejor es decir que "sólo de Dios es conocido el número de los elegidos que han de ser colocados en la felicidad suprema".

Soluciones. 1. El texto del Deuteronomio se ha de entender de los prenotados por Dios en orden a la jus-

tem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliorum huiusmodi, est per se praeordinatus a Deo, sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem.

Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae inquantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis.—Non sic autem omnino est de numero reproborum; qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

De numero autem omnium praedestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam [18] quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt. Quidam [19] vero, quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quod "soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus" [20].

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Deuteronomii est intelligendum de illis qui sunt praenotati a Deo respectu prae-

[18] AUGUST., *Enchir.* c.29.62: ML 40,246.261; *De civ. Dei*, l.22 c.1: ML 41,751; ISIDORUS, *Sent.* l.1 c.10: ML 23,556.
[19] MAGISTER., *Sent.* 2 d.9 c.7; GREGORIUS MAGN., *In evang.* l.2 hom.34; ML 76,1252; *Moral.* l.31 c.49: ML 76, 628.
[20] Ex collecta *Pro vivis et defunctis* in *Missale* S. O. P.

sentis iustitiae. Horum enim numerus et augetur et minuitur: et non numerus praedestinatorum.

Ad secundum dicendum quod ratio quantitatis alicuius partis, accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot praedestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturae, accidit ut in pluribus; et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus; et defectus ab hoc bono, ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt, respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae.

ticia presente, pues el número de éstos es el que aumenta y disminuye, y no el de los predestinados.

2. La razón de la cantidad o magnitud de las partes se toma de su proporción al todo, y así en Dios la razón de que haya tantas estrellas o tantas especies de seres, y la de que predestine en tal número, se toma de la proporción entre las partes principales y el bien del universo.

3. El bien proporcionado al estado común de la naturaleza se halla en los más, y la falta de este bien, en los menos. Pero el bien que sobrepasa al estado común de la naturaleza se halla en los menos, y su falta, en los más. Por esto vemos que son los más los hombres dotados de inteligencia suficiente para el manejo de su vida, y que los que carecen de ella, llamados tontos o idiotas, son muchos menos; pero los que alcanzan a tener un conocimiento profundo de las cosas inteligibles son en proporción poquísimos. Pues como la bienaventuranza eterna, que consiste en la visión de Dios, está por encima del estado común de la naturaleza, y sobre todo en cuanto está privada de la gracia por la corrupción del pecado original, los que se salvan son los menos. Y, sin embargo, en esto mismo se descubre la inmensidad de la misericordia divina, que eleva a algunos a un género de salvación de que muchos se ven privados según el curso ordinario y la inclinación de la naturaleza.

ARTICULO 8

Utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum [a]

Si la predestinación puede ser ayudada por las oraciones de los santos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non possit iuvari precibus sanctorum.

1. Nullum enim aeternum praeceditur ab aliquo temporali: et

Dificultades. Parece que la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos.

1. Ninguna cosa eterna está precedida de otra temporal, y, en conse-

[a] *Sent.* 1 d.41 a.4; 3 d.17 a.3 q.ª1 ad 3; 4 d.45 q.3 a.3 ad 5; *De verit.* q.6 a.6.

cuencia, lo temporal no puede ayudar a que exista lo eterno. Pero la predestinación es eterna, y puesto que las oraciones de los santos son temporales, no pueden ayudar a que alguien sea predestinado. Luego la predestinación no se ayuda con las oraciones de los santos.

2. Así como nadie necesita consejo si no es por falta de conocimiento, tampoco necesita nadie de auxilio si no es por falta de poder. Pero ninguna de estas cosas es aplicable al Dios que predestina, y por esto dice el Apóstol: "¿Quién ayudó al Espíritu del Señor, o quién fué su consejero?" Luego la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos.

3. Ser ayudado y ser impedido recaen en el mismo sujeto. Pero la predestinación no puede ser impedida por cosa alguna. Luego no puede ser ayudada por ninguna cosa.

Por otra parte, se dice en el Génesis que "Isaac rogó a Dios por Rebeca, su mujer, quien le dió el que Rebeca concibiese", y de aquella concepción nació Jacob, que fué predestinado. Pues de no haber nacido, no hubiera llegado a término su predestinación. Luego la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos.

Respuesta. Acerca de esta materia ha habido diversos errores. Unos, sin atender a más que a la certeza de la predestinación divina, dijeron que son inútiles tanto las oraciones de los santos como todo lo que se haga para alcanzar la salvación eterna, porque, háganse o no estas cosas, los predestinados la alcanzarán y los reprobados no la conseguirán.—Pero contra esto están todas las advertencias de la Sagrada Escritura exhortándonos a la oración y a la práctica de las buenas obras.

Dijeron otros que la predestinación divina se cambia por las oraciones, y ésta parece haber sido la opinión de los egipcios, según los cuales la ordenación divina, que ellos llamaban el

per consequens non potest temporale iuvare ad hoc quod aliquod aeternum sit. Sed praedestinatio est aeterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuvare ad hoc quod aliquis praedestinetur. Non ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

2. Praeterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo praedestinanti: unde dicitur Rom. 11,34: "Quis adiuvit Spiritum Domini? aut quis consiliarius eius fuit?" Ergo praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum.

3. Praeterea, eiusdem est adiuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuvari.

Sed contra est quod dicitur Gen. 25,21, quod "Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccae". Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui praedestinatus fuit. Non autem fuisset impleta praedestinatio, si natus non fuisset. Ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversi errores fuerunt. Quidam [21] enim, attendentes certitudinem divinae praedestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam: quia his factis vel non factis, praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. — Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacrae Scripturae, exhortantes ad orationes, et ad alia bona opera.

Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina praedestinatio. [22] Et haec dicitur fuisse opinio Aegyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam "fa-

[21] *De verit.* q.6 a.6.
[22] Apud NEMESIUM, *De nat. hom.* c.36: MG 40,746.

tum" appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse.—Sed contra hoc etiam est auctoritas sacrae Scripturae. Dicitur enim I Reg. 15,29: "Porro triumphator in Israel non parcet, neque poenitudine flectetur". Et Rom. 11,29, dicitur quod "sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio".

Et ideo aliter dicendum, quod in praedestinatione duo sunt consideranda: scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum: non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur praedestinatio iuvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus: quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II Petr. 1,10: "satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis".

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum, quantum ad ipsam praeordinationem.

Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adiuvari per alium,

"hado", podía ser impedida por ciertos sacrificios y oraciones.—Pero contra esto se levanta también la autoridad de la Sagrada Escritura, pues en el libro de los Reyes se dice: "El que es triunfador en Israel no perdonará, ni se doblegará por el arrepentimiento"; y asimismo dice el Apóstol: "Los dones de Dios y la vocación son sin arrepentimiento".

Por tanto, en busca de otra solución, se ha de decir que en la predestinación hay que distinguir dos cosas: la misma preordenación divina y su efecto. En cuanto a lo primero, la predestinación en modo alguno puede ser ayudada por las oraciones de los santos, pues no son éstas las que hacen que alguien sea predestinado por Dios. Pero en cuanto a lo segundo, se dice que la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos y por otras obras buenas, porque la providencia, de la que forma parte la predestinación, no prescinde de las causas segundas, sino que provee a sus efectos en forma tal, que incluso el orden de las causas segundas está comprendido en sus planes. Por tanto, así como Dios provee a los efectos naturales de modo que tengan causas también naturales, sin las cuales no se producirían, de la misma manera predestina la salvación de alguien de modo tal, que bajo el orden de la predestinación queda comprendido todo lo que promueve la salvación del hombre, bien sean sus propias oraciones, las de los demás, las otras obras buenas o cualquiera de las cosas sin las cuales no se alcanza la salvación. Y he aquí por qué los predestinados deben poner empeño en orar y practicar el bien, pues de esta manera se realiza con certeza el efecto de la predestinación, y por esto dice San Pedro: "Procurad, por vuestras buenas obras, hacer cierta vuestra vocación y elección".

Soluciones. 1. La razón alegada demuestra que la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos en cuanto a la preordenación.

2. De dos maneras puede ser alguien ayudado por otro. Una, en cuan-

to recibe del otro poder, que es el caso propio del débil, por lo cual no compete a Dios, y esto es la que significa el texto "¿quién ayudó al Espíritu del Señor?" De otro modo es ayudado alguien por el que utiliza para que haga las cosas que quiere hacer, como lo es el dueño por el criado, y de este modo Dios es ayudado por nosotros en cuanto cumplimos sus mandatos, como dice el Apóstol: "Somos cooperadores de Dios". Bien entendido que no por insuficiencia del poder divino, sino porque Dios emplea las causas intermedias para que se conserve en las cosas la belleza del orden y para comunicar a las criaturas la prerrogativa de la causalidad.

3. Las causas segundas no pueden salirse del orden de la causa primera universal, pero lo ejecutan, y de aquí que la predestinación pueda ser ayudada por las criaturas, pero no impedida.

dupliciter. Uno modo, inquantum ab eo accipit virtutem: et sic adiuvari infirmi est, unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud: "Quis adiuvit spiritum Domini?" Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud I ad Cor. 3,9: "Dei enim adiutores sumus". Neque hoc est propter defectum divinae virtutis; sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum quod secundae causae non possunt egredi ordinem causae primae universalis, ut supra dictum est (q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1); sed ipsum exequuntur. Et ideo praedestinatio per creaturas potest adiuvari, sed non impediri.

INTRODUCCION A LA CUESTION 24

DEL LIBRO DE LA VIDA

El concepto de predestinación, hasta ahora expuesto, se expresa en la Sagrada Escritura frecuentemente bajo la "inscripción en el libro de la vida".

"El que venciere, ése se vestirá de vestiduras blancas; jamás borraré su nombre del *libro de la vida*, y confesaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles" (Apoc. 3,5). "Y la adoraron (a la bestia) todos los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito, desde el principio del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado" (Apoc. 13,8). "La bestia que has visto era, pero ya no es, y está a punto de subir del abismo y camina a la perdición; y se maravillarán los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la creación, viendo la bestia porque era y no es, y reaparecerá" (Apoc. 17,8). "Y en ella (Jerusalén celestial) no entrará cosa impura, ni quien cometa iniquidad y mentira, sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero" (Apoc. 21,27).

Este libro de la vida, de que se nos habla en la Sagrada Escritura, no es más que el conocimiento claro y cierto que Dios tiene de todos los predestinados, que ha elegido para la gloria. Y este conocimiento sigue, lógicamente, a la predestinación y se funda en ella. En el decreto, eficaz e infalible, por el cual Dios elige y predestina a la gloria conoce cierta e infaliblemente cuántos y cuáles son los seres racionales y libres que algún día poseerán la vida eterna. Desde el momento en que Dios los ha elegido y predestinado, han quedado como inscritos y dibujados de modo indeleble en la mente divina.

CUESTION 24

(In tres articulos divisa)

De libro vitae

Del libro de la vida

Corresponde ahora tratar del libro de la vida, y en esta materia se han de averiguar tres cosas.

Primera: qué cosa sea el libro de la vida.

Segunda: a qué vida se refiere este libro.

Tercera: si alguno puede ser borrado del libro de la vida.

Deinde considerandum est de libro vitae (cf. q.23 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: quid sit liber vitae.

Secundo: cuius vitae sit liber.

Tertio: utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

ARTICULO 1

Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio [a]

Si el libro de la vida es lo mismo que la predestinación

Dificultades. Parece que el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

1. Se dice en el Eclesiástico: "Todo esto es el libro de la vida"; y la Glosa explica: "esto es, el Nuevo y el Antiguo Testamento". Pero esto no es la predestinación. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

2. Dice San Agustín que el libro de la vida "es cierta fuerza divina por la que volverán a la memoria de cada uno sus buenas y malas obras". Pero la fuerza divina no parece que pertenezca a la predestinación, sino más bien al atributo del poder. Por consiguiente, el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

3. A la predestinación se opone la reprobación. Si, pues, el libro de la vida fuese la predestinación, habría libro de la muerte, como lo hay de la vida.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liber vitae non sit idem quod praedestinatio.

1. Dicitur enim Eccli. 24,32: "Haec omnia liber vitae"; Glossa [1]: "idest novum et vetus Testamentum". Hoc autem non est praedestinatio. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

2. Praeterea, Augustinus, in libro XX "De civ. Dei" [2], ait quod liber vitae est "quaedam vis divina, qua fiet ut cuique opera sua bona vel mala in memoriam reducantur". Sed vis divina non videtur pertinere ad praedestinationem, sed magis ad attributum potentiae. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

3. Praeterea, praedestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitae esset praedestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitae.

Sed contra est quod dicitur in Glossa [3], super illud Psalmi 68,29, "deleantur de libro viventium": "Liber iste est notitia Dei, qua praedestinavit ad vitam, quos praescivit".

Respondeo dicendum quod "liber vitae" in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; utpote milites vel consiliarii, qui olim dicebantur "Patres conscripti". Patet autem ex praemissis (q.23 a.4) quod omnes praedestinati eliguntur a Deo ad habendum vitam aeternam. Ipsa ergo praedestinatorum conscriptio dicitur liber vitae.

Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Prov. 3,1: "Ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat", et post pauca sequitur (v.3), "describe illa in tabulis cordis tui". Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriae. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae. Nam sicut scriptura libri est signum eorum quae fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum, eorum qui sunt perducendi ad vitam aeternam; secundum illud II Tim. 2,19: "firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: novit Dominus qui sunt eius".

Ad primum ergo dicendum quod "liber vitae" potest dici dupliciter. Uno modo, conscriptio

Por otra parte, comentando las palabras del Salmo: "Sean borrados del libro de los vivientes", dice la Glosa: "Este libro es el conocimiento de Dios por el que predestinó a la vida a los que de antemano conoció".

Respuesta. El "libro de la vida" en Dios es una expresión metafórica, fundada en la semejanza con lo que hacen los hombres. Entre éstos hay costumbre de inscribir en un libro los nombres de los que son elegidos para alguna cosa, v. gr., el de los soldados o el de los consejeros, llamados antiguamente "Padres conscriptos". Por lo anteriormente dicho, sabemos que todos los predestinados son elegidos por Dios para que posean la vida eterna, y en atención a esto, a la inscripción de los predestinados se llama libro de la vida.

También decimos que está inscrito o grabado en el entendimiento de alguno lo que conserva aferrado a la memoria, conforme a lo que se dice en los Proverbios: "No te olvides de mi ley, y que tu corazón guarde mis preceptos"; y poco después añade: "Escríbelos en las tablas de tu corazón"; y en los libros materiales se escribe para ayuda de la memoria. Por tanto, al mismo conocimiento de Dios por el que firmemente retiene que ha predestinado algunos a la vida eterna, se llama libro de la vida; pues así como lo escrito en un libro es un signo de lo que se ha de hacer, el conocimiento o noticia de Dios es en él como una especie de signo de los que han de ser conducidos a la vida eterna, conforme a lo que dice el Apóstol: "El fundamento de Dios se mantiene firme, con este sello: El Señor conoce a los que son suyos".

Soluciones. 1. Libro de la vida se puede entender de dos maneras. Una, como inscripción de los que han sido

[a] *Sent.* 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; 3 d.31 q.1 a.2 q.2; *De verit.* q.7 a.1.4; *In Phil.* 4 lect.1; *In Hebr.* 12 lect.4.

[1] Interlin.

[2] C.14: ML 41,680.

[3] Ordin. CASSIODORI: *Expos. in Psal.*: ML 70,488; vide AUGUSTINUM, *Enarr. in Psalm.*: ML 36,862.

elegidos para la vida, y de este modo lo entendemos aquí. En otro sentido se puede llamar libro de la vida a la transcripción de las cosas que conducen a la vida, y aun esto de dos maneras: o bien de lo que se debe hacer, y así se llama libro de la vida al Nuevo y al Antiguo Testamento, o de lo ya hecho, y entonces se llama libro de la vida aquella fuerza divina por la que cada uno recordará sus propias obras, como asimismo se puede llamar "libro de la milicia", bien al libro en que se inscriben los elegidos para el servicio de la milicia, o al que enseña el arte militar, o también al libro en que se relatan las gestas militares.

2. Y de aquí se desprende también la solución de la segunda dificultad.

3. No hay costumbre de inscribir a los repudiados, sino sólo a los elegidos, y por esto no corresponde a la reprobación un libro de la muerte, como a la predestinación el libro de la vida.

4. Entre el libro de la vida y la predestinación hay una diferencia de razón, pues el libro de la vida incluye conocimiento de la predestinación, cosa que por lo demás apunta la Glosa.

eorum qui sunt electi ad vitam: et sic loquimur nunc de libro vitae. Alio modo potest dici liber vitae, conscriptio eorum quae ducunt in vitam. Et hoc dupliciter. Vel sicut agendorum: et sic novum et vetus Testamentum dicitur liber vitae. Vel sicut iam factorum: et sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitae. Sicut etiam "liber militiae" potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut praedestinationi liber vitae.

Ad quartum dicendum quod secundum rationem differt liber vitae a praedestinatione. Importat enim notitiam praedestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet.

ARTICULO 2

Utrum liber vitae sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum [a]

Si el libro de la vida se refiere solamente a la vida de la gloria de los predestinados

Dificultades. Parece que el libro de la vida no se refiere solamente a la vida de la gloria de los predestinados.

1. El libro de la vida es el conocimiento de la vida. Pero Dios conoce todas las otras vidas por la suya. Luego el libro de la vida se refiere principalmente a la vida divina, y no sólo a la vida de los predestinados.

2. Lo mismo que la vida de la gloria, procede también de Dios la vida

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitae non sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum.

1. Liber enim vitae est notitia vitae. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitae praecipue dicitur respectu vitae divinae; et non solum respectu vitae praedestinatorum.

2. Praeterea, sicut vita gloriae est a Deo, ita vita naturae.

[a] *Sent.* 3 d.31 q.1 q.2 q.ª2; *De verit.* q.7 a.5-7.

Si igitur notitia vitae gloriae dicitur liber vitae, etiam notitia vitae naturae dicetur liber vitae.

3. Praeterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriae; ut patet per id quod dicitur Io. 6,71: "Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?" Sed liber vitae est conscriptio electionis divinae, ut dictum est (a.1). Ergo etiam est respectu vitae gratiae.

Sed contra est quod liber vitae est notitia praedestinationis, ut dictum est (a.1). Sed praedestinatio non respicit vitam gratiae, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam: non enim sunt praedestinati, qui habent gratiam et deficiunt a gloria. Liber igitur vitae non dicitur nisi respectu gloriae.

Respondeo dicendum quod liber vitae, ut dictum est (a.1), importat conscriptionem quandam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum, id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis: non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet, hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriae, ut supra (q.12 a.4; q.23 a.1) dictum est. Unde proprie liber vitae respicit vitam gloriae.

Ad primum ergo dicendum quod vita divina, etiam prout est vita gloriosa, est Deo naturalis. Unde respectu eius non est electio, et per consequens neque liber vitae. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quae consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim vitae naturalis non est electio, neque liber vitae.

de la naturaleza. Si, pues, al conocimiento de la vida de la gloria se le llama libro de la vida, también se debería llamar libro de la vida al conocimiento de la vida natural.

3. Hay quienes son elegidos para la gracia y no para la vida de la gloria, como se ve por lo que se dice en San Juan: "¿No os he elegido yo a los doce, y uno de vosotros es un diablo?" Pero, según hemos dicho, el libro de la vida es la inscripción de la elección divina. Luego se refiere también a la vida de la gracia.

Por otra parte, el libro de la vida es, según hemos dicho, el conocimiento de la predestinación. Pero la predestinación no se refiere a la vida de la gracia, si no es en cuanto ordena a la gloria, pues los que poseen la gracia y no alcanzan la gloria no son predestinados. Luego no hay libro de la vida más que con respecto a la gloria.

Respuesta. Según hemos dicho, el libro de la vida designa cierta inscripción o conocimiento de los elegidos para la vida. Ahora bien, una persona se elige para algo que no le corresponde tener por naturaleza, y, además, aquello para lo que alguien es elegido tiene razón de fin, ya que a un soldado, por ejemplo, no se le elige e inscribe para que lleve armas, sino para que luche, que es el oficio propio al que se ordena la milicia. Pues como el fin que está por encima de la naturaleza es la vida de la gloria, según hemos visto, síguese que el libro de la vida se refiere propiamente a la vida de la gloria.

Soluciones. 1. La vida divina, incluso en cuanto vida gloriosa, es natural a Dios, por lo cual respecto a ella no cabe elección, ni en consecuencia libro de la vida, por lo mismo que no decimos que un hombre sea elegido para que tenga sentidos u otra cualquiera de las cosas que requiere su naturaleza.

2. De aquí se deduce también la solución de la segunda dificultad, ya que respecto a la vida natural no cabe elección ni libro de la vida.

3. La vida de la gracia no tiene razón de fin, sino de algo que se ordena al fin, por lo cual no se dice que alguien sea elegido para la vida de la gracia sino en cuanto la vida de la gracia se ordena a la gloria. Por esto, los que poseen la gracia y no alcanzan la gloria no se llaman elegidos en absoluto, sino hasta cierto punto, y por la misma razón tampoco se dice que estén inscritos en absoluto en el libro de la vida, sino de alguna manera, por cuanto en la ordenación y conocimiento de Dios está que habrán de tener algún orden a la vida eterna en la medida en que participen de la gracia.

Ad tertium dicendum quod vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi, nisi inquantum vita gratiae ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitae, sed secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam aeternam, secundum participationem gratiae.

ARTICULO 3

Utrum aliquis deleatur de libro vitae [a]

Si es borrado alguno del libro de la vida

Dificultades. Parece que nadie es borrado del libro de la vida.

1. Dice San Agustín: "La presciencia de Dios, que no puede engañarse, es el libro de la vida". Pero a la presciencia de Dios nada puede substraerse, como tampoco a su predestinación. Luego a nadie se puede borrar del libro de la vida.

2. Lo que está en otro tiene el modo de aquello en que está. Pero el libro de la vida es eterno e inmutable. Luego cuanto hay en él, está allí, no de modo temporal, sino de modo permanente e indeleble.

3. Borrar es lo contrario de escribir. Si, pues, nadie puede ser inscrito de nuevo en el libro de la vida, tampoco puede ser borrado.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Sean borrados del libro de los vivientes".

Respuesta. Hay quienes dicen que nadie puede ser borrado del libro de

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitae.

1. Dicit enim Augustinus, in XX "De civ. Dei"[4], quod "praescientia Dei, quae non potest falli, liber vitae est". Sed a praescientia Dei non potest aliquid subtrahi: similiter neque a praedestinatione. Ergo nec de libro vitae potest aliquis deleri.

2. Praeterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed liber vitae est quid aeternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

3. Praeterea, deletio scripturae opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitae. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 63,29, "deleantur de libro viventium".

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod de libro vitae

[a] *Sent.* 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; q.3 a.3 ad 3; 3 d.31 q.1 a.2 q.ª3; *In Phil.* 4 lect.1.

[4] C.15: ML 41,681.

nullus potest deleri secundum rei veritatem: potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit. Et secundum hoc, aliqui dicuntur esse scripti in libro vitae, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter praesentem iustitiam quam in eis vident. Sed quando apparet, vel in hoc saeculo vel in futuro, quod ab hac iustitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa[5] deletio talis, super illud Psalmi 68: "deleantur de libro viventium".

Sed quia non deleri de libro vitae ponitur inter praemia iustorum, secundum illud Apoc. 3,5, "qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae"; quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione; potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitae, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitae conscriptio ordinatorum in vitam aeternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus: scilicet ex praedestinatione divina, et haec ordinatio nunquam deficit; et ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita aeterna. Et haec ordinatio deficit interdum: quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam aeternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam ex praedestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitae: quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam in seipsa. Et isti nunquam delentur de libro vitae. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam, non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae, non simpliciter, sed secundum quid: quia sunt ibi scripti ut ha-

la vida en la realidad, pero que pueden ser borrados según el parecer de los hombres. La razón es porque en la Escritura es frecuente decir que se hace algo cuando se lo da a conocer, y en conformidad con esto, se diría de algunos que están escritos en el libro de la vida, por cuanto los hombres juzgan que allí están inscritos, fundados en el actual estado de justicia que en ellos observan; y cuando se descubre, sea en esta vida o en la otra, que perdieron aquella justicia, se dice que son borrados. Este sentido del borrar es también el que acepta la Glosa al exponer las palabras del Salmo: "Sean borrados del libro de los vivientes".

Sin embargo, como entre los premios de los justos figura el de no ser borrados del libro de la vida, según se dice en el Apocalipsis: "El que venciere será así vestido con vestiduras blancas y no borraré su nombre del libro de la vida" y lo que se promete a los justos no está solamente en la opinión de los hombres, se puede decir que ser o no borrado del libro de la vida se ha de referir no sólo al parecer de los hombres, sino también a la realidad. El libro de la vida es la inscripción de los que se ordenan a la vida eterna. Pues bien, a ella se ordena alguien por dos cosas: por predestinación, y esta ordenación no se frustra jamás, o por la gracia, pues todo el que tiene la gracia, sólo por tenerla, es digno de la vida eterna, y esta ordenación a veces falla, porque hay quienes han sido ordenados por la gracia a la vida eterna y, sin embargo, no la alcanzan por haber cometido pecado mortal. Por tanto, los ordenados por predestinación divina a la vida eterna están inscritos en absoluto en el libro de la vida, porque lo están como quienes han de poseer la vida eterna en sí misma, y éstos nunca serán borrados de él. En cambio, los ordenados a la vida eterna, no por predestinación divina, sino por la gracia, están inscritos en el libro de la vida, pero no en absoluto, sino de alguna manera,

[5] Ordin. Véase cita 3 del a.1.

porque lo están como quienes han de tener la vida eterna, no en sí misma, sino en su causa, y éstos pueden ser borrados del libro de la vida, con tal que el hecho de borrar no se refiera al conocimiento divino, como si Dios supiera primero una cosa y después no la supiese, sino al objeto conocido, en el sentido de que Dios sabe que alguien primero estuvo ordenado a la vida común y después no lo estuvo por haber perdido la gracia.

bituri vitam aeternam, non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitae: ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid praesciat, et postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam aeternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

Soluciones. 1. Según hemos dicho, el hecho de borrar no se refiere al libro de la vida por el lado de la presciencia divina, como si en Dios hubiese alguna mudanza, sino por el lado de los objetos conocidos, que son mudables.

Ad primum ergo dicendum quod deletio, ut dictum est (in c), non refertur ad librum vitae ex parte praescientiae, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas: sed ex parte praescitorum, quae sunt mutabilia.

2. Aunque las cosas están en Dios de modo inmutable, sin embargo, en sí mismas son mudables, y a esto se refiere lo de ser borradas del libro de la vida.

Ad secundum dicendum quod, licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitae.

3. De la misma manera que se dice que alguien es borrado del libro de la vida, se puede decir que es de nuevo inscrito en él, bien porque así lo piensen los hombres o porque de nuevo empieza a estar ordenado a la vida eterna por la gracia, cosas también comprendidas en el conocimiento de Dios, aunque no de nuevo.

Ad tertium dicendum quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitae, potest dici quod ibi scribatur de novo; vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam aeternam per gratiam. Quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

DE LA POTENCIA DIVINA

Después que el artista ha terminado de concebir su artefacto y que el provisor ha concluído de determinar, disponer y ordenar los medios conducentes al logro de un fin, viene el paso al orden de la ejecución, que se hace por medio de la potencia ejecutiva, la cual es principio activo de operación.

Por eso Santo Tomás, después de haber considerado la divina providencia, pasa con rigurosa lógica a estudiar la potencia divina, que es la que ha de poner en ejecución todo lo que ha sido previamente concebido, planeado y determinado en el espíritu.

I. Número, orden y conexión de los artículos

Dos son las cuestiones que el Angélico Doctor estudia en torno a la potencia divina: su existencia y su naturaleza. Como la potencia es algo intermedio entre el sujeto operante y el objeto sobre que recae, de aquí que su naturaleza debe ser determinada en orden a estos dos extremos: primero, en orden a la naturaleza o esencia, de la cual se dice y es potencia, y luego, por respecto al objeto, al cual se dirige y del cual debe ocuparse. Bajo este segundo aspecto, es evidente que primero debe venir en consideración el objeto propio y especificativo, y después, los demás objetos secundarios.

Tal es el proceso que sigue Santo Tomás en la exposición de esta cuestión, como puede verse en el esquema siguiente:

LA POTENCIA DIVINA

I. Existencia de la potencia activa de Dios (a.1).

II. Naturaleza de la potencia activa de Dios ... ...
- A) Por orden a la esencia divina: es infinita (a.2).
- B) Por orden al objeto.
  - 1.° Propio y especificativo: todo lo intrínsecamente posible (a.3).
  - 2.° Secundario (inadecuado) ...
    - *a)* Si puede hacer que las cosas pasadas no hayan existido (2.4).
    - *b)* Si se limita a las cosas que hace de hecho, o puede hacer, además, otras cosas distintas (a.5).
    - *c)* Si puede hacer otras cosas mejores y aun estas mismas más perfectas (a.6).

Todo agente, cuando obra, tiende a hacer un efecto semejante a sí en la forma por la cual obra, como el sabio a enseñar y el fuego a calentar. Si el efecto—término u objeto de la acción—ha de ser semejante a la forma por la cual el agente se capacita para obrar (ciencia y calor en los ejemplos aducidos), síguese que por la condición y naturaleza de la forma—principio de operación—podemos deducir lógicamente el objeto o término de la operación y de la potencia operativa. Y así inferimos que el sabio, en cuanto tal, no puede producir más que sabiduría, y el fuego no puede hacer otra cosa que calentar.

Pues bien, la forma por la cual Dios obra es la forma de ser; por consiguiente, Dios producirá en las cosas la razón de ser o producirá las cosas bajo la razón de ser.

Y como la forma del ser divino es ilimitada, Dios podrá producir todo cuanto tenga o pueda tener razón de ser. Sólo lo que no tenga o pueda tener razón de ser queda excluído del alcance de su poder divino. Puede tener razón de ser todo lo que es internamente posible; y no puede ser lo que es internamente absurdo e imposible. Por tanto, el objeto adecuado del poder divino es todo lo interna y absolutamente posible. Dios se dice omnipotente porque puede hacer todo cuanto sea en sí mismo posible. Lo que es intrínsecamente absurdo, como la cuadratura del círculo, no es en sí mismo posible o factible y, por eso, no puede ser hecho por Dios.

Conocido el objeto adecuado del poder divino, ya es fácil resolver las demás cuestiones que se refieren a ciertos objetos materiales y secundarios.

Dios no puede hacer que las cosas pasadas no hayan existido, porque esto entraña repugnancia absoluta e intrínseca (a.4).

En efecto: por un lado, se supone que son cosas pasadas, y por otro, que no lo son, puesto que Dios hace que no hayan existido; luego unas mismas cosas habrán existido y no habrán existido, lo cual es tan imposible como la cuadratura del círculo.

No cabe duda que Dios puede hacer todas estas cosas que *de facto* ha hecho, pues no hay mejor argumento de la potencia de un agente que la acción y efecto de esa misma potencia. Pero ¿está el poder divino limitado a estos cosas creadas de hecho, o puede hacer otras cosas distintas de estas que *de facto* ha producido? (a.5).

Aquí ya no cabe argüir *a posteriori* por el hecho, sino que es preciso proceder *a priori* de la naturaleza y condición del operante. Que la acción de un agente quede limitada al efecto que *de facto* produce, puede proceder de dos capítulos: o bien porque es un agente natural, cuya potencia está necesariamente determinada a un efecto, como el oído a oír y el ojo a ver, o bien porque el fin que se persigue en una acción no puede ser conseguido más que por un solo medio.

Ya hemos visto más arriba (q.19 a.4) que Dios no obra a modo de los seres naturales, sino como un agente intelectual y libre. Luego su potencia no puede quedar limitada a estas cosas producidas de hecho, por razón del primer capítulo de los antes señalados.

Pero sucede muchas veces que un agente intelectual y libre se ve constreñido a un determinado modo de proceder, porque el fin que quiere conseguir es asequible por un solo camino. Tiene esto lugar cuando se trata de fin y medios entre los cuales existe exacta proporción, pero no cabe cuando el fin a obtener excede inconmensurablemente los medios.

Tal es puntualmente el caso del Agente divino. Dios en la creación intenta como fin manifestar el cúmulo inmenso de sus infinitas perfecciones. No hay, ni puede haber, efecto creado alguno que manifieste adecuadamente toda la grandeza y majestad del Ser divino. Todos los seres creados son finitos, y Dios es infinito; entre lo finito y lo infinito no cabe adecuación. Dios pudo, pues, manifestar su gloria por otros mil medios distintos de la creación de este universo.

Con lo cual queda rechazado el determinismo psicológico, que Leibnitz y Rosmini ponen en Dios.

Siempre que se trata de precisar si Dios puede o no puede hacer un determinado efecto, es necesario distinguir cuidadosamente entre potencia *absoluta* y potencia *ordenada* de Dios (a.5 ad 1). La potencia absoluta de Dios, o según su absoluta consideración, puede hacer todo lo que sea intrínsecamente posible. La potencia ordenada de Dios es su poder en cuanto dirigido por su sabiduría, justicia, santidad, etc. Dios puede con potencia absoluta sacar un condenado del infierno, pero no lo puede hacer con potencia ordenada, porque repugna a su justicia.

Dios no sólo puede hacer otras cosas distintas de las que ha hecho, sino que, además, puede hacer estas mismas mejores y más perfectas (a.6).

Pero esto ha de entenderse no de la perfección substancial, la cual no admite aumento ni disminución, sino solamente de la accidental y secundaria. Dios puede siempre y en todo caso producir una criatura mejor y más perfecta que todas las anteriormente por El causadas. Hay, sin embargo, algunos efectos creados que bajo algún aspecto tienen cierta dignidad infinita, los cuales bajo ese mismo aspecto ya no admiten superación: tales son la humanidad santísima de Cristo, la gloria de los bienaventurados y la dignidad de Madre de Dios (6 ad 4).

CUESTION 25

(In sex articulos divisa)

De divina potentia

De la potencia divina

Post considerationem divinae scientiae et voluntatis, et eorum quae ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia (cf. q.14 introd.). Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum in Deo sit potentia.

Secundo: utrum eius potentia sit infinita.

Tertio: utrum sit omnipotens.

Quarto: utrum possit facere quod ea quae sunt praeterita, non fuerint.

Quinto: utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit.

Sexto: utrum quae facit, possit facere meliora.

Tras el estudio de la ciencia y de la voluntad de Dios, y de las cosas que con ellas se relacionan, debemos ocuparnos ahora de la potencia divina, y en esta materia se han de averiguar seis cosas:

Primera: si en Dios hay potencia.

Segunda: si su potencia es infinita.

Tercera: si es omnipotente.

Cuarta: si puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido.

Quinta: si puede hacer lo que no hace, o no hacer lo que hace.

Sexta: si las mismas cosas que hace puede hacerlas mejores.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sit potentia [a]

Si en Dios hay potencia

Dificultades. Parece que en Dios no hay potencia.

1. Lo que la materia prima es con respecto a la potencia lo es Dios, primer agente, con respecto al acto. Pero la materia prima, considerada en sí misma, no tiene ningún acto. Luego el primer agente, que es Dios, no tiene potencia ninguna.

2. Según el Filósofo, mejor que cualquier potencia es su correspondiente acto, ya que la forma es mejor que la materia, y la acción, mejor que la potencia, puesto que es su fin. Pero nada es mejor que lo que está en Dios, porque, según hemos visto, cuanto hay en Dios es Dios. Luego en Dios no hay ninguna potencia.

3. La potencia es principio de operación, y la operación divina es su esencia, porque en Dios no hay accidentes. Pero la esencia divina no puede tener principio. Luego el concepto de potencia no es aplicable a Dios.

4. Hemos visto que la ciencia y la voluntad de Dios son causa de las cosas. Pero causa y principio son lo mismo. Luego no hay por qué atribuir a Dios potencia, sino sólo ciencia y voluntad.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Potente eres, Señor, y tu verdad está en rededor tuyo".

Respuesta. Hay una doble potencia: la pasiva, que en modo alguno está en Dios, y la activa, que es preciso atribuirle en grado máximo. Es indudable que cada ser es principio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia.

1. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia, secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Praeterea, secundum Philosophum in IX "Metaphys." [1], qualibet potentia melior est eius actus: nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis eius. Sed nihil est melius eo quod est in Deo: quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra (q.3 a.3) ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Praeterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est eius essentia: cum in Deo nullum sit accidens. Essentiae autem divinae non est aliquod principium. Ergo ratio potentiae Deo non convenit.

4. Praeterea, supra (q.14 a.8; q.19 a.4) ostensum est quod scientia Dei et voluntas eius sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 88,9: "Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo".

Respondeo dicendum quod duplex est potentia: scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo, et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius: patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra (q.3 a.1; q.4 a.1.2) quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud: potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, V "Metaphys." [2] Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo: nam unumquodque agit secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum: nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum quod, quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina: quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus: non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae; sicut etiam intelligitur et

[a] *Sent.* 1 d.42 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,16; 2,7; *De pot.* q.1 a.1; q.7 a.1.

[1] VIII c.9 n.1 (BK 1051a4): S.TH., lect.10 n.1883.

activo de algo por cuanto está en acto y es perfecto, y, en cambio, en cuanto deficiente e imperfecto, es sujeto pasivo. Pero hemos visto que Dios es acto puro, que su perfección es absoluta y universal y que en El no tiene cabida la imperfección. Por consiguiente, le compete ser principio activo en grado máximo, y de ningún modo sujeto pasivo. Pues bien, la razón de principio es aplicable a la potencia activa, ya que la potencia activa es principio de obrar en otro y, en cambio, la pasiva es principio receptivo de la acción extraña, como dice el Filósofo. Luego es necesario concluir que en Dios hay la máxima potencia activa.

Soluciones. 1. La potencia activa no se opone al acto, sino que se funda en él. En cambio, la pasiva se opone al acto, porque las cosas son pasivas por lo que tienen de potenciales, y de aquí que se excluya de Dios la potencia pasiva y no la activa.

2. Siempre que un acto sea distinto de su potencia es más noble que ella. Pero la acción divina no es cosa distinta de su potencia, porque ambas son la esencia de Dios, en el que ni siquiera el ser es distinto de la esencia, y, por tanto, no es preciso que haya cosa alguna más noble que la potencia de Dios.

3. En las criaturas la potencia no es solamente principio de la acción, sino también del efecto, y por esto se salva en Dios el concepto de potencia, ya que es principio del efecto, aunque no en cuanto principio de acción, que éste lo es la esencia divina. A menos que se explicase según nuestro modo de concebir y en el sentido de que la esencia divina, que en sí misma incluye simplificado todo lo que de perfecto hay en las criaturas, puede, no obstante, concebirse bajo la razón de potencia y bajo la de acción, lo mismo que se concibe bajo la razón de natu-

[2] IV c.12 n.2 (BK 1019): S.TH., lect.14 n.955.

raleza y bajo la de supuesto que tiene naturaleza.

4. No se pone la potencia en Dios como cosa que se distingue de la ciencia y de la voluntad con distinción real, sino sólo con distinción de razón, o sea, en cuanto la potencia incluye el concepto de principio que ejecuta lo que la voluntad manda y la ciencia dirige, cosas las tres que competen a Dios de igual manera.—También se puede decir que la ciencia o la voluntad divina, en cuanto principio operativo, tiene razón de potencia, y por esto su estudio en Dios precede al de la potencia como la causa precede al efecto.

sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae.

Ad quartum dicendum quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt. — Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum.

ARTICULO 2

Utrum potentia Dei sit infinita [a]

Si la potencia de Dios es infinita

Dificultades. Parece que la potencia de Dios no es infinita.

1. Según el Filósofo, todo lo infinito es imperfecto. Pero la potencia de Dios no es imperfecta. Luego no es infinita.

2. Toda potencia se manifiesta por su efecto, o, de lo contrario, es inútil. Si, pues, la potencia de Dios fuese infinita, podría producir un efecto infinito, cosa que es imposible.

3. Demuestra el Filósofo que si la potencia de algún cuerpo fuese infinita, movería instantáneamente. Pero Dios no mueve instantáneamente, sino que "mueve a la criatura espiritual en el tiempo, y a la corporal en el tiempo y en el espacio", como dice San Agustín. Luego su potencia no es infinita.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita.

1. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum, in III "Physic." [3] Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Praeterea, omnis potentia manifestatur per effectum; alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile.

3. Praeterea, Philosophus probat in VIII "Physic." [4], quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti: sed "movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus", secundum Augustinum, VIII "Super Genesim ad litteram" [5]. Non ergo est eius potentia infinita.

[a] *Sent.* 1 d.43 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 1,43; *De pot.* q.1 a.2; *Phys.* 8 lect.23; *Metaph.* 12 lect.8; *Compend. Theol.* c.19.

[3] C.6 n.9 (BK. 207a7): S.TH., lect.11 n.4.
[4] C.10 n.2 (BK 266a31): S.TH., lect.21 n.6.
[5] C.20,22: ML 34,388; 389.

Sed contra est quod dicit Hilarius, VIII "De Trin." [6], quod Deus est "immensae virtutis, vivens, potens". Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens; ut patet per ea quae supra (q.7 a.1) dicta sunt, cum de infinitate divinae essentiae ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum: et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra (q.7 a.1) ostensum est; sequitur quod eius potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiae non terminatae per formam; cuiusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra (ibid.) ostensum est; et per consequens nec eius potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

Ad secundum dicendum quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu; potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione: sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum: nihil enim aliud potest cum eo

Por otra parte, dice San Hilario que Dios es "viviente, poderoso y de inmensa fuerza". Pero todo lo inmenso es infinito. Luego la fuerza divina es infinita.

Respuesta. Según hemos dicho, en tanto hay potencia activa en Dios en cuanto está en acto. Si, pues, su ser es infinito, por cuanto no está limitado por cosa alguna que lo reciba, como dijimos al tratar de la infinidad de la esencia divina, síguese que la potencia de Dios es por necesidad infinita. La razón es porque en todos los agentes se observa que cuanto mejor participan de la forma con que obran, mayor es su potencia para obrar, lo mismo que cuanto más caliente está un cuerpo, tanto mayor poder tiene para calentar, y lo tendría infinito si infinito fuese su calor. Por tanto, como la esencia divina, por la que Dios obra, es infinita, según hemos demostrado, síguese que su potencia es también infinita.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de lo infinito por razón de la materia no limitada de una forma, que es el infinito que conviene a la cantidad. Pero, según hemos visto, la esencia divina no es infinita de este modo. Y, por consiguiente, tampoco lo es su potencia. Luego no se sigue que sea imperfecta.

2. La potencia de un agente unívoco se manifiesta íntegramente en su efecto; la potencia generativa del hombre, por ejemplo, no alcanza a más que a engendrar a otro hombre. Pero la potencia de un agente no unívoco no se manifiesta totalmente en la producción de su efecto, como no se manifiesta totalmente la potencia del sol en la producción de un animal procedente de una putrefacción. Ahora bien, no hay duda que Dios es un agente no unívoco, ya que, según hemos visto,

[6] L.8 n.24: ML 10,235.

ninguna otra cosa puede convenir con El en especie ni en género, y, por tanto, su efecto ha de ser siempre inferior a su poder. Por consiguiente, no es preciso que el poder infinito de Dios se manifieste en la producción de un efecto infinito.—Más aún, incluso si no produjese efecto alguno, no por eso sería inútil la potencia divina. Inútil es lo que se ordena a un fin y no lo alcanza, y la potencia de Dios no se ordena al efecto como a fin, sino que más bien ella es el fin de sus efectos.

3. Prueba el Filósofo que, si algún cuerpo tuviese potencia infinita, movería sin necesidad de emplear tiempo; pero asimismo demuestra que la potencia del motor del cielo es infinita, porque puede mover durante tiempo infinito. Luego su pensamiento es que la potencia de un cuerpo, caso de ser infinita, movería sin emplear tiempo, pero no así la de un motor incorpóreo. La razón está en que un cuerpo que mueve a otro es un agente unívoco, por lo cual es preciso que se manifieste todo su poder en el movimiento; y puesto que, cuanto mayor es la potencia del cuerpo que mueve, tanto más rápido es el movimiento, si fuese infinita, por necesidad movería incomparablemente más pronto, que equivale a mover sin emplear tiempo. En cambio, el motor incorpóreo es un agente no unívoco, por lo cual no es preciso que se manifieste todo su poder en el movimiento, en forma que mueva sin emplear tiempo, y sobre todo porque mueve como lo dispone su voluntad.

convenire neque in specie, neque in genere, ut supra (q.3 a.5) ostensum est. Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum.—Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit: potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum quod Philosophus in VIII "Physic." [7], **probat, quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, quod moveret in non tempore. Et tamen ostendit** [8], **quod potentia motoris caeli est infinita: quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundum eius intentionem, quod potentia infinita corporis si esset, moveret in non tempore: non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est maior, tanto velocius movet: necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet, quod tota virtus eius manifestetur in motu ita, quod moveat in non tempore. Et praesertim, quia movet secundum dispositionem suae voluntatis.**

[7] Lc. in arg.
[8] C.10 n.9 (BK 267b24): S.TH., lect.23 n.7.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit omnipotens [a]

Si Dios es omnipotente

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnipotens.

1. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest: est enim immobilis, ut supra (q.2 a.3; q.9 a.1) dictum est. Non igitur est omnipotens.

2. Praeterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque "seipsum negare", ut dicitur II Tim. 2,13. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Praeterea, de Deo dicitur [9] **quod "omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat". Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo maius quam parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.**

4. Praeterea, super illud I Cor. 1,20, "stultam fecit Deus sapientiam huius mundi", dicit Glossa [10]**: "sapientiam huius mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile, quod illa impossibile iudicabat". Unde videtur quod non sit aliquid iudicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia huius mundi iudicat; sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia. Nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.**

Dificultades. Parece que Dios no es omnipotente.

1. Ser movidos y recibir alguna acción es propio de todos los seres. Pero esto no lo puede Dios, que, como hemos visto, es inmóvil. Luego no es omnipotente.

2. Pecar es hacer algo. Pero Dios no puede pecar, "ni negarse a sí mismo", como dice el Apóstol. Luego no es omnipotente.

3. De Dios se dice que "manifiesta su bondad por encima de todo, perdonando y usando de misericordia". Luego lo más que puede hacer la potencia divina es perdonar y usar de misericordia. Sin embargo, hay cosas mucho más grandes que perdonar y compadecerse, como sería crear otro mundo, o cosa parecida. Luego Dios no es omnipotente.

4. Comentando el texto del Apóstol: "Dios hizo necedad la sabiduría de este mundo", dice la Glosa.: "Hizo Dios necedad la sabiduría de este mundo, demostrando que es posible lo que ella juzgaba imposible". Parece, pues, que de lo posible o imposible no se debe juzgar por las causas segundas, como lo hace la sabiduría de este mundo, sino por la potencia divina. Si, pues, Dios es omnipotente, todo es posible. Luego nada hay imposible. Pero, suprimido lo imposible, desaparece lo necesario, pues lo que necesariamente existe es imposible que no exista. Luego, si Dios es omnipotente, nada hay necesario en el mundo. Pero esto es imposible. Luego Dios no es omnipotente.

[a] 3 q.13 a.1; *Sent.* 1 d.42 q.2 a.2; 3 d.1 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 1,84; 2,22.25; *De pot.* q.1 a.7; q.5 a.3; *Quodl.* III q.1 a.1; V q.2 a.1; XII q.2 a.1; *Ethic.* 6 lect.2.

[9] In collecta domin. 10 post Pentecosten.
[10] Ordin. Cf. AMBROSIUM: ML 17,199.

Por otra parte, se dice en San Lucas: "No hay palabra alguna imposible para Dios".

Respuesta. Comúnmente se confiesa que Dios es omnipotente, y, a pesar de ello, no parece fácil asignar la razón de la omnipotencia, ya que caben dudas acerca de qué cosas sean las comprendidas en el enunciado Dios todo lo puede. Sin embargo, bien pensado, como la potencia se refiere a lo posible, cuando se dice que Dios todo lo puede, lo más exacto es entender que puede todo lo posible y que por esto se le llama omnipotente.

Pues bien, según el Filósofo, "lo posible" puede serlo de dos maneras. Una, con relación a alguna potencia, como es "posible para el hombre" lo sujeto a la potencia humana. Pero de Dios no puede decirse que sea omnipotente porque puede todas las cosas que son posibles para la naturaleza creada, ya que la potencia divina se extiende a mucho más. Y si se dijese que es omnipotente porque puede todo lo que es posible para su potencia, habría un círculo vicioso en la definición de la omnipotencia, pues esto equivale a decir que es omnipotente porque puede todo lo que puede. Es necesario, pues, que se llame a Dios omnipotente porque puede todo lo "absolutamente posible", que es la segunda manera de ser "posible". Pues bien, lo posible o imposible en absoluto depende de la relación que haya entre sus términos; posible es aquello cuyo predicado no repugna al sujeto; v. gr.: que Sócrates esté sentado; e imposible en absoluto aquello cuyo predicado repugna al sujeto; por ejemplo: que un hombre sea asno.

Mas aquí se ha de advertir que, como todo agente produce algo parecido a él, a cada potencia activa corresponde, como objeto propio, lo posible según la razón del acto en que cada potencia activa se funda, como, por ejemplo, la potencia de calentar se refiere como a objeto propio a lo que puede ser ca-

Sed contra est quod dicitur Lc. 1,37: "non erit impossibile apud Deum omne verbum".

Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur.

"Possibile" autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, in V "Metaphys." [11] **Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam: sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse "possibile homini". Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae: quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest "omnia possibilia absolute", quod est alter modus dicendi "possibile". Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.**

Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa: sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse cale-

[11] IV c.12 n.10 (Bk 1019b34): S.Th., lect.14 n.961.

factibile. Esse autem divinum super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae: sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod "non possunt fieri", quam quod "Deus non potest ea facere".—Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis [12]**: "non erit impossibile apud Deum omne verbum". Id enim quod contradictionem implicat, "verbum" esse non potest: quia nullus intellectus potest illud concipere.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est (in c). Unde, quod non potest moveri et pati, non repugnat omnipotentiae.

Ad secundum dicendum quod peccare est deficere a perfecta actione: unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. Et propter hoc, Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat, in IV "Topic." [13]**, quod "potest Deus et stu-**

lentado. Ahora bien, el ser de Dios, en el cual se funda la razón de la potencia divina, es el ser infinito, que no está encuadrado en ninguna categoría del ente, sino que de antemano contiene en sí toda la perfección del ser. Por consiguiente, todo lo que puede tener razón de ser está contenido entre los posibles absolutos, con relación a los cuales decimos que Dios es omnipotente.

Pero nada se opone a la razón de ser, más que el no-ser. Luego lo único que repugna a la razón de absolutamente posible, que está sometido a la omnipotencia divina, es lo que en sí mismo y simultáneamente entraña el ser y el no-ser. Esto es, pues, lo que no está sujeto a la omnipotencia, y no por insuficiencia del poder divino, sino porque no puede tener razón de factible, ni siquiera de posible. Por consiguiente, todo lo que no implica contradicción está comprendido entre los posibles respecto a los cuales se llama omnipotente a Dios, y, en cambio, lo que la implica no está contenido bajo la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible; por lo cual más exacto es decir que "no puede ser hecho" que no decir que "Dios no puede hacerlo".—Y, sin embargo, esto no se opone al dicho del ángel: "Ninguna palabra es imposible para Dios", pues lo que implica contradicción no puede ser "palabra", porque ningún entendimiento puede concebirlo.

Soluciones. 1. Según hemos dicho, a Dios se le llama omnipotente por razón de la potencia activa y no de la pasiva, y, por tanto, no repugna a la omnipotencia el que no pueda moverse ni ser sujeto pasivo de acción.

2. Pecar es no alcanzar la perfección del acto, y, por tanto, poder pecar es poder ser deficiente en la acción, cosa que repugna a la omnipotencia; Dios no puede pecar precisamente porque es omnipotente. Y aunque dice el Filósofo que "Dios y el hombre estudioso pueden hacer cosas malas", esto se ha de entender, o bien bajo una

[12] Lc. 1,37.
[13] C.5 n.7 (Bk 126a34).

condición cuyo antecedente sea imposible, como si, v. gr., dijéramos que Dios puede hacer cosas malas "si quisiera", pues nada se opone a que sea verdadera una proposición condicional cuyos antecedente y consecuente son imposibles, como ésta, por ejemplo: "si el hombre es asno tiene cuatro patas"; o bien entender que Dios puede hacer cosas que ahora parecen malas y que, sin embargo, serían buenas si El las hiciese; o, por último, pensar que habla acomodándose a la opinión común entre los gentiles, quienes admitían que los hombres se transforman en dioses, como Júpiter o Mercurio

3. La omnipotencia de Dios se manifiesta, sobre todo, en el hecho de perdonar y usar de misericordia, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonar libremente los pecados, ya que el sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar pecados.—O también se puede decir que, perdonando a los hombres y compadeciéndolos, es como los conduce a la participación del bien infinito, que es el último efecto del poder divino.—O también porque, según hemos visto, el efecto de la misericordia de Dios es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo, y precisamente donde, sobre todo, se revela la omnipotencia divina, es en que a ella pertenece la primera institución de todos los bienes.

4. Lo posible en absoluto no lo es ni por las causas superiores ni por las inferiores, sino por sí mismo. En cambio, lo llamado posible por alguna potencia es posible por su causa próxima, y por esto las cosas que sólo pueden ser hechas inmediatamente por Dios, como la creación, la justificación y otras parecidas, se llaman posibles por la causa superior, y posibles por las causas inferiores se llaman las que ellas pueden hacer; y según sea la condición de la causa próxima, el efecto es necesario o contingente, como ya tenemos explicado. La necedad de la sabiduría de este mundo consiste

diosus prava agere". Sed hoc intelligitur vel sub conditione cuius antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere "si velit": nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur, "si homo est asinus, habet quatuor pedes". Vel ut intelligatur quod Deus potest aliqua agere, quae nunc prava videntur; quae tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos, ut Iovem vel Mercurium.

Ad tertium dicendum quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: eius enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare.—Vel quia, parcendo hominibus et miserando, perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinae virtutis.—Vel quia, ut supra (q.21 a.4) dictum est, effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsam pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores; sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare, et huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem: quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causae proximae, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut su-

pra (q.14 a.13 ad 1) dictum est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quod ea quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

en pensar que lo imposible para la naturaleza es igualmente imposible para Dios. Por donde se ve que la omnipotencia divina no excluye la imposibilidad ni la necesidad de las cosas.

ARTICULO 4

Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint [a]

Si Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod praeterita non fuerint.

1. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut caecum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed praeterita non fuisse, est impossibile per accidens: accidit enim Socratem non currere esse impossibile, ex hoc quod praeteriit. Ergo Deus potest facere quod praeterita non fuerint.

2. Praeterea, quidquid Deus facere potuit, potest: cum eius potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo, postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

3. Praeterea, caritas est maior virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare caritatem amissam. Ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quae corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est quod Hieronymus dicit [14], "cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam". Ergo eadem ratione non potest facere de

Dificultades. Parece que Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido.

1. Más imposible es lo imposible por sí mismo que lo accidentalmente imposible. Pero Dios puede hacer lo que es imposible por sí mismo, como dar vista a un ciego o resucitar un muerto. Luego con mayor razón puede hacer lo que es accidentalmente imposible. Pues bien, que lo pasado no haya sido, es imposible accidentalmente; la imposibilidad, por ejemplo, de que Sócrates no haya corrido, es accidental, por tratarse de un hecho pasado. Por consiguiente, Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido.

2. Todo lo que Dios ha podido hacer, puede hacerlo ahora, ya que su potencia nunca disminuye. Pero antes de que Sócrates corriera pudo Dios hacer que no corriese. Luego después de correr puede hacer que no haya corrido.

3. Mayor virtud es la caridad que la virginidad. Pero Dios puede devolver la caridad perdida. Luego también la virginidad, y, por consiguiente, puede hacer que una mujer violada no lo haya sido.

Por otra parte, dice San Jerónimo: "Dios, que todo lo puede, no puede hacer de la mujer violada una inviolada". Luego, por la misma razón,

[a] 2-2 q.152 a.3 ad 3; *Sent.* 1 d.42 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 2,25; *De pot.* q.1 a.3 ad 9; *Quodl.* V q.2 a.1; *Ethic.* 6 lect.2.

[14] *De custodia virginit. ad Eustoch.* epist. 22 § 5: ML 22,397.

no puede hacer que no haya sido cosa alguna pasada.

Respuesta. Según hemos visto, lo que implica contradicción no cae bajo la omnipotencia de Dios. Pues bien, que lo pasado no haya sido implica contradicción, ya que tan contradictorio es decir que Sócrates está sentado y que no está sentado como decir que estuvo sentado y que no lo estuvo, y decir que estuvo sentado es afirmar un hecho pasado, y decir que no lo estuvo es negar el mismo hecho. Luego que lo pasado no haya sido no está sujeto a la omnipotencia divina, y esto mismo es lo que enseña San Agustín: "Quienquiera que diga: Si Dios es omnipotente, haga que lo hecho no haya sido hecho, no advierte que dice: Si Dios es omnipotente, haga que lo verdadero, por lo mismo que es verdadero, sea falso"; y el Filósofo dice que "de una sola cosa está privado Dios: la de convertir en no hechas las cosas hechas".

Soluciones. 1. Aunque la imposibilidad de que lo pasado no haya existido es accidental si se considera la cosa pasada, v. gr., el andar de Sócrates, sin embargo, considerado lo pasado bajo razón de pasado, el que no haya existido no sólo es imposible en sí, sino que lo es en absoluto, puesto que envuelve contradicción. Por tanto, es más imposible que la resurrección de un muerto, que no implica contradicción, porque sólo es imposible para determinada potencia, esto es, la natural, y esta clase de imposibles están sujetos a la potencia divina.

2. Así como, considerada la perfección de la potencia divina, Dios lo puede todo, y, sin embargo, algunas cosas no están sujetas a su potencia porque no tienen razón de posibles, así también, dada la inmutabilidad de la potencia divina, cuanto Dios ha podido, lo puede ahora; pero hay cosas que antes

quocumque alio praeterito, quod non fuerit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.3; q.7 a.2 ad 1), sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet, ita, quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit praeteritum: dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde praeterita non fuisse, non subiacet divinae potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit, "Contra Faustum" [15]**: "Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint". Et Philosophus dicit, in VI "Ethic."** [16]**, quod "hoc solo privatur Deus, ingenita facere quae sunt facta".**

Ad primum ergo dicendum quod, licet praeterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est praeteritum, idest cursus Socratis; tamen, si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem: quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinae potentiae subduntur.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinae potentiae, omnia potest, sed quaedam non subiacent eius potentiae, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinae potentiae, quidquid Deus potuit, potest; aliqua tamen olim

[15] L.26 c.5: ML 42,481.
[16] C.2 n.6 (Bk 1139b10): S.Th., lect.2.

habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quae iam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta: hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit. Sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod caritatem non amiserit.

que fuesen hechas tuvieron razón de posibles y han dejado de tenerla después que se hicieron, y de éstas se dice que no puede hacerlas porque no pueden ser hechas.

3. Dios puede devolver a una mujer violada la integridad del alma y la del cuerpo, pero no puede quitarle que haya sido violada, como tampoco puede quitar a un pecador que haya pecado y perdido la gracia.

ARTICULO 5

Utrum Deus possit facere quae non facit [a]

Si Dios puede hacer lo que no hace

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quae facit.

1. Deus enim non potest facere quae non praescivit et praeordinavit se facturum. Sed non praescivit neque praeordinavit se facturum, nisi ea quae facit. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

2. Praeterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod iustum est fieri. Sed Deus non debet facere quae non facit: nec iustum est ut faciat quae non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

3. Praeterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est, et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

Sed contra est quod dicitur Mt. 26,53: "An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?" Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Iudaeis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Dificultades. Parece que Dios no puede hacer lo que no hace.

1. Dios no puede hacer lo que no ha previsto y preordenado que había de hacer. Pero no ha previsto ni preordenado que había de hacer sino lo que hace. Luego no puede hacer más que las cosas que hace.

2. Dios no puede hacer más que lo que debe y es justo que se haga. Pues bien, ni Dios debe hacer sino lo que hace, ni es justo que haga lo que no hace. Luego no puede hacer más que las cosas que hace.

3. Dios no puede hacer sino lo que es bueno y conveniente para las cosas hechas. Mas para las cosas hechas por Dios no es bueno ni conveniente ser de manera distinta de como son. Luego no puede hacer sino lo que hace.

Por otra parte, se dice en San Mateo: "¿Acaso no puedo rogar a mi Padre y me enviaría ahora mismo más de doce legiones de ángeles?" Pero ni él las pidió ni el Padre se las envió para ahuyentar a los judíos. Luego Dios puede hacer lo que no hace.

[a] *Sent.* 1 d.43 q.2; *Cont. Gent* 2,23.26.27; 3,98; *De pot.* q.1 a.5.

Respuesta. En esta materia ha habido dos errores. Dijeron algunos que Dios obra como por necesidad de naturaleza, en forma que, así como de la acción de los seres naturales no puede provenir sino lo que proviene, v. gr., de un hombre otro hombre y de una aceituna un olivo, así tampoco pueden provenir de la acción divina otras cosas ni otro orden de cosas más que el actual.—Pero hemos demostrado que Dios no obra como obligado por la necesidad de la naturaleza, sino que la causa de todas las cosas es su voluntad, que tampoco está natural y necesariamente determinada a las actuales cosas. Por consiguiente, el actual orden de cosas en modo alguno proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otros.

Hubo también quienes dijeron que la potencia divina está determinada al actual curso de los seres por el orden de la sabiduría y justicia divina, sin la cual nada hace Dios.—Cierto que, como la potencia de Dios, que es su esencia, no es cosa distinta de la sabiduría divina, se puede decir sin inconveniente que nada hay en la potencia divina que no esté en el orden de su sabiduría, pues ésta incluye todas las posibilidades de la voluntad de Dios. Sin embargo, el orden impuesto a las cosas por la sabiduría divina, en el que, según hemos visto, consiste la razón de justicia, no se adecua a la sabiduría de Dios en forma que quede limitada a este orden. Ahora bien, no hay duda que toda la razón del orden que el sabio impone a lo que ha de hacer se toma del fin. Por consiguiente, cuando el fin es proporcionado a las cosas que por él se hacen, la sabiduría del que las hace está limitada a un orden fijo. Pero la bondad divina es un fin que excede sin proporción a las criaturas. Luego la sabiduría divina no está limitada a un orden, sea el que fuere, de cosas, en forma tal que de ella no puedan fluir otras. Por consiguiente, se ha de decir que en absoluto Dios

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam [17] enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturae; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivae oliva; ita ex operatione divina non possint aliae res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est.—Sed supra (q.10 a.3.4) ostendimus Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii [18] vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur.—Cum autem potentia Dei, quae est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae: nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, ut supra (q.21 a.4) dictum est, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum

[17] Cf. AVERROEM, *Destr. destruct.* disp.3; ALGAZEL, *Metaphys.* p.1.ª tr.5; AVICENNAM, *Metaphys.* tr.9 c.4; MAIMONIDEM, *Doct. perplex.* p.2.ª c.20.
[18] Cf. *De pot.* q.1 a.5; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 1 d.44 a.2.

est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis, in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra (q.19 a.3) dictum est; neque sapientia Dei et iustitia determinantur ad hunc ordinem, ut supra (in c) dictum est; nihil prohibet esse aliquid in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse "secundum potentiam absolutam". Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra (a.3) dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere "de potentia ordinata". Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum: non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi: non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult: non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura.

puede hacer otras cosas distintas de las que hace.

Soluciones. 1. Como en nosotros la potencia y la esencia son distintas de la voluntad y del entendimiento, y el entendimiento, a su vez, lo es de la sabiduría, y la voluntad de la justicia, bien puede haber en la potencia cosas que no pueden estar en la voluntad justa ni en el entendimiento sabio. Pero en Dios, la potencia, la esencia, la voluntad, el entendimiento, la sabiduría y la justicia son una misma cosa, y, por tanto, nada puede haber en la potencia divina que no pueda estar en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio. Con todo, como la voluntad no está determinada necesariamente a esta cosa o a la otra, si no es tal vez con necesidad hipotética, como queda dicho, ni tampoco están determinadas al presente orden de cosas la sabiduría de Dios y su justicia, según acabamos de ver, nada se opone a que en la potencia divina haya cosas que Dios no quiere y que no estén contenidas en el orden que estableció en el mundo. Y como la potencia se concibe como la que ejecuta, la voluntad como la que manda y el entendimiento y la sabiduría como la que dirige, decimos que aquello que se atribuye a la potencia considerada en sí misma lo puede Dios "por potencia absoluta", y esto es todo aquello en que se puede salvar la razón de ser, conforme hemos dicho; y, en cambio, lo que se atribuye a la potencia divina en cuanto ejecuta el mandato de la voluntad justa, se dice que lo puede Dios por "potencia ordenada". Luego, según esto, se ha de decir que por potencia absoluta puede Dios hacer cosas distintas de las que previó y predeterminó hacer, y, sin embargo, es imposible que haga cosa alguna de las que no haya previsto y predeterminado que había de hacer, porque la realidad del hacer está sujeta a la presciencia y a la predeterminación, pero no el poder de hacer, que es natural. En tanto, pues, hace Dios algo por cuanto quiere; pero la razón de que pueda no es porque quiere, sino porque tal es por naturaleza [32].

2. Dios a nadie debe nada, más que a sí mismo; y, por consiguiente, decir que Dios no puede hacer más que lo que debe, equivale a decir que no puede hacer sino lo que para El es justo y conveniente. Sin embargo, las palabras "justo" y "conveniente" se pueden entender de dos maneras. Una, cuando dichos términos se unan primeramente al verbo *es*, de suerte que la frase se contraiga a significar cosas presentes, y de este modo se refiere a la potencia, y en este sentido es falsa, pues su significado es el siguiente: "Dios no puede hacer sino lo que ahora es conveniente y justo". Pero si primeramente se unen al verbo *puede*, que amplía el sentido, y después al verbo *es*, se daría a entender un presente indeterminado y confuso, y la proposición sería verdadera en este sentido: "Dios no puede hacer sino aquello que, si lo hiciese, sería conveniente y justo".

3. El presente orden de cosas está, indudablemente, determinado a los seres que actualmente existen; pero la sabiduría y potencia de Dios no se limitan a él. Por consiguiente, aunque ningún otro orden sea bueno y conveniente para las cosas que ahora hay, Dios puede, sin embargo, hacer otras cosas e imponerles otro orden.

Ad secundum dicendum quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum. Sed hoc quod dico "conveniens et iustum", potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod hoc quod dico "conveniens et iustum", prius intelligatur coniungi cum hoc verbo "est", ita quod restringatur ad standum pro praesentibus; et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur: est enim sensus: "Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et iustum." Si vero prius coniungatur cum hoc verbo "potest", quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc verbo "est", significabitur quoddam praesens confusum: et erit locutio vera, sub hoc sensu: "Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et iustum."

Ad tertium dicendum quod, licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

ARTICULO 6

Utrum Deus possit meliora facere ea quae facit [a]

Si Dios puede hacer mejores las cosas que hace

Dificultades. Parece que Dios no puede hacer mejores las cosas que hace.

1. Todo lo que Dios hace lo hace con sumo poder y sabiduría. Pues bien, tanto mejor es lo que se hace, cuanto con mayor poder y sabiduría se haga. Luego Dios no puede hacer cosa alguna mejor que la hizo.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quae facit.

1. Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

[a] *Sent.* 1 d.44 a.1.2.3.

2. Praeterea, Augustinus, "Contra Maximinum" [19], **sic argumentatur: "si Deus potuit, et noluit, gignere filium sibi aequalem, invidus fuit". Eadem ratione, si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.**

3. Praeterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri: quia maximo nihil est maius. Sed, sicut Augustinus dicit in "Enchirid." [20], **"bona sunt singula quae Deus fecit, sed simul universa valde bona: quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo". Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.**

4. Praeterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram: et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum: et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata: et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quae fecit Deus potest facere meliora.

Sed contra est quod dicitur ad Eph. 3,20, quod Deus "potens est omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus".

Respondeo dicendum quod bonitas alicuius rei est duplex. Una quidem, quae est de essentia rei: sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem: quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VIII "Meta-

2. San Agustín argumenta de esta manera: "Si Dios pudo engendrar un hijo igual a El y no quiso, fué envidioso"; y por la misma razón, si pudo hacer las cosas mejores que las hizo y no quiso, fué envidioso. Pero la envidia es cosa absolutamente ajena a Dios. Luego a cada ser lo hizo óptimo, y, por consiguiente, no puede hacer cosa alguna mejor que la hizo.

3. No puede hacerse mejor lo que es sumamente bueno, porque sobre lo máximo no hay nada. Pero dice San Agustín: "Cada una de las cosas que Dios hizo es buena, pero todas juntas son buenísimas, porque de su conjunto resulta la admirable belleza del universo". Luego Dios no puede hacer mejor el orden del universo.

4. Cristo, en cuanto hombre, está lleno de gracia y de verdad y recibió el Espíritu sin medida, por lo cual no puede ser mejor. La bienaventuranza creada se llama asimismo bien supremo, y por esto no puede ser mejor. La Santísima Virgen María fué exaltada sobre todos los coros de los ángeles, y, por tanto, no puede ser mejor. Luego no todo lo que Dios hizo puede hacerlo mejor.

Por otra parte, dice el Apóstol que Dios "es poderoso para hacer todas las cosas con más abundancia de lo que nosotros pedimos o pensamos".

Respuesta. Las cosas tienen doble bondad. Una esencial, como ser racional es esencial al hombre; y en cuanto a este bien, Dios no puede hacer cosa alguna mejor que la hizo, aunque puede hacer otra mejor, por lo mismo que no puede hacer mayor al número cuatro, porque, si fuese mayor, ya no sería el cuatro, sino otro número, y la adición de una diferencia substancial en las definiciones equivale a añadir una unidad a los números, como dice Aristóteles. Hay, sin embargo, otra bondad que no pertenece a la esencia de las cosas, como la de que un hom-

[19] L.2 c.7: ML 42,762.
[20] C.10: ML 40,236.

bre sea bueno o virtuoso, y en cuanto a esta clase de bienes puede Dios hacer las cosas mejores que las hizo. Así, pues, hablando en general, dada una cosa cualquiera, puede Dios hacer otra mejor.

Soluciones. 1. Cuando se dice que Dios puede hacer las cosas mejor que las hace, si la palabra "mejor" se toma como substantivo, la proposición es verdadera, ya que puede hacer otra cosa mejor que cualquiera de las hechas; y aun tratándose de las mismas cosas, puede hacerlas mejor en algunos aspectos, aunque no en otros, según hemos dicho. Pero si la palabra "mejor" se toma como adverbio y significa el modo de la acción por parte del que la ejecuta, no puede Dios hacer las cosas mejor que las hizo, porque no puede hacerlas con mayor sabiduría ni con mayor bondad. En cambio, si se refiere al modo de ser de lo hecho, puede entonces hacerlas mejor, porque puede dar a las cosas que hace un mejor modo de ser en cuanto a los accidentes, aunque no en cuanto a la esencia.

2. Es de esencia del hijo que, alcanzada la perfección, sea igual al padre; pero no es de esencia de criatura alguna que sea mejor de lo que Dios la hizo, y, por consiguiente, es inaplicable la comparación.

3. El universo, en el supuesto de que conste de lo que actualmente lo integra, no puede ser mejor, debido a que el orden dado por Dios a las cosas, y en el que consiste el bien del universo, es tan insuperable, que, si alguna fuese mejor, se destruiría la proporción del orden, como se rompe la armonía de la cítara si una cuerda se tensa más de lo debido. No obstante, Dios podría hacer cosas distintas o añadir otras a las que ya hizo, y así el universo que resultase sería mejor.

4. La humanidad de Cristo por estar unida a Dios; la bienaventuranza creada, por ser goce de Dios, y la San-

phys."[21] Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei: sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly "melius" sit nomen, verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut dictum est (in corp.). Si vero ly "melius" sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit: quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius: quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum quod de ratione filii est quod aequetur patri, cum ad perfectum venerit: non est autem de ratione creaturae alicuius, quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: et sic esset illud universum melius.

Ad quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata

[21] VII c.3 n.8 (BK 1044a1): S.TH., lect.3 n.1723.

ex hoc quod est fruitio Dei, et Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

tísima Virgen, por ser madre de Dios, obtienen del bien infinito, que es Dios, una dignidad en cierto modo infinita; y en cuanto a esto, nada mejor se puede hacer, por lo mismo que nada puede ser mejor que Dios.

CUESTION 26

(In quatuor articulos divisa)

De divina beatitudine

De la bienaventuranza divina

Concluído el estudio de lo que pertenece a la unidad de la esencia divina, quédanos ahora tratar de la bienaventuranza de Dios, y en esta materia se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si la bienaventuranza conviene a Dios.

Segunda: por razón de qué es Dios bienaventurado, y si lo es por el acto del entendimiento.

Tercera: si es esencialmente la bienaventuranza de cada uno de los bienaventurados.

Cuarta: si en su bienaventuranza está incluída toda bienaventuranza.

Ultimo autem, post considerationem eorum quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum beatitudo Deo competat.

Secundo: secundum quid dicitur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus.

Tertio: utrum sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati.

Quarto: utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULO 1

Utrum beatitudo Deo competat [a]

Si la bienaventuranza compete a Dios

Dificultades. Parece que la bienaventuranza no compete a Dios.

1. Según Boecio, bienaventuranza es un "estado perfecto por acumulación de todos los bienes". Pero en Dios no ha lugar a la acumulación de bienes, como tampoco a la composición. Luego no le compete la bienaventuranza.

2. Según el Filósofo, la bienaventuranza o felicidad es el "premio de la virtud". Pero en Dios no caben ni premio ni mérito. Luego tampoco cabe la bienaventuranza.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat.

1. Beatitudo enim, secundum Boetium, in III "De consol." [1], "est status omnium bonorum aggregatione perfectus". Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Praeterea, beatitudo, sive felicitas, est "praemium virtutis", secundum Philosophum, in I "Ethic." [2] Sed Deo non convenit praemium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

[a] *Sent.* 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gent.* 1,100.

[1] Prosa 2: ML 63,724.
[2] C.9 n.3 (Bk 1199b16): S.Th., lect.14 n.169.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I ad Tim. ultimo, 15: "Quem suis temporibus ostendet Deus beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium".

Respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet: et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis: quia quae in creaturis multiplicia sunt, in Deo praeexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (q.4 a.2 ad 1; q.13 a.4).

Ad secundum dicendum quod esse praemium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit: sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

Por otra parte, dice el Apóstol: "A quien hará aparecer a su tiempo el Dios bienaventurado y único podenoso, Rey de reyes y Señor de señores".

Respuesta. A Dios compete la bienaventuranza en grado máximo. Con el nombre de bienaventuranza no se entiende más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual, cuyo es conocer su propia satisfacción en el bien de que goza, y a la que compete ser dueña de sus acciones y susceptible de que le sobrevengan cosas buenas o malas. Pues bien, ambas condiciones, o sea, la de ser perfecto y la de ser inteligente, son propias de Dios en grado máximo, y, por tanto, en el mismo grado lo es la bienaventuranza.

Soluciones. 1. La acumulación de bienes que hay en Dios no es por modo de composición, sino por modo de perfección simple, porque, según hemos visto, lo que en las criaturas es múltiple, preexiste en Dios de modo simple y unificado.

2. Ser premio de la virtud es cosa accidental en la bienaventuranza, en cuanto es una bienaventuranza adquirida, lo mismo que es accidental en el ser que sea término de la generación, por cuanto pasa de la potencia al acto. Por tanto, así como Dios tiene ser sin haber sido engendrado, así también tiene bienaventuranza sin haberla merecido.

ARTICULO 2

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum [a]

Si se llama a Dios bienaventurado por el entendimiento

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum.

1. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam: quia bonum respicit esse, quod est secundum essentiam, secundum Boetium, in libro "De hebdo-

Dificultades. Parece que Dios no se llama bienaventurado por el entendimiento.

1. La bienaventuranza es el sumo bien. El bien se atribuye a Dios por esencia, ya que el bien connota el ser, y éste, según Boecio, en Dios es esencial. Luego la bienaventuranza tam-

[a] *Sent.* 2 d.16 a.2; *In I Tim.* 6 lect.3.

bién se atribuye a Dios por razón de la esencia y no por razón del entendimiento.

2. La bienaventuranza tiene razón de fin, y el fin, lo mismo que el bien, es objeto de la voluntad. Luego según la voluntad, y no según el entendimiento, se dice que es Dios bienaventurado.

Por otra parte, dice San Gregorio: "Es glorioso el que para disfrutar de sí no necesita de las alabanzas ajenas", y ser glorioso significa ser bienaventurado. Si, pues, de Dios gozamos por el entendimiento, porque "la visión es toda la recompensa", como dice San Agustín, parece que la bienaventuranza se atribuye a Dios por razón del entendimiento.

Respuesta. La bienaventuranza, como hemos dicho, significa el bien perfecto de la naturaleza intelectual, pues así como todas las cosas apetecen su perfección, la naturaleza intelectual apetece ser bienaventurada. Ahora bien, lo más perfecto que hay en la naturaleza intelectual es la operación intelectual, por la que en cierto modo adquiere todas las cosas y, por consiguiente, la bienaventuranza de toda naturaleza intelectual consiste en entender. Y aunque en Dios el ser y el entender no son realmente distintos, tienen, sin embargo, distintos conceptos, y, por consiguiente, la bienaventuranza se ha de atribuir a Dios por el entendimiento, como también a los otros bienaventurados, que se llaman tales por asimilación con la bienaventuranza divina.

Soluciones. 1. La razón alegada prueba que Dios es bienaventurado por esencia, pero no que le convenga la bienaventuranza por razón de la esencia, sino más bien por razón del entendimiento.

2. La bienaventuranza, puesto que es un bien, es objeto de la voluntad.

mad." [3] **Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.**

2. Praeterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXII "Moralium" [4]**: "Ipse gloriosus est, qui, dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est". Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia "visio est tota merces", ut dicit Augustinus** [5]**, videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.**

Respondeo dicendum quod beatitudo, sicut dictum est (a.1), significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam: non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus.

Ad secundum dicendum quod beatitudo, cum sit bonum, est

[3] ML 64,1314: S.TH., lect. 4.
[4] C.6: ML 76,639.
[5] *Enarr. in Psalm.* ps.90 serm.2: ML 37,1170; *De Trin.* l.1 c.9: ML 42,833.

obiectum voluntatis. Obiectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde, secundum modum intelligendi, prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

Pero el objeto es cosa que se concibe como anterior al acto de la potencia, y, por tanto, según nuestro modo de entender, antes es la bienaventuranza divina que el acto de la voluntad que en ella reposa, y ésta no puede ser más que el acto del entendimiento, y por esto en el acto del entendimiento se coloca la bienaventuranza.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati [a]

Si Dios es la bienaventuranza de cada uno de los bienaventurados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit beatitudo cuiuslibet beati.

1. Deus enim est summum bonum, ut supra (q.6 a.2) ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus (q.11 a.3) patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit, quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Praeterea, beatitudo est finis rationalis naturae ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturae, soli Deo convenit. Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

Sed contra, beatitudo unius est maior beatitudine alterius, secundum illud I Cor. 15,41: "stella differt a stella in claritate". Sed Deo nihil est maius. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

Respondeo dicendum quod beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari: scilicet obiectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideratur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo:

Dificultades. Parece que Dios es la bienaventuranza de cada uno de los bienaventurados.

1. Según hemos dicho, Dios es el sumo bien, y es imposible que haya muchos bienes supremos, como también dijimos. Si, pues, es de esencia de la bienaventuranza que sea el sumo bien, parece que no puede serlo más que Dios.

2. La bienaventuranza es el último fin de la naturaleza racional. Pero ser fin último de la naturaleza racional compete exclusivamente a Dios. Luego solamente Dios es la felicidad de cada uno de los bienaventurados.

Por otra parte, la bienaventuranza de unos es mayor que la de otros, pues como dice el Apóstol, "una estrella se diferencia de otra estrella en el resplandor". Pero mayor que Dios no hay nada. Luego la bienaventuranza es cosa distinta de Dios.

Respuesta. La bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento, en el cual se pueden distinguir dos cosas: el objeto del acto, que es lo inteligible, y el acto mismo, que es la acción de entender. Si, pues, la bienaventuranza se considera por parte del objeto, enton-

[a] 1-2 q.3 a.1; *Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.a1.

ces sólo Dios es la bienaventuranza, pues sólo porque entiende a Dios es alguien bienaventurado, como dice San Agustín: "Bienaventurado el que te conoce, aunque ignore las otras cosas". En cambio, por parte del acto del que entiende, la bienaventuranza en las criaturas bienaventuradas es una cosa creada, si bien en Dios, incluso en este aspecto, es algo increado.

quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit; secundum illud Augustini, in V libro "Confess."[6]: "Beatus est qui te novit, etiam si alia ignoret". Sed ex parte actus intelligentis, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis: in Deo autem est etiam secundum hoc, aliquid increatum.

Soluciones. 1. La bienaventuranza, en cuanto al objeto, es el bien sumo en absoluto; pero en cuanto al acto no es en las criaturas bienaventuradas el bien sumo en absoluto, sino en el género de bienes que la criatura puede participar.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo, quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter: sed quantum ad actum, in creaturis beatis, est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

2. Hay un doble fin, que el Filósofo llama fin "del que" y fin "por el que"; como si dijéramos, la cosa u objeto y el uso o disfrute de ella. El fin, por ejemplo, del avaro es el dinero y la adquisición del dinero. Pues bien, Dios es fin último de la criatura racional como objeto, y la bienaventuranza creada es fin último como uso, o mejor dicho, como fruición del objeto.

Ad secundum dicendum quod finis est duplex, scilicet "cuius" et "quo", ut Philosophus dicit[7]; scilicet ipsa res, et usus rei: sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniae. Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei.

ARTICULO 4

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur [a]

Si en la bienaventuranza de Dios está incluída toda bienaventuranza

Dificultades. Parece que la bienaventuranza de Dios no abarca toda bienaventuranza.

1. Hay bienaventuranzas falsas. Pero nada en Dios puede ser falso. Luego la bienaventuranza divina no abarca toda bienaventuranza.

2. Hay cierta felicidad que consiste, según algunos, en cosas corpóreas, v. gr., en los placeres, en las riquezas y en otras parecidas, que no pueden

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines.

1. Sunt enim quaedam beatitudines falsae. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Praeterea, quaedam beatitudo secundum quosdam, consistit in rebus corporalibus, sicut in voluptatibus, divitiis, et huiusmodi: quae quidem Deo conveni-

[a] *Cont. Gent.* 1,102.

[6] C.4: ML 32,708.
[7] *De anima* l.2 c.4 n.5 (BK 415b20): S.TH., lect.7 n.316.

re non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

darse en Dios, que es incorpóreo. Luego la bienaventuranza divina no incluye toda bienaventuranza.

Sed contra est quod beatitudo est perfectio quaedam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra (q.4 a.2) ostensum est. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

Por otra parte, la bienaventuranza es una perfección. Pero la perfección divina incluye todas las perfecciones, según hemos visto. Luego la bienaventuranza divina incluye toda bienaventuranza.

Respondeo dicendum quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum: de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium, in III "De consol."[8], habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione: pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt: pro potestate, omnipotentiam: pro dignitate, omnium regimen: pro fama vero, admirationem totius creaturae.

Respuesta. Cuanto de deseable hay en cualquier clase de felicidad, todo preexiste de modo más elevado en la bienaventuranza divina. Por lo que se refiere a la felicidad contemplativa, tiene la contemplación continua y ciertísima de sí mismo y de todas las otras cosas, y en cuanto a la activa, tiene el gobierno de todo el universo. De la felicidad terrena, que, según Boecio, consiste en placeres, riquezas, poderío, dignidad y fama, por riqueza tiene la omnímoda abundancia que la riqueza promete; por poderío, la omnipotencia; por dignidad, el gobierno de todos los seres, y por fama, la admiración de todas las criaturas.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione verae beatitudinis: et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine, quantumcumque tenui, beatitudinis, totum praeexistit in divina beatitudine.

Soluciones. 1. En tanto una felicidad es falsa en cuanto no reúne las condiciones de la verdadera, y de este modo no está en Dios. Sin embargo, cuanto tenga de semejanza, por tenue que sea, con la verdadera felicidad, todo preexiste en la bienaventuranza divina.

Ad secundum dicendum quod bona quae sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum.

2. Los bienes que en los seres corpóreos están corporalmente, en Dios están espiritualmente, como requiere su modo de ser.

Et haec sufficiant de his quae pertinent ad divinae essentiae unitatem (cf. q.2 introd.).

Y en la materia de lo que pertenece a la unidad de la esencia divina baste con lo dicho.

[8] Prosa 2: ML 63,724.

La necesidad de valernos de las cosas creadas para entender las divinas nos obliga a distinguir en las procesiones de Dios la misma serie de principios, entendidos de un modo analógico. Y así la esencia divina la concebimos como el principio radical de las procesiones en Dios; y el entendimiento y la voluntad, como el principio próximo, ya que las procesiones divinas se verifican según las operaciones de conocer y amar.

El *Concilio IV de Letrán* condenó la sentencia del abad Joaquín, que decía que la esencia divina es la que engendra o el principio de la generación en Dios, y enseña como cosa de fe que «la substancia, esencia o naturaleza divina... no es la que engendra, ni la engendrada, ni la que procede» (Denz. 432).

Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que el entendimiento y la voluntad divinas no son principio próximo de las procesiones en Dios, considerados de un modo absoluto, pues siendo el mismo entendimiento y la misma voluntad comunes a las tres divinas personas, cada una de ellas engendraría y espiraría, dándose así un número indefinido de personas en Dios. Deben, pues, considerarse el entendimiento y la voluntad—principios próximos de las procesiones divinas—en cuanto connotados por las propiedades personales del Padre y del Hijo. Y así, solamente el entendimiento del Padre es el que dice el Verbo divino, y la voluntad del Padre y del Hijo la que espira el Espíritu Santo. De donde resulta que sólo el Padre es el que engendra el Hijo, y sólo el Padre y el Hijo los que espiran el Espíritu Santo, siendo únicamente las personas las que activa o pasivamente constituyen el sujeto y el término de los actos que implican procesiones divinas, pues los actos son de los supuestos o personas.

Enseña Santo Tomás (*Sent.* 1 d.5 q.1 a.1) que las divinas personas no pueden tener otros actos distintos que los correspondientes a las procesiones inmanentes. Y así el mismo *Concilio IV de Letrán* dice: «Es el Padre el que engendra, y el Hijo el que es engendrado, y el Espíritu Santo el que procede» (Denz. 432).

En síntesis: la esencia divina es el principio radical de las procesiones existentes en Dios; el entendimiento y la voluntad, en cuanto connotados por las propiedades personales, son su principio próximo; y las personas, las que realizan los actos que implican estas mismas procesiones.

En las criaturas todos estos elementos: esencia, potencia, acciones, persona, se distinguen realmente entre sí. Mas en Dios todos se identifican con la esencia divina. Ahora bien, esta identidad real con la divina esencia no suprime la razón propia de cada uno de ellos, y esto es suficiente fundamento para que nosotros podamos establecer una analogía verdadera entre los principios de las emanaciones en los seres intelectuales creados y los de las procesiones divinas. Esta analogía se extiende, pues, desde su existencia hasta su principio radical; y como verdadera analogía, hay en ella más diversidad que semejanza. Pero, aunque esta semejanza sea tan tenue, es lo bastante para hacernos entender, del modo que nos es posible, las procesiones divinas y tener de ellas una explicación conforme a la naturaleza de nuestro conocimiento analógico de Dios. Así la razón, iluminada por la fe, se siente, hasta cierto punto, satisfecha, a pesar de la gran imperfección de este conocimiento.

CUESTION 27

(In quinque articulos divisa)

De processione divinarum personarum

Del origen o procesión de las personas divinas

Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad trinitatem Personarum in divinis (cf. q.2 introd.).

Et quia Personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo, de relationibus originis (q.28); tertio, de Personis (q. 9).

Circa processionem quaeruntur quinque.

Primo: utrum processio sit in divinis.

Secundo: utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

Tertio: utrum praeter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis.

Quarto: utrum illa alia processio possit dici generatio.

Quinto: utrum in divinis sint plures processiones quam duae.

Explicado lo referente a la unidad de la esencia, réstanos estudiar ahora lo que se relaciona con la trinidad de personas.

Y como las personas divinas se distinguen por sus relaciones de origen, exige el buen método que tratemos: primero, del origen, o sea de la procesión; segundo, de las relaciones de origen, y tercero, de las personas.

Acerca de la procesión se han de averiguar cinco cosas.

Primera: si hay procesiones en Dios.

Segunda: si alguna de las procesiones puede llamarse en Dios generación.

Tercera: si, además de la generación, hay otra procesión en Dios.

Cuarta: si esta otra procesión puede llamarse generación.

Quinta: si hay en Dios más de dos procesiones.

ARTICULO 1

Utrum processio sit in divinis [a]

Si hay procesiones en Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio.

1. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Praeterea, omne procedens est diversum ab eo a quo proce-

Dificultades. Parece que en Dios no puede haber procesión alguna.

1. Procesión significa un movimiento hacia fuera. Pero en Dios nada hay móvil ni extraño. Luego tampoco hay procesión.

2. Lo procedente es diverso de aquello de que procede. Pero en Dios

[a] *Sent.* 1 d.13 a.1; *Cont. Gent.* 4,11; *De pot.* q.10 a.1.

no hay diversidad, sino máxima simplicidad. Luego no hay procesión alguna.

3. Parece que proceder de otro repugna a la noción de primer principio. Pero, según hemos visto, Dios es primer principio. Luego en Dios no cabe procesión.

Por otra parte, dice el Señor en San Juan: "Yo procedí de Dios".

Respuesta. La Sagrada Escritura, hablando de Dios, emplea términos que pertenecen a la procesión. Pero hay quienes han entendido esta procesión de distintas maneras. Unos la tomaron a la manera como el efecto procede de la causa, y de este modo la entendió Arrio, diciendo que el Hijo procede del Padre como su primera criatura, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo como criatura de los dos. — Mas, según esto, ni el Hijo ni el Espíritu Santo serían verdadero Dios, en oposición con lo que del Hijo dice San Juan: "Para que estemos en su verdadero Hijo. Este es verdadero Dios". Y del Espíritu Santo dice el Apóstol: "¿No sabéis que vuestros miembros son templo del Espíritu Santo?" Tener templo solamente corresponde a Dios.

Entendieron otros esta procesión al modo como se dice que la causa procede en el efecto, bien en cuanto lo mueve o bien en cuanto imprime en él su semejanza. Así lo entendió Sabelio al decir que el mismo Dios Padre es el que se llama Hijo en cuanto toma carne de la Santísima Virgen, y que asimismo se llama Espíritu Santo, por cuanto santifica a la criatura racional y la impulsa a la vida.—Pero a esta acepción se oponen las palabras del Señor, que dice de sí en San Juan: "El Hijo nada puede hacer por sí mismo", y otros muchos pasajes en los cuales se manifiesta que el Padre no es el mismo que el Hijo.

dit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Praeterea, procedere ab alio videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra (q.2 a.3) ostensum est. Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est quod dicit Dominus, Io. 8,42: "Ego ex Deo processi".

Respondeo dicendum quod divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa. Et sic accepit Arius [1], dicens Filium procedere a Patre sicut primam eius creaturam, et Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio sicut creaturam utriusque.—Et secundum hoc, neque Filius neque Spiritus Sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio, 1 Io. ult. 20: "Ut simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus". Et de Spiritu Sancto dicitur, 1 Cor. 6,19: "Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?" Templum autem habere solius Dei est.

Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, inquantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius [2], dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine. Et eundem dicit Spiritum Sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet.—Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Io. 5,19 "non potest facere a se Filius quidquam"; et multa alia, per quae ostenditur quod non est ipse Pater qui Filius.

[1] Cf. Augustinum, *De haeres.* § 49: ML 42,39.

[2] Ib. § 41: ML 42,32.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra: unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur "verbum cordis", significatum verbo vocis.

Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

Un examen más atento revela que uno y otro entendieron la procesión en cuanto es algo que termina al exterior; de aquí que ni uno ni otro hallasen procesiones en el mismo Dios. Sin embargo, como toda procesión dice o supone una acción, de la misma manera que de la acción que termina en una materia exterior se sigue una procesión externa, a la acción que permanece en el mismo agente corresponde alguna procesión interna, y esto, mejor que en parte alguna, se observa en el entendimiento, cuya acción, el entender, permanece en el mismo que entiende. En quienquiera que entiende, por el solo hecho de entender, procede dentro de él algo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene del poder intelectual y procede del conocimiento o noticia de la cosa. Esta concepción es la que enuncia la palabra y se llama "verbo o palabra del corazón".

Ahora bien, como Dios es superior a todas las cosas, lo que se dice de Dios no se ha de entender al modo como lo hallamos en las criaturas ínfimas, cuales son los cuerpos, sino a la manera como se halla en las criaturas superiores, que son las substancias espirituales; sin olvidar que la semejanza que en ellas sorprendemos no alcanza a representar la realidad divina. No hemos, pues, de entender la procesión al modo como se realiza en los cuerpos, bien se trate del movimiento local o de la acción de las causas cuando producen un efecto exterior, cual sería el paso del calor de un cuerpo caliente a otro que se va calentando, sino en cuanto emanación inteligible y como emana de quien lo dice el verbo inteligible, que permanece en él. Y así es como la fe católica admite las procesiones en Dios.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de processione quae est motus localis, vel quae est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam,

Soluciones. 1. La dificultad se refiere a la procesión en el sentido de movimiento local o en cuanto acción que tiende a materia o efecto exte-

rior. Ya hemos visto cómo tales procesiones no existen en Dios.

2. Lo procedente según la procesión hacia afuera, es forzosamente distinto de aquello de que procede. Mas lo que de una procesión intelectual procede dentro, no es necesario que sea diverso; más aún, tanto será más uno con su principio cuanto su procesión sea más perfecta. Sabido es, en efecto, que cuanto más se entiende una cosa, tanto la concepción intelectual es más íntima en el que entiende y también más una con él, ya que el entendimiento, en cuanto al acto de entender, se hace una sola cosa con el objeto entendido. Por tanto, como el entendimiento divino se halla, conforme hemos dicho, en el último límite de la perfección, es necesario que el Verbo divino sea perfectamente uno con aquello de que procede, excluída toda diversidad.

3. Proceder de principio como cosa extraña y diversa, repugna a la razón de primer principio; pero proceder como algo íntimo y sin diversidad por modo inteligible, va incluído en la razón de primer principio. Así, por ejemplo, cuando decimos que el arquitecto es el principio de un edificio, incluímos en la razón de principio la concepción de su arte, y ésta tendría la razón de primer principio si el arquitecto fuese principio primero. Pues bien, Dios, primer principio de las cosas, es, respecto a las criaturas, como el artesano respecto al artefacto.

vel in exteriorem effectum: talis autem processio non est in divinis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum: nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde, cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra (q.14 a.1) dictum est, necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum quod procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii: sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus aedificatorem principium domus, in ratione huius principii includitur conceptio suae artis: et includeretur in ratione primi principii, si aedificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

ARTICULO 2

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit [a]

Si hay en Dios alguna procesión que pueda llamarse generación

Dificultades. Parece que la procesión que hay en Dios no puede llamarse generación.

Ad secundum si proceditur. Videtur quod processio quae est in divinis, non possit dici generatio.

[a] *Cont. Gent.* 4,10.11; *In Col.* 1 lect.4; *De ratione fidei* c.3; *Compend. Theol.* c.40.43.

1. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

1. La generación es la mutación del no ser al ser, opuesta a la corrupción, y el sujeto de una y de otra es la materia. Pero nada de esto hay en Dios. Luego no puede haber generación.

2. Praeterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est (a.1). Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

2. En Dios hay procesión por vía de inteligencia, según hemos dicho. Pero entre nosotros tales procesiones no se llaman generación. Luego tampoco en Dios.

3. Praeterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra (q.3 a.4) probatum est, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

3. Todo lo engendrado recibe el ser de quien lo engendra. Luego el ser de lo engendrado es un ser recibido. Pero no hay ser recibido que sea subsistente por sí mismo. Si, pues, como hemos dicho, el ser divino es un ser subsistente por sí mismo, síguese que no es divino el ser de cosa ninguna engendrada. Luego en Dios no hay generación.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 2,7: "Ego hodie genui te".

Por otra parte, en un salmo se dice: "Yo te he engendrado hoy".

Respondeo dicendum quod processio verbi in divinis dicitur generatio. Ad cuius evidentiam sciendum est quod nomine "generationis" dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia: et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus: et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio viventi coniuncto. Et haec proprie dicitur "nativitas". Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis: non cuiuscumque nam vermes qui generantur in animalibus, non habet rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus: sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in na-

Respuesta. La procesión del verbo en Dios se llama generación. Para explicarlo, tómese en cuenta que nosotros empleamos la palabra "generación" en dos sentidos. Primero, de un modo general, aplicada a todo lo que se produce o destruye, y en este caso la generación no es más que la mutación del no ser al ser; y segundo, aplicada a los vivientes, y en este caso la generación significa el origen de un ser vivo que proviene de un principio viviente con el cual está unido, y a esto se llama propiamente "nacimiento". Sin embargo, no todo lo que así procede puede en rigor llamarse hijo, sino sólo lo que procede según la razón de semejanza; y por esto el pelo o el cabello no tienen razón de engendrados ni de hijos, sino sólo lo que procede según la razón de semejanza, y no de una semejanza cualquiera, pues los gusanos que se engendran en los animales no tienen razón de generación ni de filiación,

aunque en género sean semejantes a ellos; sino que para la razón de verdadera generación se requiere que procedan según la razón de semejanza que da el tener la misma naturaleza específica, que así es como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo.

Ahora bien, en los vivientes, que pasan de la potencia al acto de vivir, como los hombres y los animales, su generación incluye los dos modos. Pero si hubiese un ser viviente cuya vida no pasase de la potencia al acto, la procesión, caso de haberla en tal viviente, excluiría en absoluto el primer modo de generación, y, en cambio, puede tener la razón de la generación, que es propia de los seres vivientes.

Así, pues, la procesión del verbo en Dios tiene razón de generación, porque se hace por operación intelectual, que es operación vital; y proviene de un principio que le está unido, conforme hemos dicho; y se encuentra en ella la razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento es una semejanza de lo conocido; y, por fin, es de la misma naturaleza, porque en Dios ser y entender son una sola cosa, según hemos visto. Por tanto, en Dios la procesión del verbo recibe el nombre de generación, y el verbo procedente, el de Hijo.

Soluciones. 1. La dificultad se refiere a la generación tomada en el primer sentido, en cuanto implica el paso de la potencia al acto, y así no existe en Dios, según hemos dicho.

2. El acto de entender en nosotros no es la misma substancia del entendimiento, y por esto el verbo procedente de nuestra operación intelectual no es de la misma naturaleza que su principio, y de aquí que, propia y adecuadamente, no pueda llamarse hijo. En cambio, el entender divino es la misma substancia del que entiende, según hemos dicho, y, por tanto, el verbo procedente proce-

tura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo.

In viventibus autem quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cuius vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quae est propria viventium.

Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae: et a principio coniuncto, ut supra (a.1) iam dictum est: et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae: et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra (q.14 a.4) ostensum est. Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra (in corp.) dictum est.

Ad secundum dicendum quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus: unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra (q.14 a.4) ostensum est: unde verbum

procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius. Unde et his quae pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinae sapientiae, scilicet "conceptione" et "partu": dicitur enim ex persona divinae sapientiae, Prov. 8,24: "nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram, ante colles ego parturiebar". Sed intellectu nostro utimur nomine "conceptionis", secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas.

Ad tertium dicendum quod non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto: alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatae sit accepta a Deo, cum totius substantiae non sit aliquod subiectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis, accipit esse a generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subiecto (quod repugnat subsistentiae divini esse); sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et verbum intelligibiliter procedens, et principium verbi; sicut et quaecumque ad eius perfectionem pertinent, ut supra dictum est (q.4 a.2).

de como subsistente en su misma naturaleza, y por esto con toda propiedad se llama engendrado e Hijo. De aquí que la Sagrada Escritura, para darnos a conocer la procesión de la sabiduría divina, use de los términos que pertenecen a la generación de los seres vivientes, o sea los de "concepción" y "parto". Así, en el libro de los Proverbios se dice de la sabiduría divina: "Aun no existían los abismos, y yo había sido ya concebida: antes que los collados fuí yo dado a luz". Si, pues, tratándose de la operación de nuestro entendimiento, usamos del término "concepción", es por cuanto en él se halla la semejanza de la cosa entendida, no obstante que no tenga identidad de naturaleza.

3. No todo lo obtenido de otro es recibido, pues de lo contrario no se podría decir que haya sido recibida de Dios toda la substancia del ser criado, porque no hay sujeto destinado a recibir la totalidad de la substancia. Por consiguiente, lo engendrado en la divinidad recibe el ser del que lo engendra; pero no como si este ser fuese recibido en una materia o sujeto (cosa que repugna a la subsistencia del ser divino), sino que se llama ser recibido por cuanto el procedente tiene de otro el ser divino y no como algo distinto del ser divino. La razón es porque en la misma perfección del ser divino están contenidos el verbo, que procede intelectualmente, y el principio del verbo, así como todo lo que pertenece a su perfección, según hemos visto.

ARTICULO 3

Utrum sit in divinis alia processio a generatione verbi [a]

Si hay en Dios otra procesión distinta de la generación del verbo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione verbi.

Dificultades. Parece que en Dios no hay otra procesión distinta de la generación del verbo.

[a] *Sent.* 1 d.13 a.2; *Cont. Gent.* 4,19; *De pot.* q.10 a.1.2; *De ratione fidei* c.3.

1. Por la misma razón habría una tercera, distinta de la segunda, y así hasta el infinito, que es proceso inadmisible. Es necesario, pues, detenerse en la primera, y en esta forma no habrá más que una sola procesión en Dios.

2. En una naturaleza cualquiera no hay más que un solo modo de comunicarse, porque las acciones se unifican o diversifican según la unidad o diversidad de sus términos respectivos. Pero la procesión en Dios tiene por término la comunicación de la naturaleza divina. Si, pues, no hay más que una sola naturaleza divina, como hemos demostrado, síguese que no puede haber en Dios más que una sola procesión.

3. Si hubiese en Dios otra procesión distinta de la inteligible del verbo, no sería más que la procesión del amor subsiguiente al acto de la voluntad. Pero esta procesión no puede ser distinta de la procesión inteligible del entendimiento, porque, según hemos dicho, la voluntad en Dios no es distinta del entendimiento. Luego en Dios no hay otra procesión además de la del verbo.

Por otra parte, como se dice en San Juan, el Espíritu Santo procede del Padre. Pero es distinto del Hijo, según aquello del propio San Juan: "Rogaré a mi Padre y os daré otro Paráclito". Luego, además de la del verbo, hay en Dios otra procesión.

Respuesta. En Dios hay dos procesiones: la del verbo y otra. Para explicarlo tómese en cuenta que en Dios no hay procesión más que por razón de las operaciones que no tienden a cosa extrínseca, sino que permanecen en el mismo agente. Ahora bien, en la naturaleza intelectual, esta clase de acciones son la del entendimiento y la de la voluntad. Por la acción de la inteligencia se produce el verbo, y por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por la cual lo amado está

1. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione, et sic procederetur in infinitum: quod est inconveniens. Standum est igitur in primo, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Praeterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturae: et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinae naturae. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra (q.11 a.3) ostensum est, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Praeterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione verbi, non erit nisi processio amoris, quae est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra (q.19 a.1) ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio praeter processionem verbi.

Sed contra est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre, ut dicitur Io. 15,26. Ipse autem est alius a Filio, secundum illud Io. 14,16: "Rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis". Ergo in divinis est alia processio praeter processionem verbi.

Respondeo dicendum quod in divinis sunt duae processiones, scilicet processio verbi, et quaedam alia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secun-

dum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente. Unde et praeter processionem verbi, ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quae est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra (q.3 a.3,4) ostensum est. quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quae non est ad extra, communicatur divina natura: non autem aliae naturae.

Ad tertium dicendum quod, licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi: nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis.

en el que ama, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el que entiende. De aquí, pues, que, además de la procesión del verbo, se admita en Dios otra procesión, que es la procesión del amor.

Soluciones. 1. No es necesario prolongar indefinidamente las procesiones en Dios, ya que las procesiones inmanentes en la naturaleza intelectual terminan en la de la voluntad.

2. Según hemos dicho, todo lo que hay en Dios es Dios, cosa que no sucede en los demás seres, y, por tanto, la naturaleza divina se comunica por cualquier procesión que no termine fuera, pero no las otras naturalezas.

3. Si bien en Dios la voluntad no es distinta del entendimiento, es, sin embargo, de esencia del entendimiento y de la voluntad que las procesiones originadas de sus respectivos actos guarden entre sí cierto orden. En efecto, no hay procesión del amor como no sea en orden a la procesión del verbo, puesto que nada puede ser amado por la voluntad si no ha sido concebido en el entendimiento. Por tanto, así como apreciamos un determinado orden del verbo al principio de que procede, no obstante que en Dios el entendimiento y la concepción del entendimiento sean su misma substancia, así también, y a pesar de que en Dios se identifiquen el entendimiento y la voluntad, como es de esencia del amor que no proceda más que de la concepción del entendimiento, hay en Dios distinción de orden entre la procesión del amor y la del verbo.

ARTICULO 4

Utrum processio amoris in divinis sit generatio [a]

Si la procesión del amor es en Dios generación

Dificultades. Parece que la procesión del amor es en Dios generación.

1. Lo que en los vivientes procede con semejanza de naturaleza, se llama engendrado y nacido. Pero lo que procede en Dios por modo de amor, procede con semejanza de naturaleza, ya que, de lo contrario, sería extraño a la naturaleza divina, y, por tanto, sería una procesión extrínseca. Luego lo que procede en Dios por modo de amor, procede como engendrado y nacido.

2. Así como la semejanza es de esencia del verbo, también lo es del amor, y por eso se dice en el Eclesiástico que "todo animal ama a su semejante". Si, pues, por razón de la semejanza conviene al Verbo procedente ser engendrado y nacido, parece que también conviene al amor procedente ser engendrado.

3. No puede pertenecer a un género lo que no está en ninguna de sus especies. Si, pues, hubiese en Dios una procesión del amor, sería necesario que, además de este nombre común, tuviese algún otro especial. Pero no se le puede dar otro que el de "generación". Luego parece que la procesión del amor es una generación.

Por otra parte, de ser así, seguiríase que el Espíritu Santo, que procede como amor, procedería como engendrado, en contra de lo que dice San Atanasio: "Del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo, no hecho, ni criado, ni engendrado, sino procedente".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

1. Quod enim procedit in similitudine naturae in viventibus, dicitur generatum et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudine naturae: alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Praeterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris: unde dicitur Eccli. 13,19, quod "omne animal diligit simile sibi". Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Praeterea, non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in divinis sit quaedam processio amoris, oportet quod, praeter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi "generatio". Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est quia secundum hoc sequeretur quod Spiritus Sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod est contra illud Athanasii [3]: "Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens".

[a] Infra q.30 a.2 ad 2; *Sent.* 1 d.13 a.3 ad 3.4; 3 d.8 a.1 ad 8; *Cont. Gent.* 4,19; *De pot.* q.2 a.4 ad 7; *Compend. Theol.* c.46.

[3] In symbolo *Quicumque*.

Respondeo dicendum quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis: et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit "ut spiritus": quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte huius unitatis non potest accipi propria ratio huius processionis vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia: sed oportet quod propria ratio huius vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem. Nam

Respuesta. La procesión del amor en Dios no debe llamarse generación. Para entenderlo tómese en cuenta que el entendimiento se pone en acto debido a que el objeto entendido está en él por su semejanza, y, en cambio, la voluntad se pone en acto, no porque en ella hava semejanza alguna de lo querido, sino porque en la voluntad hay cierta inclinación a lo que quiere. Así, pues, la procesión que se toma según la razón de entendimiento, es según la razón de semejanza, y, por consiguiente, puede tener razón de generación, porque todo el que engendra, engendra algo semejante a él. Pero la que se toma según la razón de voluntad no tiene razón de semejanza, sino más bien razón de impulso o movimiento hacia algo, y, por consiguiente, lo que en Dios procede por modo de amor no procede como engendrado ni como hijo, sino más bien como "espíritu", en sentido de cierta moción o impulso vital, a la manera como alguien es movido o impulsado por el amor a ejecutar alguna cosa.

Soluciones. 1. Cuanto hay en Dios se identifica con la naturaleza divina. No es, pues, por el lado de esta unidad donde se puede hallar la razón propia de ésta o de la otra procesión, en cuanto se distinguen entre sí, sino que la razón propia de cada una de ellas forzosamente se ha de tomar del orden de una procesión a otra. Ahora bien, este orden se considera según la razón del entendimiento y de la voluntad. Luego de la razón propia de entendimiento y de voluntad tomará nombre en Dios una y otra procesión, puesto que el nombre se impone para significar la razón propia de las cosas; y de aquí que lo procedente por modo de amor reciba la naturaleza divina y, sin embargo, no se llama nacido.

2. De una manera pertenece la semejanza al verbo y de otra al amor. Al verbo pertenece en cuanto que él

mismo es cierta semejanza del objeto entendido, como lo es el engendrado del que engendra; y al amor, en cambio, pertenece no porque él mismo sea semejanza, sino en cuanto la semejanza es principio de amor. Por tanto, no se sigue que el amor sea engendrado, sino que lo engendrado es principio del amor.

3. Nosotros no podemos imponer nombres a Dios más que valiéndonos de las criaturas, según tenemos dicho. Y como en las criaturas el único modo de propagar la naturaleza es la generación, la procesión divina no tiene otro nombre propio y particular más que el de "generación". De aquí que la procesión que no es generación haya quedado sin nombre especial. Puede, sin embargo, llamarse "espiración", porque es procesión del espíritu.

ad verbum pertinet inquantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis: sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus: sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra (q.13 a.1). Et quia in creaturis communicatio naturae non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi "generationis". Unde processio quae non est generatio, remansit sine speciali nomine. Sed potest nominari "spiratio", quia est processio spiritus.

ARTICULO 5

Utrum sint plures processiones in divinis quam duae [a]

Si hay en Dios más procesiones que estas dos

Dificultades. Parece que en Dios hay más procesiones que estas dos.

1. Lo mismo que se atribuye a Dios la ciencia y la voluntad, se le atribuye también la potencia. Si, pues, por razón del entendimiento y de la voluntad se conciben dos procesiones en Dios, parece que debiera concebirse una tercera, por razón de la potencia.

2. La bondad parece ser el principio más indicado de procesión, toda vez que el bien tiende a difundirse. Parece, pues, que debería concebirse en Dios alguna procesión por razón de la bondad.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duae.

1. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duae processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Praeterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur [4] diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

[a] *Cont. Gent.* 4,26; *De pot.* q.9 a.9; q.10 a.2 ad *Sed contra.*

[4] *De div. nom.* c.4 § 20: MG 3,720; S.TH., lect. 3.—Cf. supra q.5 a.4 arg. 2.

3. Praeterea, maior est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multae: quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum; et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quam duae.

Sed contra est quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus Sanctus. Ergo sunt ibi tantum duae processiones.

Respondeo dicendum quod processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem: neque totaliter est remotum a genere actionum quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

Ad primum ergo dicendum quod potentia est principium agendi in aliud: unde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum quod bonum, sicut dicit Boetius in libro "De hebd." [5], pertinet ad essentiam, et non ad operationem, nisi forte sicut obiectum voluntatis. Unde, cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et huiusmodi alia attributa non accipiuntur aliae processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

3. Es más perfecta en Dios la fecundidad que en nosotros. Pero en nosotros hay muchas maneras de procedencia del verbo y no una sola; pues en nosotros de un verbo procede otro, y lo mismo de un amor, otros amores. Luego también en Dios hay más de dos procesiones.

Por otra parte, en Dios no hay más que dos procedentes: el Hijo y el Espíritu Santo. Luego no hay más que dos procesiones.

Respuesta. No pueden concebirse procesiones en Dios más que por razón de las acciones que permanecen en el propio agente. Estas en la naturaleza intelectual y divina son exclusivamente dos: entender y querer; pues el sentir, que también parece acción inmanente, es, en primer lugar, ajeno a la naturaleza intelectual, y además no es totalmente extraño al género de acciones que terminan fuera del sujeto, puesto que la sensación se realiza debido a la acción de lo sensible en el sentido. Resulta, por tanto, que no puede haber en Dios procesión alguna más que la del verbo y la del amor.

Soluciones. 1. La potencia es el principio de obrar en otro, y de aquí que, en razón de la potestad, se concibe la acción hacia afuera. Por tanto, el atributo del poder no conduce a la procesión de la persona divina, sino sólo a la de la criatura.

2. El bien, como dice Boecio, pertenece a la esencia y no a la operación, excepto, si acaso, en cuanto es objeto de la voluntad. Si, pues, las procesiones divinas necesariamente han de estar vinculadas a determinadas acciones, por razón de la bondad o de otros atributos semejantes, no habrá más procesiones que la del verbo y la del amor, en cuanto Dios conoce y ama su esencia, su verdad y su bondad.

[5] ML 64,1314; S.TH., lect.4.

3. Según hemos dicho, Dios con un solo y simplicísimo acto lo entiende todo, y de la misma manera lo ama todo. Por consiguiente, en El no es posible que de un verbo proceda otro verbo y de un amor otro amor. Un solo verbo perfecto hay en El y un solo amor perfecto, y en esto se manifiesta su perfecta fecundidad.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.14 a.7; q.19 a.5) habitum est, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore: sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fecunditas manifestatur.

INTRODUCCION A LA CUESTION 28

DE LAS RELACIONES EN DIOS

Esta cuestión de las relaciones divinas está íntimamente ligada con la de las procesiones en Dios. Porque, en todo origen, la cosa que procede de otra dice a ella una relación real, y viceversa. Por ejemplo, entre la fuente y el arroyo, entre el padre y el hijo, hay mutuas relaciones reales.

Esta cuestión, como la anterior, tiene también una importancia capital en todo el tratado de la Trinidad, pues sin ella no puede explicarse ni la distinción de las personas ni su igualdad. La existencia en Dios de dos procesiones inmanentes nos da razón de la existencia de los tres Subsistentes en una misma naturaleza divina, y las relaciones nos dan la clave para explicar su naturaleza y su distinción real, dentro de la unidad más perfecta de esencia y la más absoluta igualdad de perfección. Por eso cualquier desviación en ella, lo mismo que en la anterior, conduce necesariamente a la negación del misterio de la Trinidad que nos propone la fe.

Santo Tomás condensa hasta el límite su exposición doctrinal, y hace uso de nociones metafísicas sin detenerse a explicarlas. Ello nos obliga a esbozar algunos puntos que sirvan de guía al lector. Nos limitaremos a los siguientes: concepto de relación, existencia y naturaleza de las relaciones en Dios (a.1); las relaciones y la esencia divina (a.2); distinción de las relaciones divinas entre sí (a.3), y número de las mismas (a.4). Son los mismos asuntos, y por el mismo orden, que estudia Santo Tomás en el articulado de esta cuestión.

I. Concepto de la relación

En metafísica, la relación es uno de los nueve géneros de accidentes señalados por Aristóteles en su obra *De las Categorías*. En todos los accidentes hay que distinguir un elemento común o genérico, que los diferencia de la substancia, y otro propio o específico, por el cual se distinguen unos de otros. El elemento común es su inherencia a un sujeto, pues es propio de todo accidente existir en otro; así como, por el contrario, la substancia se define como existiendo en sí misma. Mas cada uno de los accidentes señalados en los nueve géneros tiene una esencia propia, que lo constituye en categoría distinta de los demás, como la de la cantidad, cualidad, etc.

Comparado el ser propio de la relación con el de los demás accidentes, hallamos esta diferencia: que mientras los otros accidentes afectan a la substancia, modificándola intrínseca o extrínsecamente, la relación

turas. Porque Dios está completamente fuera del orden de ser de las criaturas. Luego por exclusión se prueba que solamente las acciones inmanentes podrán ser fundamento de relaciones reales en Dios. Estas acciones en los seres intelectuales, como es el divino, son dos solamente: la de entender y la de querer.

La acción de entender es principio del origen divino según el cual procede el Verbo del entendimiento del Padre, y tiene razón de verdadera generación. Y la acción de amar es principio del origen inmanente al mismo Dios según el que procede el Espíritu Santo del amor mutuo del Padre y del Hijo, que lo espiran conjuntamente, el cual no es generación. Luego, no existiendo en Dios más acciones inmanentes que la de conocer y de amar, así tampoco hay en El más de dos orígenes o procesiones reales dentro del mismo Dios.

La procesión según la acción del amor se distingue realmente de la que se realiza por la acción del entendimiento, puesto que la supone y procede realmente de ella, como el amor del conocimiento.

Una vez supuesta en Dios la existencia de dos orígenes o procesiones inmanentes realmente distintas, y conjugada esta existencia con la noción ontológica de la relación, la existencia en Dios de cuatro relaciones reales se deduce como una consecuencia completamente necesaria. Porque en todo origen o procedencia real de una cosa respecto de otra existen dos relaciones reales, una del que procede respecto de aquel de quien procede, y otra en éste respecto del primero. Y siendo dos solamente los orígenes o procesiones divinas, realmente distintas, es fuerza que sean cuatro las relaciones reales existentes en Dios.

Como la procesión divina según la acción del entendimiento tiene razón de verdadera generación, las relaciones que lo constituyen reciben los nombres de paternidad y de filiación. Las propias del origen o procesión según la acción de amar, no siendo generación, tendrán nombres distintos. Pero como nosotros no sólo entendemos, sino que también nombramos las cosas divinas valiéndonos de las criaturas, en las que el origen o procedencia según la acción de la voluntad carece de denominación propia, otro tanto nos sucede al tratar de expresar las procesiones divinas. Por lo cual las designamos con los nombres comunes de *espiración* (común al Padre y al Hijo), y de *procesión* o Espíritu Santo en cuanto amor espirado por los dos como un solo principio.

2. DE ESTAS CUATRO RELACIONES SÓLO TRES SON OPUESTAS ENTRE SÍ: PATERNIDAD, FILIACIÓN Y PROCESIÓN

De las dos primeras es manifiesto. La relación de paternidad consiste en el orden *del* Padre *al* Hijo; y la de filiación, en el orden *del* Hijo *al* Padre. Y es claro que las relaciones expresadas en los términos *del* Hijo y *del* Padre son opuestas entre sí.

Mas la espiración activa, por lo mismo que el Espíritu Santo procede del amor mutuo del Padre y del Hijo, no se opone ni a la relación de paternidad ni a la de filiación, sino tan sólo a la de procesión o amor espirador; por cuya razón el Espíritu Santo se opone también relativamente al Padre y al Hijo, no en cuanto tales, sino en cuanto constituyen un solo principio espirador, o sea por razón de la relación de espiración activa, común a los dos.

Es decir, cada procesión divina da lugar a dos relaciones opuestas entre sí. Pero la de espiración activa no se opone ni a la de paternidad ni

a la de filiación, sino tan sólo a la de procesión o de amor espirado. Y la de procesión, oponiéndose a la de espiración activa, común al Padre y al Hijo, se opone también a éstos, no en cuanto tales, sino en cuanto constituyen un solo principio del Espíritu Santo. De donde resulta que de las cuatro relaciones reales existentes en Dios, sólo tres son relativamente opuestas entre sí, y, por consiguiente, realmente distintas.

De aquí a la existencia de tres personas distintas en un solo Dios verdadero, no hay más que un paso. Este paso es el que se da en la cuestión siguiente.

CUESTION 28

(In quatuor articulos divisa)

De relationibus divinis

De las relaciones divinas

Deinde considerandum est de relationibus divinis (cf. q.27 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in Deo sint aliquae relationes reales.

Secundo: utrum illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae.

Tertio: utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem.

Quarto: de numero harum relationum.

Debemos ahora tratar de las relaciones divinas, y en esta materia se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si hay en Dios relaciones reales.

Segunda: si estas relaciones son la misma esencia divina o son algo extrínsecamente unido a ella.

Tercera: si en Dios hay muchas relaciones realmente distintas entre sí.

Cuarta: cuál sea el número de estas relaciones.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sint aliquae relationes reales [a]

Si hay en Dios relaciones reales

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint aliquae relationes reales.

1. Dicit enim Boetius, in libro "De Trin." [1], **quod "cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino non**

Dificultades. Parece que en Dios no hay relaciones reales.

1. Dice Boecio que "al atribuir a Dios algún predicamento, todos cuantos se le puedan atribuir se mudan en substancia; la relación, sin embargo, no se le puede atribuir". Pero

[a] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 4,14; *De pot.* q.8 a.1; *Compend. Theol.* c.53; *In Ioan.* 16 lect.4.

[1] C.4: ML 64,1253.

a Dios se le puede atribuir todo lo que hay en El. Luego la relación no existe realmente en Dios.

2. Dice el mismo Boecio que "la relación del Padre al Hijo en la Trinidad y la de ambos con el Espíritu Santo es semejante a la relación de una cosa consigo misma". Pero esta relación es solamente de razón, porque toda relación real exige dos extremos reales. Luego las relaciones que se ponen en Dios no son reales, sino solamente de razón.

3. La relación de paternidad es relación de principio. Pero, cuando se dice "Dios es principio de las criaturas", no se supone ninguna relación real, sino sólo una de razón. Luego la paternidad en Dios no es relación real, y, por lo mismo, tampoco son reales las demás relaciones que se le atribuyen.

4. En Dios hay generación en cuanto hay procesión de verbo inteligible. Pero las relaciones que se siguen a la operación del entendimiento son relaciones de razón. Luego la paternidad y la filiación que se atribuyen a Dios por la generación, no son más que relaciones de razón.

Por otra parte, la razón de llamar a alguien padre es precisamente la paternidad, y la de llamarle hijo, la filiación. Si, pues, no hay en Dios paternidad y filiación real, síguese que Dios no es realmente padre ni hijo, sino sólo según nuestro modo de concebir, que es el error de Sabelio.

Respuesta. En Dios hay relaciones reales. Para explicarlo adviértase que solamente en el género de relación se hallan algunas que son puramente de razón, sin nada real, cosa que no sucede en otros géneros, porque los otros, como la cantidad y la calidad, por su razón propia, significan una cosa inherente a un sujeto, mientras que la relación, por su razón propia, no significa más que re-

potest praedicari". Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso praedicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Praeterea, dicit Boetius in eodem libro [2], quod "similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum Sanctum, ut eius quod est idem, ad id quod est idem". Sed huiusmodi relatio est rationis tantum: quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quae ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Praeterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, "Deus est principium creaturarum", non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis. Et eadem ratione nec aliae relationes quae ponuntur ibi.

4. Praeterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quae dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

Sed contra est quod pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter Pater aut Filius, sed secundum rationem intelligentiae tantum: quod est haeresis Sabelliana.

Respondeo dicendum quod relationes quaedam sunt in divinis realiter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus: quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae

[2] C.6: ML 64,1255.

dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium: unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii. Et similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri: et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant: et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est (q.27 a.3 ad 2), necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum quod "ad aliquid" dicitur omnino non praedicari in Deo, secundum propriam rationem eius quod dicitur ad aliquid; inquantum scilicet propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo: sed quod non praedicatur per modum inhaerentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum quod relatio quae importatur per hoc

ferencia a otro. Este referirse se halla a veces en la misma naturaleza de los seres, como sucede cuando algunas cosas están por naturaleza ordenadas unas a otras y tienen entre sí inclinación mutua, y estas relaciones son forzosamente reales, como lo es, por ejemplo, la inclinación y orden que los cuerpos pesados dicen al lugar medio, lo cual demuestra que hay en ellos cierta relación con el sitio inferior, y como ésta otras muchas. Pero otras veces el orden significado por los extremos de la relación está en la aprehensión de la razón, que compara una cosa con otra, y entonces es solamente relación de razón, como sucede cuando el entendimiento compara al hombre con el animal, como la especie con el género.

Ahora bien, cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y el principio de donde procede, convengan en el mismo orden, y, por tanto, es indispensable que tengan entre sí relaciones reales. Por consiguiente, como las procesiones en Dios existen en identidad de naturaleza, según hemos visto, es necesario que las relaciones que se siguen de estas procesiones sean relaciones reales.

Soluciones. 1. Lo que dice Boecio es que en modo alguno se pueden atribuir a Dios los términos relativos según la razón propia de lo que se atribuye por modo de relación, esto es, en cuanto que la razón propia de lo que se atribuye por modo de relación no se concibe por comparación con el sujeto en que la relación se apoya, sino por referencia a otro. Mas no por esto ha querido excluir el que hubiese relaciones en Dios; quiso decir que no se hace esta atribución por modo de inherencia, según la razón propia de la relación, sino más bien por modo de referencia a otro.

2. La relación indicada por la palabra "mismo" es puramente de ra-

zón, si tal palabra se toma sin restricciones, porque esta relación no puede consistir más que en un determinado orden que halla el entendimiento de una cosa a sí misma, considerada dos veces. Pero no es esto lo que ocurre cuando se dice que varias cosas son la misma, no numérica, sino genérica o específicamente. Por tanto, Boecio asimila las relaciones que hay en Dios a la relación de identidad, no en cuanto a todo, sino exclusivamente en cuanto a que por estas relaciones no se diversifica la substancia divina, como tampoco se diversifica por la relación de identidad.

3. Puesto que la criatura procede de Dios en diversidad de naturaleza, Dios está fuera de todo orden creado, y ni siquiera requiere su naturaleza decir orden a las criaturas, porque no las produce por necesidad de naturaleza, sino por el entendimiento y la voluntad, según hemos dicho, y de aquí que en Dios no haya relación real a las criaturas. Estas, por su parte, dicen relación real a Dios, porque se hallan contenidas bajo el orden divino y porque en su naturaleza está que dependan de Dios. Las procesiones divinas, en cambio, están en su misma naturaleza, por lo cual no les es aplicable la comparación.

4. Las relaciones que en las cosas conocidas se siguen de la sola operación intelectual son puramente de razón, ya que es el entendimiento quien las establece entre dos cosas que entiende. Pero las relaciones que se siguen de la operación del entendimiento, cuales son las que hay entre el verbo, que procede intelectualmente, y el principio de donde procede, no son puramente de razón, sino también reales; porque el mismo entendimiento o razón es una realidad y se compara realmente con aquello de lo cual procede intelectualmente, lo mismo que se compara un ser corporal con aquello de que corporalmente proviene. Y así la paternidad

nomen "idem", est relationis tantum, si accipiatur simpliciter idem: quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum, secundum aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse, non in numero, sed in natura generis sive speciei. Boetius igitur relationes quae sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per, huiusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum quod, cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae: nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et per voluntatem ut supra (q.14 a.8; q.19 a.4) dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum: quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinae sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod relationes quae consequuntur solam operationem intellectus in ipsis rebus intellectis, sunt relationes rationis tantum: quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, quae sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei: quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic

paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

y la filiación son en Dios relaciones reales.

ARTICULO 2

Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia [a]

Si la relación en Dios es lo mismo que su esencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia.

1. Dicit enim Augustinus, in V "De Trin." [3], quod "non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium: sed haec non secundum substantiam dicuntur". Ergo relatio non est divina essentia.

2. Praeterea. Augustinus dicit, VII "De Trin." [4]: "Omnis res quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus." Si igitur relationes aliquae sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud praeter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

3. Praeterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in "Praedicamentis" [5]. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinae essentiae sit ad aliud se habere: quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra (q.3 a.4) ostensum est. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed contra, omnis res quae non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura: et ita ei non erit adoratio latriae exhibenda: contra quod in Praefatione (De Trinitate) cantatur: "ut in Personis

Dificultades. Parece que en Dios la relación no es lo mismo que su esencia.

1. Dice San Agustín que "no todo lo que se atribuye a Dios se le atribuye según la substancia, pues le atribuímos relaciones como la del Padre al Hijo, y, sin embargo, éstas no se le atribuyen según la substancia". Luego la relación no es la esencia divina.

2. Dice San Agustín que "todo lo que se enuncia por modo de relación es algo, además de relativo, como es hombre el señor y hombre el siervo". Si, pues, en Dios hay relación, es necesario que haya en El algo además de lo relativo. Pero este algo no puede ser más que la esencia. Luego la esencia es distinta de las relaciones.

3. El ser de lo relativo es referirse a otro, como se dice en el libro de los "Predicamentos". Si, pues, la relación fuese la misma esencia divina, seguiríase que el ser de la esencia divina es referirse a otro, cosa que repugna a la perfección del ser divino, que es lo más absoluto y subsistente por sí, conforme hemos dicho. Luego la relación no es la misma esencia divina.

Por otra parte, todo lo que no es la esencia divina es criatura. Pero en Dios hay relaciones reales. Luego si no son la esencia divina, son criaturas, y, por tanto, no se les debe tributar culto de latría, en contra de lo que se canta en el prefacio: "Como

[a] *Sent.* 1 d.33 a.1; *Cont. Gent.* 4,24; *De pot.* q.8 a.2; *Quodl.* 6 q.1; *Compend. Theol.* c.54.66.67.

[3] C.5: ML 42,914. [4] C.1: ML 42,935. [5] C.5 n.24 (BK 8a30).

en las personas la propiedad, así en la majestad sea adorada la igualdad".

Respuesta. Se dice que Guillermo Porretano erró acerca de esta materia, si bien retractó después su error en el Concilio de Reims. Había dicho que las relaciones en Dios son concomitantes, esto es, adheridas extrínsecamente.

Para esclarecer este punto, obsérvese que en cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que distinguir dos cosas. Una, el ser que a cada cual compete en su calidad de accidente, y esto, común a todos ellos, es la inherencia en un sujeto: el ser del accidente es estar en otro. La otra es la razón propia de cada uno de estos géneros, y hallamos que, si se exceptúa la relación, en los demás, por ejemplo, la cantidad y la cualidad, la razón propia de cada uno se toma también de su comparación con un sujeto, y así llamamos cantidad a la medida de la substancia, y calidad a una disposición de la misma substancia. Pero la razón propia de la relación no se toma de su comparación con el sujeto en que está, sino por comparación con algo que está fuera de él.

Si, pues, en las mismas cosas creadas consideramos las relaciones en cuanto relaciones, hallaremos que, efectivamente, son concomitantes y no intrínsecamente inherentes, ya que significan una referencia como tangente a la cosa relativa, en cuanto desde ella tiende a otra. Pero si se considera la relación en calidad de accidente, entonces es inherente al sujeto y tiene en él un ser accidental. Gilberto de la Poirée consideró la relación solamente en su primer aspecto.

Ahora bien, todo lo que en la criatura tiene ser accidental, trasladado a Dios, tiene ser substancial, pues nada existe en Dios a la manera de

proprietas, et in malestate adoretur aequalitas".

Respondeo dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus [6] errasse, sed errorem suum postmodum in Remensi Concilio revocasse [7]. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto: accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in alius quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum: nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhaerens subiecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale: nihil

[6] *De Trin.* § Non igitur: ML 64,1292; *De Praedicat. trium Pers.* § Quo fit: ML 64,1309.—GAUFRIDIUM, *Cont. Cap. Gilberti Pictav.*: ML 185,598.
[7] Cf. BERNARDUM, *In Cant.* serm. 80: ML 183,1170.

enim est in Deo, ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino et existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel alia relatio quae est in Deo, secundum esse suum non sit idem quod divina essentia; sed quod non praedicatur secundum modum substantiae, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens.—Et propter hoc dicuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis. Quia alia praedicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem: nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo: sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura praeter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res: in Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quae non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi

cuanto en El hay es su esencia. Luego, por lo mismo que la relación en las cosas criadas tiene un ser accidental en el sujeto, la relación que existe realmente en Dios tiene el ser de la esencia divina y se identifica en absoluto con ella. En cambio, tomada bajo la razón propia de relación, no denota referencia alguna a la esencia, sino más bien al término opuesto; por donde se comprende que la relación que existe realmente en Dios se identifica con su esencia en la realidad y sólo difiere de ella según el concepto de nuestro entendimiento, por cuanto en la relación va incluída una referencia al término opuesto, que no incluye la palabra esencia. No cabe, pues, duda que en Dios no son cosas distintas el ser de la relación y el de la esencia, sino que son uno y el mismo ser.

Soluciones. 1. El texto de San Agustín no significa que la paternidad o cualquier otra relación en Dios no se identifique, según su ser, con la esencia divina; quiere decir que no se le atribuye por modo de substancia y como existente en aquel a quien se atribuye, sino como refiriéndose a otro. Por esto no se admiten en Dios más que dos predicamentos: el de substancia y el de relación; porque los otros, lo mismo por su ser que por la razón propia de su género, indican una referencia a aquello de que se dicen, y nada de lo que hay en Dios puede decir relación, como no sea la de identidad, a aquello en que está o de lo cual se dice, a causa de la suma simplicidad divina.

2. Así como, tratándose de las criaturas, en lo que se enuncia de modo relativo tiene que haber no sólo la referencia a otro, sino algo absoluto, lo mismo sucede en Dios, aunque de modo muy distinto. Lo que se halla en las criaturas, aparte lo contenido en el significado del nombre relativo, es otra realidad. Pero en Dios no es otra realidad, sino una y la misma, que el término re-

lativo no expresa convenientemente, porque desborda el significado de esta clase de términos; pues como hemos dicho al tratar de los nombres de Dios, el contenido de perfección de la esencia divina supera a cuanto podemos significar con palabras. Por tanto, no se sigue que, además de la relación, haya en Dios otra cosa en cuanto a la realidad, sino sólo en cuanto al significado de los términos.

3. Si la perfección divina no contuviese más de lo que expresan los términos relativos, su ser sería imperfecto, ya que estaría ordenado a otro, lo mismo que, si no contuviese más de lo que significa la palabra sabiduría, no sería un ser subsistente. Pero, como la perfección de la esencia divina excede a cuanto puede expresar nombre alguno, de que el término relativo u otro cualquiera de los que se aplican a Dios no signifique algo perfecto, no se sigue que la esencia divina tenga un ser imperfecto, puesto que comprende en sí todos los géneros de perfección, según hemos dicho.

sub significatione talis nominis comprehensa.[4] Dictum est enim supra (q.13 a.2), cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinae essentiae, quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo, praeter relationem, sit aliquid aliud secundum rem; sed solum considerata nominum ratione.

Ad tertium dicendum quod, si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiae significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinae essentiae perfectio est maior quam quod significatione alicuius nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum: quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra (q.4 a.2) dictum est.

ARTICULO 3

Utrum relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur [a]

Si las relaciones que hay en Dios se distinguen realmente unas de otras

Dificultades. Parece que las relaciones que hay en Dios no se distinguen realmente unas de otras.

1. Todas las cosas que son idénticas a otra son idénticas entre sí. Pero todas las relaciones que hay en Dios se identifican realmente con la esencia divina. Luego no se distinguen realmente entre sí.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur.

1. Quaecumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

[a] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.2; *De pot.* q.2 a.5.6.

2. Praeterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiae divinae. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Praeterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro "De Trin."[8], quod "substantia" in divinis "continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem". Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum: quod est Sabelliani erroris.

Respondeo dicendum quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius: sicut cuicumque attribuitur "homo", oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (a.1), oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in III "Physic."[9], argumentum illud tenet, quod quaecumque uni et

2. Si se dice que la paternidad y la filiación se distinguen de la esencia divina, por cuanto es distinta la razón de sus términos, lo mismo sucede a la bondad y a la potencia. Pero en virtud de esta distinción de razón no hay distinción real entre la bondad y la potencia divina. Luego tampoco entre la paternidad y la filiación.

3. No hay en Dios más distinción real que la fundada en el origen. Pero no parece que una relación se origine de otra. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.

Por otra parte, dice Boecio que la "substancia" en Dios "contiene la unidad, y la relación multiplica la trinidad". Si, pues, las relaciones no se distinguen realmente unas de otras, no habrá en Dios una trinidad real, sino únicamente de razón, que es el error de Sabelio.

Respuesta. Desde el momento en que se atribuye a alguien una cosa, es necesario que se le atribuya todo lo que pertenece a la esencia de esa cosa; y así, por el hecho de atribuir a alguien el ser "hombre" se le atribuye el ser racional. Ahora bien, pertenece a la esencia de la relación el ser cierta referencia de una cosa a otra, que hace que una se oponga a la otra con oposición relativa. Por tanto, como, según hemos dicho, en Dios hay relación real, es necesario que haya también oposición real. Pero la oposición relativa incluye en su concepto la distinción. Luego es indispensable que en Dios haya distinción real, no ciertamente según la realidad absoluta, que es la esencia divina, donde se halla la máxima simplicidad y unidad, sino según la realidad relativa.

Soluciones. 1. Según el Filósofo, el argumento de que las cosas idénticas a otra son idénticas entre sí

[8] C.6: ML 64,1225.
[9] C.3 n.4 (BK 202b13): S.TH., lect. 5.

es válido cuando la identidad es real y de razón, como la que hay entre túnica y vestido; pero no cuando entre las cosas hay distinción de razón, y por esto dice allí mismo que, si bien tanto la acción como la pasión se identifican con el movimiento, no por eso se sigue que acción y pasión sean la misma cosa, porque en la acción se connota la relación de principio del movimiento en cuanto va del motor al móvil, y en la pasión la de término de un movimiento que viene de otro. Así, pues, no obstante que la paternidad y la filiación sean en la realidad una misma cosa con la esencia, sin embargo, estas dos cosas implican en sus conceptos relaciones que son opuestas y, por consiguiente, se distinguen una de otra.

2. Los conceptos de potencia y de bondad no implican oposición alguna, y, por tanto, no es aplicable la paridad del argumento.

3. Si bien, hablando con propiedad, las relaciones no nacen o proceden una de otra, son, sin embargo, opuestas como lo que procede de otro.

eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum: non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem: quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod, quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicuius ab alio.

ARTICULO 4

Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio

Si las relaciones reales en Dios no son más que estas cuatro: la paternidad, la filiación, la espiración y la procesión

Dificultades. Parece que en Dios no hay solamente cuatro relaciones reales, a saber: paternidad, filiación, espiración y procesión.

1. En Dios hay que tomar en cuenta las relaciones del que entiende con lo entendido y del que quiere con lo querido, que parecen reales y no están contenidas en la enumeración anterior. Luego las relaciones en Dios no son solamente cuatro.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.

1. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum: quae videntur esse relationes reales, neque sub praedictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Praeterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit [10]. Ergo in Deo sunt infinitae relationes reales.

3. Praeterea, ideae sunt in Deo ab aeterno, ut supra (q.15 a.2) dictum est. Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundum respectum ad res, ut supra (q.15 a.2) dictum est. Ergo in Deo sunt multo plures relationes aeternae.

4. Praeterea, aequalitas et similitudo et identitas sunt relationes quaedam; et sunt in Deo ab aeterno. Ergo plures relationes sunt ab aeterno in Deo, quam quae dictae sunt.

Sed contra, videtur quod sint pauciores. Quia secundum Philosophum, in III "Physic." [11], "eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas". Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quae dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quae dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in V "Metaphys." [12], relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo (est enim "sine quantitate magnus", ut dicit Augustinus [13]), relinquitur ergo quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo: quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra (a.1 ad 3; q.13 a.7) dictum est. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non pos-

2. Las relaciones reales se toman en Dios según la procesión inteligible del verbo. Pero las relaciones inteligibles se multiplican infinitamente, como dice Avicena. Luego en Dios hay infinitas relaciones reales.

3. Según hemos dicho, las ideas están en Dios desde toda la eternidad. Pero, como también dijimos, no se distinguen entre sí más que por la relación que dicen a sus objetos. Luego en Dios hay muchas relaciones eternas.

4. La igualdad, la semejanza y la identidad son relaciones y se hallan en Dios desde la eternidad. Luego desde la eternidad hay en Dios más relaciones que las antedichas.

Por otra parte parecen ser menos. Tratando de cosa análoga, dice el Filósofo que "la misma distancia hay de Atenas a Tebas que de Tebas a Atenas". Luego parece que la relación del Padre al Hijo, llamada paternidad, será la misma que la del Hijo al Padre, llamada filiación, y conforme a esto las relaciones en Dios no son cuatro.

Respuesta. Según el Filósofo, toda relación se funda, o bien en la cantidad, como la mitad y el duplo, o en la acción y la pasión, como la del que hace a lo hecho; v. gr.: la del padre al hijo, la del señor al siervo, etc. Mas, como en Dios no hay cantidad ("es grande sin cantidad", dice San Agustín), no puede haber en El más relación real que la fundada en la acción. Mas no sobre acciones que sean causa de algo extrínseco a Dios; pues, como ya dijimos, las relaciones de Dios a las criaturas no están realmente en él. Luego no es posible hallar relaciones reales en Dios más que en razón de las acciones según las cuales hay en

[10] Vide *Metaph.* tr.3 c.10.
[11] C.3 n.4 (BK 202b13): S.TH., lect.5 n.10.
[12] IV c.15 n.1 (BK 1020b26): S.TH., lect.17 n. 1001.
[13] *Contra epist. Manich.* c.15: ML 42,184.

El procesión, no exterior, sino interna.

Estas procesiones no son más que dos, según hemos visto: una que sigue a la operación del entendimiento, y es la procesión del verbo, y otra al acto de la voluntad, que es la procesión del amor; y por cada una de estas procesiones hallamos dos relaciones opuestas: una, de lo que procede a su principio, y otra, del principio a lo procedente. La procesión del verbo se llama generación, conforme a la razón propia con que la generación compete a los vivientes, y la relación de principio de generación en los vivientes perfectos se llama "paternidad", así como la relación de lo que procede de principio se llama "filiación". En cuanto a la procesión del amor, no tiene, como hemos dicho, nombre propio, y de aquí que tampoco lo tengan las relaciones que a ella se siguen. Sin embargo, a la relación de principio de esta procesión se le llama "espiración", y a la de término "procesión", no obstante que estos dos nombres se refieren a las mismas procesiones u orígenes y no a las relaciones.

Soluciones. 1. Cuando se trata de seres en los cuales el entendimiento difiere de lo entendido y el que quiere de lo que quiere, puede haber relación real entre la ciencia y lo sabido y entre el que quiere y lo querido. Pero en Dios se identifican en absoluto el entendimiento y lo que entiende, porque, al entenderse a sí mismo, entiende todas las demás cosas, y por la misma razón se identifica la voluntad con lo que quiere; y de aquí que estas relaciones en Dios no sean reales, por la misma razón que no es real la relación de una cosa a sí misma. Y, sin embargo, la relación con el verbo es real, porque el verbo no es la cosa entendida, sino lo que procede por acción inteligible; y así, por ejemplo, cuando entendemos una piedra, lo que el entendimiento concibe de tal objeto es lo que se llama verbo.

sunt accipi, nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo, non extra, sed intra.

Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra (q.27 a.5) dictum est: quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quae est processio verbi: alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur "paternitas"; relatio vero procedentis a principio dicitur "filiatio". Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra (q.27 a.4) dictum est: unde neque relationes quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis "spiratio"; relatio autem procedentis, "processio"; quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum quod in his in quibus differt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiae ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia: et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis: quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere: et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

2. En nosotros, las relaciones inteligibles se multiplican sin número, porque uno es el acto por el cual el hombre entiende una piedra, otro por el que entiende que entiende tal piedra, y otro por el que entiende que entiende todo lo anterior; y de este modo se multiplican indefinidamente los actos de entender y, por consiguiente, las relaciones entendidas. Pero nada de esto tiene lugar en Dios, que con un solo acto lo entiende todo.

Ad tertium dicendum quod respectus ideales sunt ut intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

3. Las relaciones de las ideas están en Dios a título de cosas conocidas; por lo cual de su pluralidad no se sigue que haya en Dios muchas relaciones, sino que Dios conoce muchas relaciones.

Ad quartum dicendum quod aequalitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit (q.42 a.1 ad 4).

4. La igualdad y la semejanza no son en Dios relaciones reales, sino solamente de razón, como más adelante veremos.

Ad quintum dicendum quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

5. Entre dos lugares hay la misma distancia en ambos sentidos, pero las relaciones son distintas. Por consiguiente, no se puede concluir que la relación del Padre al Hijo sea la misma que la del Hijo al Padre, conclusión que, por lo demás, sería legítima si se tratase de algo absoluto, caso de haberlo entre los dos.

En el segundo grupo se colocan las opiniones de aquellos para quienes el nombre de persona significa una misma cosa aplicado a Dios y a las criaturas, bien sea la substancia singular o hipóstasis o bien la substancia y la relación a la vez.

Santo Tomás rechaza también esta explicación. Porque, en el primer caso, no se comprende cómo nosotros podemos hablar en plural de personas en Dios. Y este mismo inconveniente subsiste si la persona significa igualmente la substancia y la relación, teniendo primacía la primera sobre la segunda. Y si, al revés, la persona significa directa o principalmente la relación, como ésta dice orden a otro y es extrínseca al sujeto, la persona en Dios no incluiría la esencia ni sería subsistente en sí misma, sino que consistiría en un orden extrínseco a la esencia divina, lo que a todas luces es inadmisible.

Modernamente se han repetido los mismos errores respecto del significado de la persona en Dios, aunque ambientados en ideas filosóficas muy diversas. Así, por ejemplo, para los agnósticos modernos, la persona tiene un sentido completamente diverso tratándose de Dios y de las criaturas. O, por mejor decir, respecto de Dios no tiene ningún sentido. A todo más sería un símbolo o tendría una significación acomodaticia para nosotros, como creación de nuestro entendimiento práctico, por cuanto en nuestras relaciones con Dios nos dirigimos a El como si en realidad fuera una persona. Para otros, en cambio, como Günther, significaría una misma cosa en Dios y en el hombre; v. gr., la conciencia. Ambos errores fueron reprobados por la Iglesia (Denz. 1655.2079).

Santo Tomás, con su doctrina de la analogía, descartó para siempre estos dos extremos del equivocismo y del univocismo, a cuál más pernicioso. Con el objeto de evitar confusiones que acarrearían desastrosas consecuencias, distingue cuidadosamente entre concepto común de la persona, *análogo* a Dios y a las criaturas, y concepto propio en cada uno de los analogados. Como ya dijimos anteriormente, el concepto común de persona encierra dos notas esenciales: *substancialidad* e *incomunicabilidad*. Pero estas dos notas se encuentran de muy diversas maneras en las personas divinas y en las creadas. Y, por lo mismo, el concepto objetivo de persona, común a Dios y a las criaturas, no puede ser unívoco ni equívoco, sino análogo. En las criaturas, ambas notas provienen de la substancia o de los principios esenciales, y por eso en ellas el concepto de persona significa algo substancial absoluto.

Pero en Dios no sucede así. Toda la distinción e incomunicabilidad de las personas proviene de las relaciones, las cuales, por lo mismo que se identifican realmente con la divina esencia, son también substanciales y reúnen, por consiguiente, las dos notas esenciales constitutivas de la persona. De donde las personas en Dios significan las relaciones, no en cuanto tales, porque así sólo dicen orden a su correlativo y no serían subsistentes, sino como idénticas con la divina esencia. En una palabra, las personas en Dios son las relaciones subsistentes o substanciales, o, como dice Santo Tomás, que tienen el modo de la substancia. Por esto afirma profundamente el Angélico Maestro que en Dios las relaciones distinguen a las personas y son las mismas personas [33].

De esta manera se explica cómo la persona en Dios tiene un sentido plenamente objetivo, aunque análogo con el de las criaturas, sin incurrir en el univocismo ni en su extremo opuesto, el equivocismo. Y así se da también razón de las definiciones conciliares acerca de las personas divinas significadas por las relaciones, y se estrecha cada vez más la armonía entre la razón y la fe.

[33] *Sent.* 1 d.23 q.1 a.3; *De pot.* q.9 a.4; 1.ª p. q.29 a.4.

Cualquiera que siga atentamente el proceso de Santo Tomás en la determinación del sentido de persona en Dios, puede observar fácilmente que no admite la concepción del constitutivo formal de la persona creada en el orden de la naturaleza individual a la existencia. Porque si así fuera, le sería muy fácil encontrar la analogía entre las personas divinas y las creadas en algo relativo, sin necesidad de recurrir, fuera de unas y otras, al concepto común o análogo de persona, en el que la forma análoga de subsistente incomunicable desciende a sus analogados, personas divinas y creadas, según razón diversa y sólo proporcionalmente semejante, siendo algo absoluto en las personas creadas proveniente de la misma substancia, y en Dios las mismas relaciones subsistentes, como desde el principio hasta el fin de su vida literaria afirma constantemente Santo Tomás [34].

Además, la mayor dificultad para hallar un concepto de persona común a Dios y a las criaturas, Santo Tomás la coloca constantemente, según hemos visto, en el antagonismo de lo absoluto en la persona creada y lo relativo de las divinas, lo cual parece conducir a primera vista al equivocismo del concepto de persona. Santo Tomás afirma y sostiene este antagonismo en los conceptos *propios* de la persona creada y divina, pero no en el concepto común o análogo de persona, en el que se resuelve su aparente equivocismo. Por eso aquella concepción de la persona creada como constituída por el orden de la naturaleza individual a la existencia propia no logró tener en la escuela tomista nada más que una existencia efímera.

CUESTION 29

(In quatuor articulos divisa)

De personis divinis

De las personas divinas

Praemissis autem his quae de processionibus et relationibus praecognoscenua videbantur, necessarium est aggredi de Personis (cf. q.27 introd.). Et primo, secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam considerationem (q.39). Oportet autem absolute de Personis, primo quidem in communi considerare; deinde de singulis Personis (q.33). Ad communem autem considerationem Personarum quatuor pertinere videntur: primo quidem, significatio huius nominis "persona"; secun-

Una vez explicado lo que parecía indispensable saber acerca de las relaciones, es necesario abordar resueltamente el problema de las personas. Las estudiaremos primero en absoluto y después en comparación de otras. El estudio de las personas en absoluto exige considerarlas primero en común, después cada una de ellas en particular. El estudio de las personas en común puede reducirse a cuatro cuestiones. Primera, significado del nombre "persona"; segunda, número de personas; tercera, de lo

[34] 1 q.29 a.4 ad 4; q.31 a.1 dif.1; q.33 a.2 ad 1; q.39 a.1 ad 1; 3 q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *De pot.* q.9 a.4 dif.6; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1 etc.

que se sigue al número de personas o pudiera oponerse a él, como la diversidad, la semejanza y otras; cuarta, de lo que se refiere al conocimiento de las personas divinas.

Acerca de lo primero hay que averiguar cuatro cosas:

Primera: definición de persona.

Segunda: comparación de la persona con la esencia, la subsistencia y la hipóstasis.

Tercera: si el nombre de persona compete a Dios.

Cuarta: qué significa en El.

do vero, numerus Personarum (q.30); tertio, ea quae consequuntur numerum Personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas et similitudo, et huiusmodi (q.31); quarto vero, ea quae pertinent ad notitiam Personarum (q.32).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de definitione personae.

Secundo: de comparatione personae ad essentiam, subsistentiam et hypostasim.

Tertio: utrum nomen personae competat in divinis.

Quarto: quid ibi significet.

ARTICULO 1

De definitione personae [a]

De la definición de persona

Dificultades. Parece inaceptable la definición de persona que trae Boecio, y que dice así: "Persona es substancia individual de naturaleza racional".

1. Porque ningún singular puede ser definido. Si, pues, persona significa una cosa singular, es inaceptable su definición.

2. O bien la palabra "substancia", que entra en la definición de persona, se entiende de la substancia primera o de la substancia segunda. Si de la primera, es superfluo añadir "individual", porque la substancia primera es substancia individual. Si se entiende como substancia segunda, es falso y envuelve contradicción, pues substancias segundas se llaman los géneros y las especies. Luego la definición está mal aplicada.

3. No debe ponerse en la definición de una realidad un nombre intencional, y así no daría buena defi-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sit definitio personae quam Boetius assignat in libro "De duabus naturis"[1], quae talis est: "Persona est rationalis naturae individua substantia".

1. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Praeterea, "substantia", prout ponitur in definitione personae, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur "individua"; quia substantia prima est substantia individua. Si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adiecto: nam secundae substantiae dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

3. Praeterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assig-

[a] Infra a.3 ad 2.4; 3 q.2 a.2; *Sent.* 1 d.25 a.1; *De pot.* q.9 a.2; *De unione Verbi* a.1.

[1] C.3: ML 64,1343.

natio, si quis diceret, "homo est species animalis": "homo" enim est nomen rei, et "species", est nomen intentionis. Cum igitur "persona" sit nomen rei (significat enim substantiam quandam rationalis naturae), inconvenienter "individuum", quod est nomen intentionis, in eius definitione ponitur.

4. Praeterea, natura est "principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens", ut dicitur in II "Physic."[2]. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in angelis. Non ergo in definitione personae debuit poni "natura", sed magis "essentia".

5. Praeterea, anima separata est rationalis naturae individua substantia. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim "hypostases", vel "primae substantiae".

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est "persona". Et ideo in praedicta definitione personae

nición quien dijese: "el hombre es una especie de animal", pues "hombre" es el nombre de una especie, y "especie" es un nombre intencional. Supuesto, pues, que "persona" es nombre de cosa real (ya que significa una determinada substancia de naturaleza racional), no es correcto poner en su definición la palabra "individual", que es nombre intencional.

4. La naturaleza es "principio de movimiento y de reposo en aquello en que está por sí, y no accidentalmente", como dice el Filósofo. Pero en seres inmóviles, como en Dios y en los ángeles, hay persona. Luego en su definición no debió ponerse la palabra "naturaleza", sino más bien "esencia".

5. El alma separada del cuerpo es substancia individual de naturaleza racional, y, sin embargo, no es persona. Luego la persona está mal definida así.

Respuesta. Aunque lo universal y lo particular se halla en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla de un modo especial en el género de substancia, porque la substancia se particulariza por sí misma, y los accidentes, en cambio, por su sujeto, que es la substancia; una blancura, por ejemplo, es esta blancura, por cuanto está en este sujeto. De aquí, pues, la conveniencia de que los individuos del género de substancia tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen "hipóstasis" o "substancias primeras".

Pero de manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales, que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas, y las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las de

[2] C.1 n.2 (BK 192b21): S.TH., lect.1 n.5.

más substancias un nombre especial, que es el de "persona". Por tanto, en la definición de persona se pone "substancia individual", para indicar lo singular del género de substancia, y se añade "de naturaleza racional", para significar lo singular de las substancias racionales.

Soluciones. 1. Si bien no puede definirse este o aquel singular, sin embargo, se puede definir lo que pertenece a la razón común de singularidad, y así definió el Filósofo la substancia primera, y de este modo Boecio definió también la persona.

2. Hay quienes opinan que, en la definición de persona, la palabra "substancia" designa la substancia primera o hipóstasis, y que, a pesar de ello, no es superfluo añadir "individual". La razón es porque con el nombre de "hipóstasis" o "substancia primera" se excluye la idea de universal y de parte (en efecto, no decimos que el hombre, en general, sea hipóstasis, ni tampoco que lo sea su mano, que es parte); y al añadir "individual" se excluye de la persona la razón de poder ser asumida; y así, la naturaleza humana en Cristo no es persona, porque fué asumida por otra más digna, el Verbo de Dios. — Pero mejor es decir que la palabra "substancia" se toma en general y en cuanto se aplica indistintamente a la primera y a la segunda, y al añadir "individual" se contrae a significar la substancia primera.

3. Supuesto que ni nosotros conocemos las diferencias substanciales ni ellas tienen nombre, es a veces indispensable usar de diferencias accidentales en lugar de las substanciales, como haría el que dijese que "el fuego es un cuerpo simple, cálido y seco", fundado en que los accidentes propios son efectos de las formas substanciales y las dan a conocer. Pues de igual manera pueden usarse

ponitur substantia individua, inquantum significat singulari in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest: et sic Philosophus definit[3] substantiam primam. Et hoc modo definit Boetius personam.

Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam[4], "substantia", in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur "individua". Quia nomine "hypostasis" vel "substantiae primae", excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars): sed per hoc quod additur "individuum", excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei.—Sed melius dicendum est quod "substantia" accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam: et per hoc quod additur "individua", trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum quod, quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret: "ignis est corpus simplex, calidum et siccum": accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad de-

[3] *Categ.* c.3 n.1 (BK 2a11).
[4] RICARDUS A ST. VICTORE, *De Trin.* 4 c.4.20: ML 196,932-943; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.378.

finiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quae non sunt posita. Et sic hoc nomen "individuum" ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum quod, secundum Philosophum, in V "Metaphys."[5], nomen "naturae" primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II "Physic." Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic "natura". Unde Boetius in eodem libro[6] dicit quod "natura est unumquodque informans specifica differentia": specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine "naturae", quam "essentiae", quae sumitur ab "esse", quod est communissimum.

Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.

[5] IV c.4 n.1 (BK 1014b16): S.TH., lect.5 n.808.
[6] *De duab. nat.* c.1: ML 64,1342.

nombres intencionales para definir realidades, cuando se emplean en lugar de los nombres de realidades que no tienen nombre; y por esto ha sido puesta en la definición de persona la palabra "individual", con objeto de designar el modo de subsistir que compete a las substancias particulares.

4. Según dice el Filósofo, el nombre de "naturaleza" primeramente se empleó para significar la generación de los vivientes, llamada nacimiento; mas, habida cuenta que este modo de generación procede de principio intrínseco, se extendió a significar el principio intrínseco de cualquier movimiento, y así es cómo en su "Física" define la naturaleza. Y como este principio puede ser el material o el formal, se llama naturaleza indistintamente tanto a la materia como a la forma. Pero, como la forma es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos seres, expresada en su definición, y éste es el sentido en que se toma aquí la palabra "naturaleza". De aquí que diga Boecio, en el mismo libro, que "naturaleza es la diferencia específica que informa a cada cosa"; pues la diferencia específica es la que completa la definición, y se toma de la forma propia del objeto. En vista, pues, de esto, fué más conveniente que en la definición de persona, que es lo singular de determinado género, se utilizase el nombre de "naturaleza" que no el de "esencia", que se toma del "ser", que es trascendental.

5. El alma forma parte de la especie humana, y por esto, aunque esté separada, como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo, no se la puede llamar substancia individual en el sentido de hipóstasis o substancia primera, como tampoco a la mano ni a cualquier otra parte del hombre, por lo cual no le conviene ni la definición ni el nombre de persona.

ARTICULO 2

Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia [a]

Si la persona es lo mismo que la hipóstasis, la subsistencia y la esencia

Dificultades. Parece que la persona es lo mismo que "la hipóstasis, la subsistencia y la esencia".

1. Dice Boecio que los griegos llamaron hipóstasis "a la substancia individual de naturaleza racional". Pero esto es precisamente lo que entre nosotros significa el nombre de "persona". Luego la persona se identifica con la hipóstasis.

2. Lo mismo que admitimos tres personas en Dios, admitimos también tres subsistencias, y esto no podría ser si persona no significase lo mismo que subsistencia. Luego persona y subsistencia significan lo mismo.

3. Dice Boecio que οὐσία, que equivale a "esencia", significa el compuesto de materia y forma. Pero lo que está compuesto de materia y forma es un individuo del género de substancia, llamado también hipóstasis y persona. Luego todos los nombres antedichos parecen significar lo mismo.

Por otra parte, dice Boecio que "los géneros y las especies solamente subsisten, pero los individuos no solamente subsisten, sino que están debajo sustentando (substant)". Pero subsistencia viene de "subsistir", y substancia o hipóstasis, de "estar debajo (substare)". Por consiguiente, si ser hipóstasis o persona no conviene a los géneros ni a las especies, la

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona sit idem quod "hypostasis", "subsistentia" et "essentia".

1. **Dicit enim Boetius, in libro "De duab. natur." [7], quod Graeci "naturae rationalis individuam substantiam hypostaseos nomine vocaverunt". Sed hoc etiam, apud nos, significat nomen "personae". Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.**

2. **Praeterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias: quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.**

3. **Praeterea, Boetius dicit, in Commento "Praedicamentorum" [8], quod "usia", quod est idem quod "essentia", significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiae, quod et hypostasis et persona dicitur. Ergo omnia praedicta nomina idem significare videntur.**

Sed contra est quod Boetius dicit, in libro "De duab. natur." [9], quod "genera et species subsistunt tantum; individua vero non modo subsistunt, verum etiam substant." Sed a "subsistendo" dicuntur subsistentiae, sicut a "substando" substantiae vel hypostases. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hyposta-

[a] *Sent.* 1 d.23 a.1; *De pot.* q.9 a.1.

[7] C.3: ML 64,1344.
[8] Vide c. *De Substantia:* ML 64,184.
[9] L.c. nt.7.

ses vel personae non sunt idem quod subsistentiae.

Praeterea, Boetius dicit, in Commento "Praedicamentorum" [10], quod "hypostasis" dicitur materia, "usiosis" autem, idest "subsistentia", dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona. Ergo persona differt a praedictis.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in V "Metaphys." [11], substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia "quidditas rei", quam significat definitio, secundum quod dicimus quod "definitio significat substantiam rei": quam quidem substantiam Graeci "usiam" vocant, quod nos "essentiam" dicere possumus.—Alio modo dicitur substantia "subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae". Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem: et sic dicitur "suppositum". Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt "res naturae, subsistentia et hypostasis", secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur "subsistentia": illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur "res naturae"; sicut "hic homo" est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur "hypostasis" vel "substantia".—Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.

Ad primum ergo dicendum quod "hypostasis", apud Graecos, ex propria significatione nominis ha-

hipóstasis o persona no es lo mismo que la subsistencia.

Además, dice el mismo Boecio que "la hipóstasis" se llama materia, y la οὐσίωσι, o sea la "subsistencia", se llama forma. Pero ni la materia ni la forma pueden llamarse persona. Luego la persona difiere de ellas.

Respuesta. Según el Filósofo, el término substancia se emplea con dos acepciones. Unas veces se llama substancia a la "quididad" o "esencia de las cosas" que expresa la definición, que es el sentido en que decimos que "la definición expresa las substancia de los seres", y esta substancia es la que los griegos llaman οὐσία, y nosotros podemos llamar "esencia".—En otro sentido, llámase substancia "al sujeto o supuesto que subsiste en el género de substancia", y este sujeto, tomado en general, se puede denominar o con un nombre que signifique intención o concepto, y de este modo se llama "supuesto", o también con tres nombres significativos de cosas reales, que son "realidad de naturaleza", "subsistencia" e "hipóstasis", correspondientes a las tres maneras como hemos considerado la substancia. En efecto, en cuanto existe por sí y no en otro, se llama "subsistencia", pues subsistente llamamos a lo que existe por sí y no en otro; en cuanto es portadora de determinada naturaleza, se llama "realidad de naturaleza", como "este hombre" es una realidad de la naturaleza humana; y en cuanto es sujeto de los accidentes, se llama "hipóstasis" o "substancia".—Lo que, pues, estos tres nombres significan en general en todo género de substancias, eso significa el nombre "persona" en el de las "substancias racionales.

Soluciones. 1. Entre los escritores griegos, la palabra "hipóstasis", por su propio significado, designa un

[10] L.c. nt.8.—Cf. ALBERT. MAGN. *In Sent.* 1 d.23 a.4 arg.1.
[11] IV c.8 n.5 (BK 1017b23): S.TH., lect.10 n.903.

individuo cualquiera del género de substancia; pero el uso la concretó a designar al individuo de naturaleza racional en atención a su nobleza.

2. Lo mismo que nosotros decimos de Dios en plural tres personas y tres subsistencias, los griegos dicen tres hipóstasis. Pero como el término "substancia", que en su acepción propia equivale a "hipóstasis", es en nuestro lenguaje palabra equívoca, ya que unas veces significa la esencia y otras la hipóstasis, para alejar peligros de error han preferido traducir "hipóstasis" por "subsistencia", más bien que por "substancia".

3. Esencia, propiamente, es aquello que expresa la definición. La definición abarca los principios específicos, pero no los individuales, y de aquí que, en los seres compuestos de materia y forma, esencia significa, no la materia sola ni la forma sola, sino el compuesto de materia y forma en cuanto son principios de la especie. Pero el compuesto de "esta materia" y de "esta forma" tiene razón de hipóstasis o persona, pues así como el alma, la carne y los huesos pertenecen a la esencia del hombre, esta alma, esta carne y estos huesos son de esencia "de este hombre". Por consiguiente, "hipóstasis" y "persona" añaden a la razón de esencia los principios individuales, y no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma, como hemos dicho al tratar de la simplicidad divina.

4. Boecio dice que los géneros y las especies "subsisten", en cuanto hay individuos a quienes conviene subsistir, porque en razón de sus géneros y especies están comprendidos en el predicamento de substancia, pero no que subsistan las mismas especies y géneros, so pena de entenderlo en el sentido de la doctrina de Platón, el cual sostenía que las especies

bet quod significet quodcumque individuum substantiae: sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae.

Ad secundum dicendum quod, sicut nos dicimus in divinis, pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen "substantiae", quod secundum proprietatem significationis respondet "hypostasi", aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro "hypostasi" transferre "subsistentiam", quam "substantiam".

Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex "hac materia" et ex "hac forma", habet rationem hypostasis et personae: anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione "huius hominis". Et ideo "hypostasis" et "persona" addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra (q.3 a.3) dictum est, cum de simplicitate divina ageretur.

Ad quartum dicendum quod Boetius dicit genera et species "subsistere", inquantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis: non quod ipsae species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit[12] species rerum separatim subsis-

[12] *Phedonis* c.48.49; *Parmenidis* c.6.

tere a singularibus. "Substare" vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quae sunt praeter rationem generum et specierum.

de las cosas subsisten por separado de los singulares. Por su parte, el "substare" (estar debajo sosteniendo) compete a los mismos individuos en orden a los accidentes, que no están comprendidos en la razón de los géneros ni de las especies.

Ad quintum dicendum quod individuum compositum ex materia et forma, habet quod substet accidenti, ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit, in libro "De Trin."[13]: "forma simplex subiectum esse non potest". Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, et "usiosim", sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

5. El individuo compuesto de materia y forma debe a su materia el tener o sustentar accidentes, y por eso dijo Boecio que "la forma simple no puede ser sujeto"; pero el subsistir por sí lo debe a la forma, porque ésta no adviene a algo ya subsistente, sino que es ella la que da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir. Si, pues, Boecio atribuye la hipóstasis a la materia y la οὐσιώσις o subsistencia a la forma, es porque la materia es principio del subestar, y la forma, del subsistir.

ARTICULO 3

Utrum nomen «personae» sit ponendum in divinis [a]

Si podemos emplear el nombre de "persona" aplicado a Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nomen "personae" non sit ponendum in divinis.

1. Dicit enim Dionysius, in principio "De div. nom."[14]: "Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa". Sed nomen "personae" non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris Testamenti. Ergo non est nomine "personae" utendum in divinis.

2. Praeterea, Boetius dicit, in libro "De duab. natur."[15]: "No-

Dificultades. Parece que, tratándose de Dios, no se puede emplear el nombre de "persona".

1. Porque dice Dionisio que "en general no se ha de tener la audacia de decir ni pensar cosa alguna de la oculta y sobresubstancial divinidad, fuera de lo que nos ha sido expresado por Dios en los libros sagrados". Pero el nombre de "persona" nunca aparece en la Sagrada Escritura del Antiguo ni del Nuevo Testamento. Luego no se debe usar cuando se trata de Dios.

2. Dice Boecio que "el nombre de persona parece haberse tomado de

[a] *Sent.* 1 d.23 a.2; *De pot.* q.9 q.3.

[13] C.2: ML 64,1250.
[14] C.1 § 1: MG 3,588; S.Th., lect. 1.
[15] C.3: ML 64,1344.

aquellas personas que en las comedias y tragedias representaban hombres; pues persona viene de "personar" (resonar con fuerza), porque, debido a la concavidad, necesariamente se hacía más intenso el sonido. Los griegos llamaron a estas personas πρόσωπα (máscaras), por la que se ponían sobre la cara y ante los ojos para ocultar el rostro". Pero nada de esto puede convenir a Dios, como no sea en sentido metafórico. Luego el nombre de "persona" sólo metafóricamente se aplica a Dios.

3. Toda persona es hipóstasis. Pero el nombre de "hipóstasis" no parece convenir a Dios, puesto que, según Boecio, significa lo que está debajo de los accidentes, y en Dios no los hay; y a su vez, dice San Jerónimo que "en el nombre de hipóstasis se oculta el veneno bajo la miel". Luego no se debe usar el nombre de "persona" cuando se trata de Dios.

4. Si se rechaza una definición, se suprime lo definido. Pero la definición de persona que se ha dado no parece convenir a Dios, bien porque la razón incluye conocimiento discursivo, que no existe en Dios, según hemos dicho; por lo cual no puede decirse que Dios sea de "naturaleza racional"; o bien porque tampoco puede llamársele "substancia individual", ya que el principio de individuación es la materia, y Dios es inmaterial, y ni siquiera sustenta accidentes para poderle llamar substancia. Luego no se debe atribuir a Dios el nombre de "persona".

Por otra parte, se dice en el Símbolo de San Atanasio: "Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo".

Respuesta. Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional. Si, pues, todo lo que significa perfección debe atribuir-

men personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant; persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa maior necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas prosopa vocant, ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum". Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen "personae" non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Praeterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen "hypostasis" non videtur Deo competere: cum, secundum Boetium [16], significet id quod subiicitur accidentibus, quae in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit [17] quod in hoc nomine "hypostasis, venenum latet sub melle". Ergo hoc nomen "persona" non est dicendum de Deo.

4. Praeterea, a quocumque removetur definitio, et definitum. Sed definitio personae supra (a.1) posita non videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quae non competit Deo, ut supra (q.14 a.7) ostensum est: et sic Deus non potest dici "rationalis naturae". Tum etiam quia Deus dici non potest "individua substantia": cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo "personae" Deo attribui non debet.

Sed contra est quod dicitur in symbolo Athanasii: "Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti".

Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod

[16] Ibid.
[17] *Ad Damasum* epist.15: ML 22,357.

est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita. Deo attribuuntur: sicut supra (q.13 a.3) ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod, licet nomen "personae" in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa, secundum vocem, quae sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum haereticis. Nec haec novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a Scripturarum sensu non discordans: docet autem Apostolus "profanas vocum novitates" vitare, 1 ad Tim. ult., 20.

Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen "persona" non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen "persona" ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici "personae" in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam [18] definiunt per-

se a Dios, porque su esencia contiene en sí todas las perfecciones, es conveniente que el nombre de "persona" se aplique a Dios. Sin embargo, no le conviene del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente, a la manera como le convienen los otros nombres que fueron impuestos a las criaturas y se atribuyen a Dios, como hemos visto al tratar de los nombres divinos.

Soluciones. 1. Si bien en la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento no se encuentra el nombre de "persona" aplicado a Dios, sin embargo, lo que el nombre significa se halla de muy diversas maneras afirmado de Dios en la Sagrada Escritura, o sea, que es el ser más substancial o existente por sí y el que con mayor perfección entiende. Y si fuese necesario que solamente se aplicasen a Dios los mismos vocablos que la Sagrada Escritura le aplica, se seguiría que nadie podría hablar nunca de Dios en otro idioma más que en aquel en que primitivamente fué dada a conocer la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. La necesidad de discutir con los herejes fué lo que obligó a buscar palabras nuevas para expresar la antigua fe en Dios. Y no hay por qué evitar esta novedad, puesto que no es profana ni se aparta del sentido de las Escrituras, y lo que el Apóstol manda evitar son las "novedades profanas de palabras".

2. Aunque el término "persona" en su significado originario no convenga a Dios, sin embargo, en cuanto a aquello para significar lo cual se emplea, es a Dios a quien más conviene. En efecto, debido a que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se empleó el nombre de "persona" para designar a los que tenían alguna dignidad. De aquí viene que en las iglesias se acostumbre a llamar "personas" a los constituídos en dignidad. Por esto también definen algunos la persona

[18] ALANUS AB INSULIS, *Theol. Reg.* 32: ML 210,637.

diciendo que es "la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad", y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de esta naturaleza se le llama persona, como hemos dicho. Pues bien, la dignidad de la naturaleza divina excede a toda otra dignidad, y por ello el nombre de persona conviene sobre todo a Dios.

3. El término "hipóstasis" no es aplicable a Dios según su significado de origen, puesto que Dios no es sujeto de accidentes; pero le conviene en cuanto se emplea para significar una cosa subsistente. — Y si San Jerónimo dijo que bajo este nombre se oculta veneno, fué debido a que, antes de que los latinos conociesen plenamente su significado, lo usaron los herejes para inducir a los menos doctos a que reconociesen varias esencias, como reconocían varias personas, valiéndose de que el nombre de "substancia", al que corresponde en griego el de "hipóstasis", se toma comúnmente entre nosotros en el sentido de esencia.

4. Puede decirse que Dios es de "naturaleza racional", según aquello en que la razón no incluye discurso, sino naturaleza intelectual en común. El término "individuo" no compete a Dios en cuanto a que la materia es principio de individuación, sino sólo en cuanto a que lo individual es incomunicable; y el de "substancia" conviene a Dios en cuanto significa lo que existe por sí. — Sin embargo, dicen algunos que la definición de Boecio, anteriormente citada, no es definición de la persona, según entendemos las personas en Dios; y por ello Ricardo de San Víctor, con el intento de corregirla, dijo que persona, según la entendemos en Dios, es "existencia incomunicable de la naturaleza divina".

sonam, dicentes quod persona est "hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente". Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est (a.1). Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen "personae".

Ad tertium dicendum quod nomen "hypostasis" non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem.—Hieronymus autem dicit sub hoc nomine venenum latere, quia antequam significatio huius nominis esset plene nota apud Latinos, haeretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases; propter hoc quod nomen "substantiae", cui respondet in graeco nomen "hypostasis", communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum quod Deus potest dici "rationalis naturae", secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. "Individuum" autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia: sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. "Substantia" vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se.—Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de Sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit[19] quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est "divinae naturae incommunicabilis existentia".

[19] *De Trin.* 1.4 c.22: ML 196,945.

ARTICULO 4

Utrum hoc nomen «persona» significet relationem[a]

Si este término "persona" significa la relación

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "persona" non significet relationem, sed substantiam, in divinis.

1. Dicit enim Augustinus, in VII "De Trin."[20]: "Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium".

2. Praeterea, "quid" quaerit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco[21], cum dicitur: "Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus"; et quaeritur, "Quid tres?" respondetur, "Tres Personae". Ergo hoc nomen "persona" significat essentiam.

3. Praeterea, secundum Philosophum, IV "Metaphys."[22], id quod significatur per nomen, est eius definitio. Sed definitio personae est "rationalis naturae individua substantia", ut dictum est (a.1). Ergo hoc nomen "persona" significat substantiam.

4. Praeterea, persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur aequivoce de Deo et hominibus et angelis.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro "De Trin."[23], quod omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas, quam hoc nomen "persona". Ergo hoc nomen "persona" relationem significat.

Dificultades. Parece que este término "persona", en Dios no significa la relación, sino la substancia.

1. Porque dice San Agustín que "cuando decimos la persona del Padre, no nombramos otra cosa más que substancia del Padre, pues respecto a sí mismo se llama persona y no con relación al Hijo".

2. Cuando se pregunta qué es una cosa, se pregunta por su esencia Pero, como enseña San Agustín, cuando se dice: "Tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo", y se pregunta "qué son esos tres", se responde: "Tres personas". Luego el término "persona" significa esencia.

3. Dice el Filósofo que lo significado por el nombre es la definición. Según hemos visto, la definición de persona es "substancia individual de naturaleza racional". Luego el término "persona" quiere decir substancia.

4. Persona, en los hombres y en los ángeles, no significa relación, sino algo absoluto. Si, pues, en Dios significase relación, se diría en sentido equívoco de Dios, de los ángeles y de los hombres.

Por otra parte, dice Boecio que todo nombre perteneciente a las personas significa relación. Pero no hay nombre que más pertenezca a las personas que el mismo de "persona". Luego "persona" significa relación.

[a] *Sent.* 1 d.23 a.3; d.26 q.1 a.1; *De pot.* q.9 a.4.

[20] C.6: ML 42,943.
[21] C.4.6: ML 42,940.943; cf. l.5 c.9: ML 42,913.
[22] III c.7 n.9 (Bk 1012a23): S.Th., lect.16 n.733.
[23] C.6: ML 64,1255.

Respuesta. La dificultad para aplicar el significado del término "persona" en Dios proviene de que se aplica en plural a tres, contra la naturaleza de los nombres esenciales, y, además, de que no incluye referencia a otra cosa, como los nombres que significan relación. Por esto opinaron algunos que la palabra "persona", por sí misma y aislada, significa la esencia divina, como la palabra "Dios" o la palabra "sabio"; pero que, en vista de las argucias de los herejes, fué acomodada por orden de los concilios para poder designar las relaciones, sobre todo en plural o con un pronombre partitivo, como al decir "tres personas", o "una es la persona del Padre y otra la del Hijo", pues en singular puede designar lo absoluto o lo relativo. — Mas esta explicación no satisface, porque, si el término "persona", en virtud de su significado, se limita a expresar la esencia en Dios, porque se dijese "tres personas", no se hubiera desvanecido la calumnia de los herejes, sino que se les daría pretexto para mayores calumnias.

En vista de esto, dijeron otros que la palabra "persona" en Dios significa a la vez la esencia y la relación. De entre ellos, opinaron unos que directamente significa la esencia e indirectamente la relación, porque "persona" quiere decir "una por sí", y la "unidad" pertenece a la esencia; y al añadir "por sí", se incluye indirectamente relación, pues entendemos que el Padre existe por sí en cuanto por la relación es distinto del Hijo.—Otros, por el contrario, dijeron que directamente significa la relación e indirectamente la esencia, porque en la definición de persona la naturaleza entra indirectamente; y éstos se acercaron más a la verdad.

Mas, para poner en claro esta cuestión, es necesario advertir que puede

Respondeo dicendum quod circa significationem huius nominis "persona" in divinis, difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus praedicatur, praeter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quae relationem significant. Unde quibusdam [24] visum est quod hoc nomen "persona" simpliciter, ex virtute vocabuli, essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen "Deus", et hoc nomen "sapiens": sed propter instantiam haereticorum, est accommodatum, ex ordinatione Concilii [25], ut possit poni pro relativis; et praecipue in plurali, vel cum nomine partitivo, ut cum dicimus "tres personas", vel "alia est persona Patris, alia Filii". In singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo.—Sed haec non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen "persona", ex vi suae significationis, non habet quod significet nisi essentiam in divinis; ex hoc quod dictum est "tres personas", non fuisset haereticorum quietata calumnia, sed maioris calumniae data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen "persona" in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo. Quia "persona" dicitur quasi "per se una": "unitas" autem pertinet ad essentiam. Quod autem dicitur "per se", implicat relationem obliquo: intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus a Filio.—Quidam [26] vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: quia in definitione personae, "natura" ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur huius quaestionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen

[24] AUGUST., *De Trin.* 7,4: ML 42,943; AUCTOR *Summae Sent.* tr.1 c.9: ML 176,56.
[25] Nicaeni. Cf. *De pot.* q.9 a.4c.
[26] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa Aurea* p.1 tr.6 c.3.

non est de significatione magis communis: "rationale" enim includitur in significatione "hominis", quod tamen non est de significatione "animalis". Unde aliud est quaerere de significatione "animalis", et aliud est quaerere de significatione "animalis quod est homo". Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis "persona" in communi, et aliud de significatione "personae divinae". Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae, ut dictum est (a.1). Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra (q.28 a.3). Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina.

Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen "persona" significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis.—Similiter

una cosa entrar en el significado de un término menos general y no en el de otro más universal; la cualidad de "racional", por ejemplo, está incluída en el significado de "hombre", y sin embargo, no lo está en el significado de "animal". Por tanto, una cosa es averiguar lo que significa "animal" y otra lo que significa "el animal que es hombre". Por la misma razón, una cosa es averiguar el significado del término "persona" en general, y otra el de "persona divina". Ahora bien, persona en general significa, como hemos dicho, substancia individual de naturaleza racional, e individuo, lo que es indistinto en sí mismo, pero distinto de lo demás. Por consiguiente, persona, cualquiera que sea su naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza, y así, en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos, esta alma, que son los principios que individuan al hombre y que, si ciertamente no entran en el significado de la persona en general, están contenidos en el de la persona humana. Pero en Dios no puede haber más distinción que la que proviene de las relaciones de origen, como antes hemos dicho. Además, la relación en Dios no es como un accidente adherido a un sujeto, sino que es la misma esencia divina, por lo cual es subsistente, ya que la esencia divina subsiste. Luego, por lo mismo que la deidad es Dios, la paternidad divina es el Dios Padre, que es una persona divina. Por consiguiente, la persona divina significa la relación "en cuanto subsistente". Esto es significar la relación por modo de substancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la divina naturaleza.

Según esto, es verdad que la palabra "persona" directamente significa la relación e indirectamente la esencia; pero la relación no en cuanto relación, sino en cuanto significada por modo de hipóstasis. — Tam-

bién se puede decir que directamente significa la esencia e indirectamente la relación, en cuanto la esencia se identifica con la hipóstasis, ya que la hipóstasis está significada en Dios como distinta por la relación; y, desde este punto de vista, la relación, significada por modo de relación, entra indirectamente en la razón de persona.

En vista de todo lo cual, podemos decir que el significado del vocablo "persona" no fué bien conocido antes de los ataques de los herejes, y por ello se empleó el nombre de "persona" como cualquier otro de los nombres absolutos; pero después se adaptó a ser empleado como relativo, en atención a la congruencia de su significado; es decir, que el hecho de emplearse como relativo no lo debe solamente al uso, como decía la primera opinión, sino también a su propio significado.

etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo: inquantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo.

Et secundum hoc etiam dici potest; quod haec significatio huius nominis "persona" non erat percepta ante haereticorum calumniam: unde non erat in usu hoc nomen "persona", nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen "persona" ad standum pro relativo, ex congruentia suae significationis: ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Soluciones. 1. Si la palabra "persona" se dice con relación a sí mismo y no a otro, es porque expresa la relación, no como tal relación, sino a modo de la substancia, que es una hipóstasis, y en este sentido dice San Agustín que significa la esencia, según que en Dios la esencia es lo mismo que la hipóstasis, porque en Dios no se diferencia "lo que es" de lo "que hace que sea".

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen "persona" dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiae quae est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi: quia in Deo non differt "quod est" et "quo est".

2. La interrogación "¿qué es?" pregunta unas veces por la naturaleza expresada en la definición, como cuando se pregunta: "¿Qué es el hombre?", y se responde: "Animal racional". Pero otras veces pregunta por el supuesto, como cuando alguien dice: "¿Qué es lo que nada en el mar?", y se responde: "Un pez"; y en este sentido a los que preguntaron: "¿Qué son esos tres?", se les respondió: "Tres personas".

Ad secundum dicendum quod "quid" quandoque quaerit de natura quam significat definitio; ut cum quaeritur. "Quid est homo?" et respondetur. "Animal rationale mortale". Quandoque vero quaerit suppositum; ut cum quaeritur, "Quid natat in mari?" et respondetur, "Piscis". Et sic quaerentibus "Quid tres?" responsum est, "Tres Personae".

3. Por substancia individual, es decir, distinta e incomunicable, se entiende en Dios la relación, según hemos dicho.

Ad tertium dicendum quod in intellectu substantiae individuae, idest distinctae vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod diversa ratio minus communium non facit aequivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine "animalis": quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomen "personae" aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce: cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis, ut supra ostensum est (q.13 a.5).

4. La diversidad de conceptos de lo menos universal no es causa de que en lo más universal se produzca el equívoco; y así, aunque la definición propia del asno sea distinta de la del caballo, se unifican, sin embargo, en el vocablo "animal", porque la definición genérica de animal conviene a los dos. Por tanto, aunque en el significado de la persona divina esté contenida la relación y en el de la persona angélica y humana no lo esté, no se sigue que el término "persona" sea equívoco. Adviértase, sin embargo, que tampoco es unívoco, puesto que nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas, como antes hemos visto.

CUESTION 30

(In quatuor articulos divisa)

De pluralitate personarum in divinis

De la pluralidad de las personas divinas

Conviene, después de lo dicho, tratar de la pluralidad de personas.

Y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas.

Primero: si hay muchas personas en Dios.

Segundo: cuántas son.

Tercero: de lo que significan los términos numerales en Dios.

Cuarto: si el nombre "persona" es común a las tres personas.

Deinde quaeritur de pluralitate Personarum (cf. q.29 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum sint plures personae in divinis.

Secundo: quot sunt.

Tertio: quid significent termini numerales in divinis.

Quarto: de communitate huius nominis "persona".

ARTICULO 1

Utrum sit ponere plures personas in divinis [a]

Si debemos poner muchas personas en Dios

Dificultades. Parece que no deben ponerse muchas personas en Dios.

1. Persona es substancia individual de naturaleza racional. Si, pues, en Dios hay muchas personas, síguese que hay muchas substancias, cosa que parece herejía.

2. La pluralidad de propiedades absolutas no produce pluralidad de personas ni en Dios ni en nosotros. Luego mucho menos la pluralidad de relaciones. Pero en Dios no hay más pluralidad que la de relaciones, según hemos dicho. Luego no se puede decir que haya en Dios pluralidad de personas.

3. Dice Boecio, hablando de Dios, que aquéllo es en verdad uno en que

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis.

1. Persona enim est rationalis naturae individua substantia. Si ergo sunt plures personae in divinis, sequitur quod sint plures substantiae: quod videtur haereticum.

2. Praeterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo neque in nobis: multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra (q.28 a.3) dictum est. Ergo non potest dici quod in Deo sint plures personae.

3. Praeterea, Boetius dicit [1], de Deo loquens, quod hoc vero unum

[a] *Sent.* 1 d.2 a.4,5; d.23 a.4; *De pot.* q.9 a.5; *Quodl.* 7 q.3 a.1; *Compend. Theol.* c.50,56.

[1] *De Trin.* c.3: ML 64,1251.

est, in quo nullus est numerus. Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personae in divinis.

4. Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem: quod simplicitati divinae repugnat.

Sed contra est quod dicit Athanasius [2]: "Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti". Ergo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt plures personae.

Respondeo dicendum quod plures esse personas in divinis, sequitur ex praemissis. Ostensum est enim supra (q.29 a.4) quod hoc nomen "persona" significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra (q.28 a.1.3.4) autem habitum est quod sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod "substantia" non ponitur in definitione personae secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum: quod patet ex hoc quod additur "individua". Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Graeci nomen "hypostasis": unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae, propter nominis aequivocationem.

Ad secundum dicendum quod proprietates absolutae in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem: unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures per-

no hay número alguno. Pero la pluralidad implica número. Luego no hay pluralidad de personas en Dios.

4. Dondequiera que hay número, hay un todo y sus partes. Luego, si hay número de personas en Dios, habrá en él todo y partes; cosa que repugna a la simplicidad divina.

Por otra parte, dice San Atanasio: "Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo". Luego el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo forman pluralidad de personas.

Respuesta. Que hay pluralidad de personas en Dios se deduce de lo anteriormente expuesto. Hemos visto que el término "persona" significa en Dios la relación, en cuanto es algo subsistente en la naturaleza divina. Hemos hallado también que hay en Dios pluralidad de relaciones reales. De todo ello se sigue que hay pluralidad de cosas subsistentes en la naturaleza divina, y esto equivale a decir que hay pluralidad de personas en Dios.

Soluciones. 1. El término "substancia" no entra en la definición de persona en cuanto significa esencia, sino en cuanto equivale a supuesto; sentido que se refuerza al añadir "individual". Para designar la substancia en este sentido usan los griegos el término "hipóstasis", y por ello, así como nosotros decimos tres personas, dicen ellos tres hipóstasis. Pero nosotros no acostumbramos a decir tres substancias, para evitar que, dado el significado equívoco de la palabra, se entiendan tres esencias.

2. En Dios las propiedades absolutas, como la bondad y la sabiduría, no se oponen unas a otras; de aquí que no se distinguen realmente. Luego, aunque les conviene el subsistir, no por eso son muchas cosas subsistentes; que es lo que equivaldría a

[2] In symbolo *Quicumque*.

ser muchas personas. En cambio, en las criaturas, las propiedades absolutas se distinguen realmente unas de otras, como la blancura y la dulzura; pero no subsisten. En cuanto a las propiedades relativas, en Dios subsisten y se distinguen realmente unas de otras, como tenemos dicho. Por consiguiente, la pluralidad de tales propiedades es suficiente para establecer la de personas en Dios.

3. En atención a la suma unidad y simplicidad divinas, se excluye de Dios toda pluralidad de cosas absolutas; pero no la pluralidad de relaciones; porque la relación se dice de alguno sólo en cuanto se refiere a otro, y, por tanto, no implica composición en aquel de quien se dice, como enseña Boecio.

4. Hay dos clases de números: el simple o absoluto, como dos, tres y cuatro, y el que está en las cosas numeradas, como dos hombres o dos caballos. Pues bien, si al hablar de Dios tomamos el número en cuanto absoluto y abstracto, no habría inconveniente en ver en El un todo y sus partes, que no estarían más que en la visión de nuestro entendimiento; porque el número, independientemente de las cosas numeradas, no existe más que en el entendimiento. Pero si tomamos el número conforme está en las cosas numeradas, vemos que, en las criaturas, uno es parte de dos, y dos parte de tres, como un hombre en el grupo de dos hombres o dos hombres en el grupo de tres; pero en Dios no sucede esto, porque solamente el Padre es tanto como toda la Trinidad, según más adelante veremos.

sonas. Proprietates autem absolutae in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativae in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra (q.28 a.3; q.29 a.4) dictum est. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum quod a Deo, propter summam unitatem et simplicitatem, excluditur omnis pluralitas absolute dictorum; non autem pluralitas relationum. Quia relationes praedicantur de aliquo ut ad alterum; et sic compositionem in ipso de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem libro [3] docet.

Ad quartum dicendum quod numerus est duplex: scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem: et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis, unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium: sed non est sic in Deo, quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit (q.42 a.4 ad 3).

[3] C.6: ML 64,1354.

ARTICULO 2

Utrum in Deo sint plures personae quam tres [a]

Si hay en Dios más de tres personas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint plures personae quam tres.

1. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est (a.1). Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra (q.28 a.4) dictum est: scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personae sunt in divinis.

2. Praeterea, non plus differt natura a voluntate in Deo, quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quae procedit per modum voluntatis, ut amor; et alia quae procedit per modum naturae, ut filius. Ergo est etiam alia quae procedit per modum intellectus, ut verbum; et alia quae procedit per modum naturae, ut filius. Et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personae in divinis.

3. Praeterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas: sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitae personae in divinis.

4. Praeterea, ex infinita bonitate Patris est, quod infinite seipsum communicet, producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu Sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus Sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

Dificultades. Parece que en Dios debe haber más de tres personas.

1. La pluralidad de las personas divinas depende de la pluralidad de las propiedades relativas, conforme hemos dicho. Pero, como también dijimos, en Dios hay cuatro relaciones, a saber: paternidad, filiación, común espiración y procesión. Luego en Dios hay cuatro personas.

2. No hay en Dios mayor diferencia entre la voluntad y la naturaleza que entre la naturaleza y el entendimiento. Pues bien, en Dios una es la persona que procede por modo de voluntad, y otra la que procede por modo de entendimiento. Luego la que procede por modo de entendimiento, como procede el Verbo, es distinta de la que procede por modo de naturaleza, como el hijo; de donde nuevamente se sigue que las personas en Dios no son solamente tres.

3. Sucede en las criaturas que lo más perfecto tiene más operaciones intrínsecas, y así el hombre tiene sobre los demás animales el entender y el querer. Pero Dios excede infinitamente a todas las criaturas. Luego no solamente hay en El personas procedentes por modo de voluntad o de entendimiento, sino de otros infinitos modos. Hay, por tanto, infinitas personas en Dios.

4. Porque el Padre tiene infinita bondad, se comunica a sí mismo infinitamente, produciendo la persona divina. Pero el Espíritu Santo posee también infinita bondad. Luego el Espíritu Santo produce una persona divina, y ésta otra, y así hasta lo infinito.

[a] *Sent.* 1 d.10 a.5; d.33 a.2 ad 1; *Cont. Gent.* 4,13.26; *De pot.* q.9 a.9; *Compend. Theol.* c.56.60.

5. Todo lo que está contenido en determinado número, está medido, ya que el número es una especie de medida. Pero ocurre que las personas divinas son inmensas, como se ve en San Atanasio: "Inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo". Luego no están contenidas en el número tres.

Por otra parte, leemos en el apóstol San Juan: "Tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo"; y al que pregunta "qué son esos tres", se responde: "Tres personas", como dice San Agustín. Por tanto, no hay más que tres personas en Dios.

Respuesta. Conforme a lo que llevamos dicho, es necesario poner en Dios solamente tres personas. Hemos visto que la pluralidad de personas es equivalente a la pluralidad de relaciones subsistentes, realmente distintas entre sí. Pues bien, la distinción real entre las relaciones divinas no proviene más que de su oposición relativa. Luego dos relaciones opuestas han de pertenecer por necesidad a dos personas distintas; y si hay relaciones que no sean opuestas, es necesario que pertenezcan a una misma persona. Por consiguiente, como la paternidad y la filiación son relaciones opuestas, es forzoso que pertenezcan a dos personas, y, por tanto, la paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Las otras dos relaciones no se oponen a ninguna de las dos anteriores, pero, en cambio, se oponen una a la otra. Luego es imposible que las dos pertenezcan a una misma persona, y, por consiguiente, es necesario, o bien que una de ellas pertenezca a una y otra de las antedichas personas, o una pertenezca a una de las personas y otra a la otra. Ahora bien, no es posible que la procesión convenga al Padre y al

5. Praeterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quaedam est. Sed personae divinae sunt immensae, ut patet per Athanasium[4]: "Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus". Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est quod dicitur 1 Io. ult., 7: "Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus". Quaerentibus autem, "Quid tres?" respondetur, "Tres personae", ut Augustinus dicit, in VII "De Trin."[5]. Sunt igitur tres personae tantum in divinis.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est (a.1) enim quod plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi in ratione oppositionis relativae. Ergo oppositas ad duas personas pertinere: si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum: aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum: quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante: quod est contra praemissa (q.27 a.3 ad 3). Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae Patris et personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus Sancti, quae per modum amoris procedit, ut supra (q.27 a.4) habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen dicitur "proprietas", quia non convenit uni tantum personae: neque est relatio "personalis", idest constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur "proprietates personales", quasi personas constituentes: nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus Sancti procedentis.

Ad secundum dicendum quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturae: et ideo supra (q.27 a.2; q.28 a.4) dictum est quod processio verbi divini est ipsa generatio per modum naturae. Amor autem, inquantum huiusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit (licet in divinis amor sit coessentialis inquantum est divinus): et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

[4] In symbolo *Quicumque*.
[5] C.4.6: ML 42,940.943; cf. l.5 2.9: ML 42,913.

Hijo, ni a uno de los dos, porque si la persona que engendra y la engendrada procediesen de la que espira, se seguiría que la procesión del entendimiento, que en Dios es generación y según ella se toman la paternidad y la filiación, provendría de la procesión del amor, que origina la espiración y la procesión, en contra de lo que tenemos dicho. Luego es preciso que la espiración convenga a la persona del Padre y a la del Hijo, puesto que relativamente no se opone ni a la paternidad ni a la filiación; y, por tanto, la procesión forzosamente ha de convenir a otra persona, llamada Espíritu Santo, que, según hemos dicho, procede por modo de amor. Por consiguiente, no hay más que tres personas en Dios, a saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Soluciones. 1. Si bien en Dios hay cuatro relaciones, sin embargo, una de ellas, o sea la espiración, no se separa de la persona del Padre ni de la del Hijo, sino que conviene a los dos, y por ello, aunque sea relación, no se llama "propiedad", porque no conviene a una sola persona, ni tampoco es relación "personal", o sea constitutiva de persona. En cambio, estas tres relaciones, paternidad, filiación y procesión, se llaman "propiedades personales" o constitutivas de personas; pues la paternidad es la persona del Padre; la filiación, la del Hijo, y la procesión, la persona del Espíritu Santo, que procede.

2. Lo que procede por vía de entendimiento, como el verbo, procede en razón de semejanza, lo mismo que lo que procede por modo de naturaleza, y por esto se ha dicho que la procesión del verbo divino es la misma generación por modo de naturaleza. En cambio, el amor, en cuanto tal, no procede como semejanza de aquel de quien procede (aunque en Dios el amor sea coesencial en cuanto es divino), y, por tanto, la procesión de amor en Dios no se llama generación.

3. Si el hombre, sin duda más perfecto que los otros animales, tiene más operaciones intrínsecas que ellos, es porque su perfección supone la composición. Por esto, los ángeles, más simples y perfectos, tienen menos operaciones intrínsecas que el hombre, ya que ellos no tienen imaginación, sentidos ni nada parecido, y en Dios no hay, en realidad, más que una sola operación, que es su esencia. Cómo, no obstante, hay en El dos procesiones, ya lo hemos dicho antes.

4. La objeción sería válida si el Espíritu Santo tuviese una bondad numéricamente distinta de la bondad del Padre, pues en este caso, así como el Padre por su bondad produce la persona divina, también el Espíritu Santo la produciría. Pero la bondad del Padre y la del Espíritu Santo son una misma, ya que en Dios no hay distinción, si no es por las relaciones personales, y, por tanto, la bondad conviene al Espíritu Santo como recibida de otro: mientras que al Padre le conviene como principio del cual se comunica a otro. Ahora bien, la oposición relativa no permite que, junto con la relación del Espíritu Santo, coexista la de principio de persona divina, porque El mismo procede de las otras personas que puede haber en Dios.

5. Un número determinado, si se toma como número simple, que no existe más que en el concepto intelectual, se mide por el uno. Pero cuando se trata del número de realidades de las divinas personas, no es aplicable a ellas la razón de cosas medidas, porque una misma es la magnitud de las tres personas, como luego veremos, y una cosa no se mide por sí misma.

Ad tertium dicendum quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia eius perfectio est per modum compositionis. Unde in angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecae quam in homine: quia in eis non est imaginari, sentire, et huiusmodi. Sed in Deo, secundum rem, non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Sed quomodo sunt duae processiones, supra ostensum est (q.27 a.3.5).

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si Spiritus Sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate Patris: oporteret enim quod, sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus Sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus Sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui Sancto quasi habita ab alio: Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus Sancti sit relatio principii respectu divinae personae: quia ipse procedit ab aliis personis quae in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum quod numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati: quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra (q.42 a.1.4) patebit; idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULO 3

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis [a]

Si los términos numerales ponen algo en Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis.

1. Unitas enim divina est eius essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

2. Praeterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

3. Praeterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponunt in divinis.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in IV "De Trin." [6]: "Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii", quod est professio pluralitatis". Et Ambrosius dicit, in libro "De fide" [7]: "Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponimus". Ex quibus videtur quod huiusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

Respondeo dicendum quod Magister, in "Sententiis" [8], ponit quod termini numerales non po-

Dificultades. Parece que los términos numerales ponen algo en Dios.

1. La unidad divina es su esencia. Todo número es la unidad repetida. Luego todo término numeral en Dios significa la esencia, y, por consiguiente, pone algo en Dios.

2. Lo que se dice de Dios y de las criaturas compete a Dios de modo más eminente que a las criaturas. Pero los términos numerales ponen algo en las criaturas. Luego mucho más en Dios.

3. Si los términos numerales nada ponen en Dios, y únicamente se emplean para excluir algo, como se excluye, por ejemplo, la pluralidad con la unidad y la unidad con la pluralidad, se sigue que en el razonamiento habría un círculo vicioso, de los que ofuscan el entendimiento y nada esclarecen; por lo cual es inadmisible. Es necesario, pues, que los términos numerales pongan algo en Dios.

Por otra parte, dice San Hilario: "La profesión de consorcio, que es profesión de pluralidad, quita el concepto de singularidad y soledad"; y San Ambrosio, en el libro "De fide": "Cuando decimos que Dios es uno, la unidad excluye la pluralidad de dioses; pero no ponemos cantidad en Dios." De donde se deduce que estos términos han sido aplicados a Dios para excluir y no para poner algo.

Respuesta. Dice el Maestro de las Sentencias que los términos numerales nada ponen en Dios, y que sola-

[a] *Sent.* 1 d.24 a.3; *De pot.* q.9 a.7; *Quodl.* 10 q.1 a.1.

[6] § 17: ML 10,111.
[7] L.1 c.2 § 19: ML 16,533.
[8] L.1 d.24 c.1.

mente tienen sentido exclusivo. Otros, en cambio, han dicho lo contrario.

Para ver lo que haya en ello, debemos considerar que toda pluralidad es consecuencia de alguna división. Ahora bien, hay dos clases de división. Una material, que se hace partiendo lo continuo, y de ella se deriva el número, que es una de las especies de la cantidad; por lo cual tales números no se encuentran más que en los seres materiales que tienen cantidad. Otra es la división formal, que es la división de formas opuestas o simplemente diversas; y de esta división se deriva la multitud, que no está en ningún género, sino que pertenece a los trascendentales, por cuanto el ser se divide en uno y muchos, y ésta es la única multitud que pueden formar los seres inmateriales.

Pues bien, algunos, sin tomar en consideración más que la multitud que es una especie de la cantidad discreta, viendo que la cantidad discreta no tiene cabida en Dios, sostuvieron que los términos numerales no ponen cosa alguna en Dios, y que solamente quitan.—Otros, en cambio, partiendo de la misma clase de multitud, dijeron que así como en Dios ponemos ciencia según la razón propia de la ciencia, aunque no según su razón genérica, porque en Dios no hay cualidades, así también se pone número en Dios según la razón propia del número, pero no según la razón de su género, que es la cantidad.

Pero nosotros decimos que los términos numerales, según los atribuimos a Dios, no se derivan del número que es una especie de la cantidad, que así sólo podrían decirse de El en el sentido corpóreo, que es como se le atribuyen las demás propiedades de los seres, como la anchura, la longitud y otros; sino que se toman de la multitud trascendental. Ahora bien, la multitud trascendental tiene, con las múltiples cosas de las que se dice, la misma relación que el uno que se confunde con el ser, con el propio ser,

nunt aliquid in divinis, sed removent tantum. Alii vero dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur huius, considerandum est quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quae fit secundum divisionem continui: et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas, vel diversas formas: et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur, non considerantes nisi multitudinem quae est species quantitatis discretae, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum.—Alii vero, eandem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiae, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas, ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia: sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens. Huiusmodi autem unum, sicut supra (q.11 a.1) dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid

supra ens nisi negationem divisionis tantum: "unum" enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur "unum", significatur illa res indivisa: sicut "unum" dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res "multae", multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum.—Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens: et similiter unum quod est principium numeri.

Termini ergo numerales significant in divinis illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est: et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in "Sententiis". Ut, cum dicimus, "essentia est una", unum significat essentiam indivisam: cum dicimus, "persona est una", significat personam indivisam: cum dicimus, "personae sunt plures", significantur illae personae, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est, quod ex unitatibus constet.

y, según hemos dicho al tratar de la unidad de Dios, este uno no añade al ser ninguna cosa más que la negación de la división: "uno" significa el ser indiviso. Por consiguiente, de cualquier cosa que es "una", le significa esa misma cosa como indivisa; y así "uno", dicho del hombre, significa la naturaleza o substancia del hombre no dividida; y por la misma razón, cuando se dice que las cosas son "muchas", entendida la multitud en el sentido de que venimos hablando, se significan esas mismas cosas con la nota de indivisión en cada una de ellas.—En cambio, el número que es una de las especies de la cantidad añade un accidente al ser, y lo mismo sucede al uno que es principio del número.

Por consiguiente, los términos numerales en Dios significan las mismas cosas a que se aplican, y sobre ellas no añaden más que una negación, conforme hemos dicho. Y según esto, tienen razón el Maestro de las Sentencias, de suerte que cuando decimos que "la esencia es una", una significa la esencia indivisa; cuando decimos que "la persona es una", significa la persona indivisa, y cuando decimos que "las personas son muchas", significamos la persona junto con la indivisión de cada una de ellas, porque es de esencia de la multitud el que esté compuesta de unidades.

Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio: et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina, supra essentiam vel relationem, additur, ex eorum significatione propria, negatio quaedam divisionis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transumitur in divinam praedicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae

Soluciones. 1. La unidad, lo mismo que la multitud trascendental, es más universal que la substancia y que la relación, y, por consiguiente, en Dios pueden significar lo mismo la substancia que la relación, según lo requieran las cosas a que se aplican; bien entendido que estos términos por significado propio añaden a la esencia o a la relación cierta negación de división, según hemos dicho.

2. La multitud que pone algo en las criaturas, es una especie de la cantidad, y ésta no puede atribuirse a Dios, sino sólo la multitud trascendental, que no añade a las cosas de

que se dice más que la indivisión de cada una de ellas, y tal es la multitud que se atribuye a Dios.

3. "Uno" no se opone a "muchos", sino a la división, que lógicamente es anterior a uno y a muchos, y la multitud tampoco excluye la unidad; lo que excluye es la división de cada uno en sus componentes. Todo esto fué ya explicado cuando se trató de la unidad en Dios.

Adviértase, por fin, que las autoridades alegadas no son decisivas para probar lo que se dice, pues si bien con la pluralidad se excluye la soledad y con la unidad la pluralidad de dioses, no se sigue que estos términos se limiten a significar esto solo. La blancura, por ejemplo, excluye la negrura, y, sin embargo, la palabra blancura no se limita a significar la exclusión de la negrura.

non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem: sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et haec supra (q.11 a.2 ad 4) exposita sunt, cum de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductae [9], non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo: non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICULO 4

Utrum hoc nomen «persona» possit esse commune tribus personis [a]

Si este substantivo "persona" puede ser común a las tres personas

Dificultades. Parece que el substantivo "persona" no es común a las tres personas.

1. Nada hay común a las tres personas más que la esencia. Pero el término "persona" no significa la esencia directamente. Luego no es común a las tres.

2. Lo común se opone a lo incomunicable. Pues bien, es de esencia de la persona el ser incomunicable, como se ve por la definición de Ricar-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "persona" non possit esse commune tribus personis.

1. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen "persona" non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Praeterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet ex

[9] In *Sed contra.*

[a] *Sent.* I d.25 a.3; *De pot.* q.8 a.3 ad 11.

definitione Ricardi de S. Victore supra (q.29 a.3 ad 4) posita. Ergo hoc nomen "persona" non est commune tribus.

3. Praeterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem: quia sic tres personae essent una persona. Nec iterum secundum rationem tantum: quia sic "persona" esset universale, in divinis autem non est universale et particulare, neque genus neque species, ut supra (q.3 a.5) ostensum est. Non ergo hoc nomen "persona" est commune tribus.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VII "De Trin." [10], quod cum quaereretur, "Quid tres" responsum est, "Tres Personae"; quia commune est eis id quod est persona.

Respondeo dicendum quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen "persona" tribus esse commune, cum dicimus "tres personae": sicut cum dicimus "tres homines", ostendimus "hominem" esse commune tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus: quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis; propter hoc, quod in definitione personae ponitur "incommunicabile" (cf. q.29 a.3 ad 4). Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personae ponitur "individuum" (ib. a.1), sicut si dicatur quod esse speciem est commune equo et bovi.—Sed utrumque horum excluditur per hoc, quod hoc nomen "persona" non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei.

do de San Víctor anteriormente citada. Luego el substantivo "persona" no es común a las tres.

3. Si es común a las tres, o la comunidad es real o de razón. No es real, porque entonces tres personas serían una persona. Tampoco es exclusivamente de razón, porque entonces la "persona" sería algo universal, y en Dios no hay universal y particular, género ni especie, como arriba dijimos. Luego el substantivo "persona" no es común a las tres.

Por otra parte, dice San Agustín que cuando se pregunta: "¿Tres qué?", se ha de responder: "Tres personas"; porque lo que es la persona es común a las tres.

Respuesta. Efectivamente, el mismo modo de hablar, cuando decimos "tres personas", demuestra que el nombre de "persona" es común a las tres; lo mismo que, cuando decimos "tres hombres", damos a entender que "hombre" es común a los tres; y, por otra parte, es evidente que no se trata de una comunidad de realidades, a la manera como la misma esencia es común a los tres; porque en tal caso habría una sola persona para los tres, como hay una sola esencia.

Acerca de cuál sea esta comunidad, han emitido los estudiosos diversos pareceres. Unos dijeron que es comunidad de negación, debido a que en la definición de persona se pone la palabra "incomunicable". Dijeron otros que es comunidad intencional, porque en la definición de persona se pone la palabra "individual", a la manera como ser especie es común al caballo y al buey.—Pero hay que abandonar estos dos pareceres, porque el nombre "persona" no es término negativo ni intencional, sino nombre de cosa real.

[10] L.c. nt.5.

Por tanto, hemos de decir que, incluso entre nosotros, el nombre de "persona" es común con comunidad de razón, aunque no como lo es el género o la especie, sino como lo es un "individuo indeterminado". Los nombres de los géneros y especies, como "hombre" o "animal", han sido impuestos para significar las mismas naturalezas comunes, pero no los conceptos de las naturalezas comunes, que éstos se significan con los nombres de "género" y "especie". En cambio, el individuo indeterminado, v. gr., "algún hombre", significa la naturaleza común con el modo determinado de existir, que compete a los singulares, que es el subsistente por sí mismo y distinto de los demás; y, por fin, con el nombre de un "individuo concreto" se significa lo que precisamente lo distingue de los otros, como, por ejemplo, con el nombre de Sócrates se significan esta carne y estos huesos. Adviértese, sin embargo, una diferencia, y es que "algún hombre" significa la naturaleza o al individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre "persona" no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza.

Ahora bien, lo que según la razón hay de común a las tres personas divinas es que cada una de ellas subsiste en la naturaleza divina, siendo distinta de las otras, y, por consiguiente, según nuestro modo de concebir, el nombre "persona" es común a las tres personas divinas.

Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen "persona" est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut "individuum vagum". Nomina enim generum vel specierum, ut "homo" vel "animal", sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus "genus" vel "species". Sed individuum vagum, ut "aliquis homo", significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine "singularis designati", significatur determinatum distinguens: sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod "aliquis homo" significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus: hoc autem nomen "persona" non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.

Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona, secundum rationem, est commune tribus personis divinis.

Soluciones. 1. El razonamiento se funda en la comunidad de realidades.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de communitate rei.

2. En efecto, la persona es incomunicable, pero el modo mismo de ser de una manera incomunicable puede ser común a muchos.

Ad secundum dicendum quod, licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis.

3. Aunque la comunidad sea de razón y no real, no por ello se sigue que haya en Dios universal y par-

Ad tertium dicendum quod, licet sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quod

in divinis sit universale et particulare, vel genus vel species. Tum quia neque in rebus humanis communitas personae est communitas generis vel speciei. Tum quia personae divinae habent unum esse: genus autem et species, et quodlibet universale, praedicatur de pluribus secundum esse differentibus.

ticular, género o especie, ya porque ni en las mismas cosas humanas la comunidad de persona es comunidad de género o especie, ya también porque las personas divinas tienen un mismo ser, y el género, la especie y cualquier otro universal se predican de muchos que tienen diferente ser.

INTRODUCCION A LA CUESTION 31

DEL MODO DE EXPRESARSE ACERCA DE LA UNIDAD Y PLURALIDAD DE DIOS

Los vocablos son expresión de nuestros conceptos, y éstos reflejo de la realidad de las cosas. Siendo la Trinidad el misterio más inaccesible a la razón humana que la fe nos propone, y al mismo tiempo el más fundamental de todos, «en ninguna parte—como dice San Agustín—se yerra más peligrosamente, ni se investiga con más dificultad, ni se llega a conocimiento más fructuoso» [1]. De aquí que en ningún otro misterio haya tanto peligro de incurrir en herejía, en el modo de hablar, como en el de la Santísima Trinidad. Pues, como afirman San Jerónimo y San Agustín, por las palabras desordenadas se incurre en herejía, por cuanto aquéllas son expresión de las cosas a través de los conceptos. Por eso mismo, después de precisar los conceptos objetivos acerca de la distinción de personas en la unidad de la esencia divina, pasa Santo Tomás a tratar del modo de hablar acerca de la unidad y de pluralidad en Dios, donde a la precisión de los conceptos es necesario unir la exactitud de los vocablos y expresiones.

Toda esta cuestión la desarrolla el Angélico Maestro con admirable orden y precisión, partiendo de lo más común a lo más particular. Por eso comienza por el mismo nombre de Trinidad, que significa el número de personas en la unidad de esencia, siendo San Teófilo Antioqueno, en el siglo II, el primero que lo empleó en este sentido [2], el cual fué divulgado después en la Iglesia latina por Tertuliano [3] y usado comúnmente por los Santos Padres y multitud de concilios (a.1). Trata después Santo Tomás de los nombres que expresan la distinción de una persona respecto de otra (a.2). A continuación, de las dicciones *exclusivas*, unidas a términos esenciales (a.3). Y, por último, de las mismas unidas a términos personales (a.4).

Ni que decir tiene que la norma fundamental para la exactitud en el lenguaje acerca de la Trinidad es la misma verdad objetiva de este misterio divino, en el que es preciso salvar al mismo tiempo la unidad numérica de esencia y la distinción real de personas, evitando a la vez todas aquellas expresiones que hieran más o menos cualquiera de estas dos cosas y favorezcan de cualquier modo las herejías de Arrio o de Sabelio. Esta norma la expone Santo Tomás con toda precisión y exactitud en el artículo 2, que es el central en esta cuestión.

Es de notar que el *Concilio XI de Toledo* enseña que no debe decirse que la Trinidad es triple, *sino trina* (Denz. 278); lo cual rechaza Santo

[1] *De Trin.* c.3: ML 42,822.
[2] *Ad Autolycum* II n.15: MG 6,1078.
[3] *Adv. Praxeam* c.2: ML 2,180.

Tomás en la solución de la quinta dificultad del artículo 1 de esta cuestión, sin que en realidad exista en él oposición alguna con la doctrina del Concilio. Porque el Concilio toma la palabra *trina* en cuanto significa el número de personas en Dios, y Santo Tomás en cuanto multiplica el número tres por sí mismo, lo que daría el resultado de nueve personas.

CUESTION 31

(In quatuor articulos divisa)

De his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis

De lo que pertenece a la unidad o pluralidad en Dios

Post haec considerandum est de his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis (cf. q.29 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de ipso nomine "trinitatis".

Secundo: utrum possit dici, "Filius est alius a Patre".

Tertio: utrum dictio exclusiva, quae videtur alietatem excludere, possit adiungi nomini essentiali in divinis.

Quarto: utrum possit adiungi termino personali.

Procede, después de lo dicho, estudiar lo que pertenece a la unidad o pluralidad en Dios.

Y en esta materia se deben averiguar cuatro cosas:

Primera: del mismo nombre de "trinidad".

Segunda: si puede decirse: "El Hijo es otro que el Padre".

Tercera: si una partícula exclusiva, que parece excluir todo lo demás, puede unirse a un término esencial en Dios.

Cuarta: si puede unirse a un término personal.

ARTICULO 1

Utrum sit trinitas in divinis [a]

Si hay trinidad en Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit trinitas in divinis.

1. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen "trinitas" non significat substantiam: praedicaretur enim de singulis personis. Neque significat relationem: quia non dicitur se-

Dificultades. Parece que en Dios no hay trinidad.

1. Todo nombre que se aplique a Dios significa la substancia o la relación. El nombre "trinidad" no significa la substancia, porque sería aplicable a cada una de las personas. Tampoco significa la relación,

[a] *Sent.* 1 d.24 q.2 a.2.

porque no expresa referencia a otro. Luego en Dios no debe usarse el nombre "trinidad".

2. "Trinidad" parece ser nombre colectivo, puesto que significa multitud. Pero un nombre de esta clase no es aplicable a Dios, puesto que la unidad que implica el nombre colectivo es la mínima, y, en cambio, la unidad de Dios es la máxima. Luego este nombre, "trinidad", no es aplicable a Dios.

3. Todo lo que es trino es triple. Pero en Dios no hay "triplicidad", puesto que es una de las especies de la desigualdad. Luego tampoco hay "trinidad".

4. Todo lo que hay en Dios está en la unidad de su esencia, porque Dios es su propia esencia. Si, pues, hubiese trinidad en Dios, estaría en la unidad de su esencia, y así habría en Dios tres unidades esenciales, lo que es herético.

5. En todo lo que se dice de Dios, lo concreto se dice de lo abstracto, y así la deidad es Dios y la paternidad es Padre. Pero no puede decirse que la trinidad sea "trina", porque en tal caso habría en Dios nueve realidades, y esto es un error. Luego no debe usarse el nombre "trinidad" aplicado a Dios.

Por otra parte, dice San Atanasio que "se ha de venerar la unidad en la trinidad, y la trinidad en la unidad".

Respuesta. El nombre de "trinidad" en Dios significa un número determinado de personas. Si, pues, se admite en Dios pluralidad de personas, debe usarse el nombre de "trinidad", porque lo mismo significa "pluralidad" en sentido indeterminado que "trinidad" en sentido determinado.

Soluciones. 1. El nombre "trinidad", en su acepción etimológica, parece significar una sola esencia común a tres personas, y, según esto,

cundum nomen "ad aliud". Ergo nomine "trinitatis" non est utendum in divinis.

2. Praeterea, hoc nomen "trinitas" videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis: cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas, in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen "trinitas" non convenit in divinis.

3. Praeterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est "triplicitas": cum triplicitas sit species inaequalitatis. Ergo nec "trinitas".

4. Praeterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiae divinae: quia Deus est sua essentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in unitate essentiae divinae. Et sic in Deo erunt tres essentiales unitates: quod est haereticum.

5. Praeterea, in omnibus quae dicuntur de Deo, concretum praedicatur de abstracto: deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed trinitas non potest dici "trina": quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine "trinitatis" non est utendum in divinis.

Sed contra est quod Athanasius dicit (in "Symbolo") quod "unitas in trinitate, et trinitas in unitate veneranda sit".

Respondeo dicendum quod nomen "trinitatis" in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine trinitatis: quia hoc idem quod significat "pluralitas" indeterminate, significat hoc nomen "trinitas" determinate.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen "trinitas", secundum etymologiam vocabuli, videtur significare unam essen-

tiam trium personarum, secundum quod dicitur trinitas quasi "trium unitas". Sed secundum proprietatem vocabuli, significat magis numerum personarum unius essentiae. Et propter hoc non possumus dicere quod Pater sit trinitas, quia non est tres personae. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quod, secundum nomen, ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius: "populus" enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen "trinitas" convenit cum nominibus collectivis: sed quantum ad secundum differt, quia in divina trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae.

Ad tertium dicendum quod "trinitas" absolute dicitur: significat enim numerum ternarium personarum. Sed "triplicitas" significat proportionem inaequalitatis: est enim species proportionis inaequalis, sicut patet per Boetium in "Arithmetica"[1]. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed trinitas.

Ad quartum dicendum quod in trinitate divina intelligitur et numerus, et personae numeratae. Cum ergo dicimus "trinitatem in unitate", non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una: sed personas numeratas ponimus in unitate naturae, sicut supposita alicuius naturae dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus "unitatem in trinitate", sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

trinidad suena como "unidad de tres". Pero, según la propiedad del vocablo, significa más bien el número de personas con una sola esencia, por lo cual no podemos decir que el Padre sea trinidad, porque no es tres personas. Pero tampoco significa precisamente las relaciones de las personas, sino más bien el número de personas relacionadas entre sí, y de aquí que, como tal nombre, no exprese referencia a otro.

2. El nombre colectivo incluye dos cosas: la pluralidad de supuestos y cierta unidad consistente en algún orden; y así "pueblo" es multitud de hombres comprendidos bajo cierto orden. Pues bien, el nombre de "trinidad" conviene con los colectivos en cuanto a lo primero, pero difiere en cuanto a lo segundo; porque en la trinidad divina no sólo hay unidad de orden, sino que, junto con ella, existe también unidad de esencia.

3. "Trinidad" se dice en sentido absoluto, pues significa número ternario de personas. En cambio, "triplicidad" significa proporción de desigualdad, pues es una especie de proporción desigual, como se comprueba por la "Aritmética" de Boecio. Por tanto, en Dios no hay triplicidad, sino trinidad.

4. En la trinidad divina se entiende el número y las personas enumeradas. Luego cuando decimos: "a la trinidad en la unidad", no introducimos número en la unidad de esencia, como si fuese tres veces una, sino que colocamos a las personas numeradas en la unidad de naturaleza; a la manera como los supuestos de una naturaleza cualquiera se dice que están en aquella naturaleza. Inversamente decimos: "a la unidad en la trinidad", al modo como se dice que la naturaleza está en sus supuestos.

[1] L.I c.23: ML 63,1101.

5. Cuando se dice "la trinidad es trina", en razón del número implicado, se da a entender una multiplicación de tal número por sí mismo; puesto que la palabra "trino" implica distinción entre los supuestos de aquellos a que se aplica. Por consiguiente, no puede decirse que la trinidad sea trina, porque, si lo fuese, se seguiría que serían tres los supuestos de la trinidad, lo mismo que al decir "Dios es trino" se sigue que son tres los supuestos de la Deidad.

Ad quintum dicendum quod, cum dicitur, "trinitas est trina", ratione numeri importati significatur multiplicatio eiusdem numeri in seipsum: cum hoc quod dico "trinum", importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod trinitas sit trina: quia sequeretur, si trinitas esset trina, quod tria essent supposita trinitatis; sicut cum dicitur, "Deus est trinus", sequitur quod sunt tria supposita Deitatis.

ARTICULO 2

Utrum Filius sit alius a Patre [a]

Si el Hijo es otro que el Padre

Dificultades. Parece que el Hijo no sea otro que el Padre.

1. "Otro" es un relativo que expresa diversidad de substancia. Si, pues, el Hijo es otro que el Padre, parece que ha de ser "diverso" del Padre, y esto es opuesto a San Agustín, quien escribe que, cuando decimos tres personas, "no queremos entender diversidad".

2. Las cosas que son distintas entre sí, han de diferenciarse de algún modo. Si, pues, el Hijo es otro que el Padre, síguese que es "diferente" de El. Mas esto se opone a lo que escribe San Ambrosio: "El Padre y el Hijo son uno por la deidad, y allí no hay diferencia de substancia ni diversidad alguna".

3. De ser otro—"alius"—viene ajeno. Pero el Hijo no es ajeno al Padre, pues dice San Hilario que en las personas divinas "nada hay diverso, nada ajeno, nada separable". Luego el Hijo no es otro que el Padre.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit alius a Patre.

1. "Alius" enim est relativum diversitatis substantiae. Si igitur Filius est alius a Patre, videtur quod sit a Patre "diversus". Quod est contra Augustinum, VII "De Trin." [2], ubi dicit quod, cum dicimus tres personas, "non diversitatem intelligere volumus".

2. Praeterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius a Patre, sequitur quod sit "differens" a Patre. Quod est contra Ambrosium, in I "De fide" [3], ubi ait: "Pater et Filius deitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia, neque ulla diversitas."

3. Praeterea, ab alio "alienum" dicitur. Sed Filius non est alienus a Patre: dicit enim Hilarius, in VII "De Trin." [4], quod in divinis personis "nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile". Ergo Filius non est alius a Patre.

[a] *Sent.* 1 d.9 q.1 a.1; d.19 q.1 a.1 ad 2; d.24 q.2 a.1; *De pot.* q.9 a.8.

[2] C.4: ML 42,940.
[3] C.2: ML 16,533.
[4] § 39: ML 10,233.

4. Praeterea, "alius" et "aliud" idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius a Patre, videtur sequi quod Filius sit "aliud" a Patre.

Sed contra est quod Augustinus [5] dicit in libro "De fide ad Petrum": "Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus".

Respondeo dicendum quod, quia ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ut Hieronymus dicit [6], ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum: quia, ut Augustinus dicit, in I "De Trin." [7], "nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur". Oportet autem in his quae de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes: scilicet errorum Arii [8], qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum; et errorem Sabellii [9], qui posuit cum unitate essentiae unitatem personae.

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen "diversitatis" et "differentiae", ne tollatur unitas essentiae: possumus autem uti nomine "distinctionis", propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinae essentiae, vitandum est nomen "separationis" et "divisionis", quae est totius in partes. Ne autem tollatur aequalitas, vi-

4. Lo mismo significan "otro" y "otra cosa", pues sólo en el género se diferencian. Si, pues, el Hijo es otro que el Padre, parece seguirse que sea "otra cosa" que el Padre.

Por otra parte, dice San Agustín: "Una misma es la esencia del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, en la cual no es una cosa el Padre, otra el Hijo y otra el Espíritu Santo, aunque personalmente uno es el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo".

Respuesta. Puesto que, como advierte San Jerónimo, por la incorrección del lenguaje se incurre en la herejía, al hablar de la Trinidad se ha de proceder con cautela y modestia, pues, como dice San Agustín, "en ninguna materia es más peligroso el error, ni más laboriosa la investigación, ni más fructuoso el hallazgo". Pues bien, en las cosas que decimos de la Trinidad es preciso evitar dos errores opuestos, cruzando entre ellos con cuidadoso tino, a saber: el error de Arrio, el cual admitió con la trinidad de personas la trinidad de substancias, y el de Sabelio, quien, junto con la unidad de esencia, sostuvo la unidad de personas.

Para precavernos de la herejía de Arrio, debemos guardarnos de aplicar en Dios los términos de "diversidad" y de "diferencia", no parezca que negamos la unidad de esencia. Podemos, sin embargo, habida cuenta de la oposición relativa, emplear nombres que impliquen "distinción". Por tanto, si en alguna escritura auténtica se habla de diferencia o diversidad de personas, entiéndase la diversidad o diferencia como distinción. Asimismo, para no atentar a la simplicidad de la esencia divina,

[5] FULGENTIUS, c.1: ML 65,674.
[6] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 4 d.13 c.2.
[7] C.3: ML 42,822.
[8] Cf. AUGUST., *De haeres.* § 49: ML 42,39.
[9] Ibid. § 41: ML 42,32.

se han de evitar los términos de "separación" y "división", que se refieren al todo y a sus partes; para no rozar la igualdad, el de "disparidad", y para no empañar la semejanza, los de "ajeno" y "discrepante", pues dice San Ambrosio que "en el Padre e Hijo no hay discrepante, sino una sola divinidad"; y San Hilario, a quien hemos citado, que en Dios "nada es ajeno, nada separable".

Con objeto de precavernos contra el error de Sabelio, debemos evitar la palabra "singularidad", para no comprometer la comunicabilidad de la esencia divina; y por esto dice San Hilario que "es sacrílego llamar al Padre y al Hijo Dios singular". También debemos evitar la palabra "único", para no exponernos a negar el número de personas; y de aquí que diga el propio San Hilario que de Dios se excluye "el concepto de singular y de único". Decimos, sin embargo, "único Hijo", porque en Dios no hay más que uno; pero no decimos "único Dios", porque la deidad es común a varios. Evitamos también el término de "confuso", no parezca que negamos a las personas su orden de naturaleza; y por esto dice San Ambrosio: "Ni lo que es uno es confuso, ni puede ser múltiple lo que no se diferencia". Ha de evitarse también el término "solitario", no se vaya a hacer olvidar el comercio de las tres personas; y así dice San Hilario: "Nosotros confesamos a un Dios que ni es solitario ni diverso".

Por fin, el término "otro", tomado como masculino, no exige más que distinción de supuestos. Luego podemos decir correctamente que "el Hijo es otro que el Padre", porque es otro supuesto de la divina naturaleza, lo mismo que es otra persona y otra hipóstasis.

Soluciones. 1. Puesto que el término "otro" equivale a un nombre particular, se entiende por parte del supuesto, y, por consiguiente, para su concepto adecuado basta la distinción de la substancia que es la hipóstasis o persona. En cambio, la "diversidad" requiere una distinción de la substancia que es la esencia, y, por tanto, no podemos decir que el Hijo sea "diverso" del Padre, aunque sea "otro".

2. La "diferencia" implica distinción de forma. Pero en Dios hay una sola forma, como se ve por lo que dice el Apóstol: "El cual existiendo en la forma de Dios". Luego el término "diferente" no puede aplicarse con propiedad en Dios, y así lo comprueba la autoridad aducida. — Sin embargo, el Damasceno emplea el término "diferencia" aplicado a las divinas personas, en cuanto que la propiedad relativa se significa por modo de forma, y así dice que las hipóstasis no difieren unas de otras por ser substancia, sino según determinadas propiedades. De cualquier manera, la "diferencia" ha de entenderse por "distinción", según hemos dicho.

3. "Ajeno" es lo extraño y desemejante, cosas que no incluye el término "otro", y, por tanto, decimos que el Hijo es "otro" que el Padre, aunque no decimos que es "ajeno".

4. El género neutro es informe, y, en cambio, el masculino, y lo mismo el femenino, es formado y distinto. Con el género neutro se expresa, pues, con propiedad la esencia común, y con el masculino y femenino, cualquier supuesto determinado en la común naturaleza. Así sucede también en las cosas humanas, pues si se pregunta: "¿Quién es éste?", se responde: "Sócrates", que es nombre de supuesto. Mas si se pregunta: "¿Qué es éste?", se responde: "Un animal racional y mortal". Por tanto, puesto que la distinción que hay

tandum est nomen "disparitatis". Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen "alieni" et "discrepantis": dicit enim Ambrosius, in libro "De fide"[10], quod in Patre et Filio "non est discrepans, sed una divinitas"; et secundum Hilarium, ut dictum est (arg.3), in divinis "nihil est alienum, nihil separabile".

Ad vitandum vero errorem Sabellii, vitare debemus "singularitatem", ne tollatur communicabilitas essentiae divinae: unde Hilarius dicit, VII "De Trin."[11]: "Patrem et Filium singularem Deum praedicare, sacrilegum est". Debemus etiam vitare nomen "unici", ne tollatur numerus personarum: unde Hilarius in eodem libro[12] dicit quod a Deo excluditur "singularis atque unici intelligentia". Dicimus tamen "unicum Filium": quia non sunt plures Filii in divinis. Neque tamen dicimus "unicum Deum": quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen "confusi", ne tollatur ordo naturae a personis: unde Ambrosius dicit, I "De fide"[13]: "Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est". Vitandum est etiam nomen "solitarii", ne tollatur consortium trium personarum: dicit enim Hilarius, in IV "De Trin."[14]: "Nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus".

Hoc autem nomen "alius", masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod "Filius est alius a Patre": quia scilicet est aliud suppositum divinae naturae, sicut est alia persona, et alia hypostasis

Ad primum ergo dicendum quod "alius", quia est sicut quoddam

[10] Supra nt.3.
[11] Supra nt.4.
[12] § 38: ML 10,231.
[13] Supra nt.3.
[14] § 18: ML 10,111.

particulare nomen, tenet se ex parte suppositi: unde ad eius rationem sufficit distinctio substantiae quae est hypostasis vel persona. Sed "diversitas" requirit distinctionem substantiae quae est essentia. Et ideo non possumus dicere quod Filius sit "diversus" a Patre, licet sit "alius".

Ad secundum dicendum quod "differentia" importat distinctionem formae. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Phil. 2,6: "Qui cum in forma Dei esset". Et ideo nomen "differentis" non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam.—Utitur tamen Damascenus nomine "differentiae" in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formae: unde dicit[15] quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed "differentia" sumitur pro "distinctione", ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod "alienum" est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur "alius". Et ideo dicimus Filium "alium" a Patre, licet non dicamus "alienum".

Ad quartum dicendum quod neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis: per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quaeratur, "Quis est iste?" respondetur, "Socrates", quod nomen est suppositi: si autem quaeratur, "Quid est iste?" respondetur, "animal rationale et mortale". Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum

[15] *De fide orth.* l.3 c.5: ML 94,1000.

en Dios es la de personas y no la de esencia, decimos que el Padre es "otro" que el Hijo, pero no "otra cosa"; y, por el contrario, decimos que son "una sola cosa", pero no "uno".

personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est "alius" a Filio, sed non "aliud": et e converso dicimus quod sunt "unum", sed non "unus".

ARTICULO 3

Utrum dictio exclusiva «solus» sit addenda termino essentiali in divinis [a]

Si el vocablo exclusivo "solo" puede añadirse a un término esencial en Dios

Dificultades. Parece que el vocablo exclusivo "solo" no debe añadirse a un término esencial en Dios.

1. Según el Filósofo, solo es "el que no está con otro". Pero Dios está con los ángeles y las almas santas. Luego no podemos llamarle "solo Dios".

2. Cuanto se añade a un término esencial en Dios puede decirse de cada persona en particular y de todas en conjunto; y así, puesto que es correcto decir de Dios que "es sabio", podemos decir: "el Padre es un Dios sabio" y "la Trinidad es un Dios sabio". Pero San Agustín dice que "es muy de considerar aquel parecer que sostiene que el Padre no es verdadero Dios solo". Luego no podemos llamarle "solo Dios".

3. Cuando esta expresión "solo" se añade a un término esencial, o bien se refiere a un atributo personal o a uno esencial. Pero no puede referirse a un atributo personal, porque esta proposición: "sólo Dios es Padre", es falsa, ya que también el hombre es padre. Tampoco a un predicado esencial, porque si esta proposición: "sólo Dios crea", fuese ver-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva "solus" non sit addenda termino essentiali in divinis.

1. Quia secundum Philosophum, in II "Elench" [16], solus est "qui cum alio non est". Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere "Deum solum".

2. Praeterea, quidquid adiungitur termino essentiali in divinis, potest praedicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul: quia enim convenienter dicitur "sapiens Deus", possumus dicere, "Pater est sapiens Deus", et "Trinitas est sapiens Deus". Sed Augustinus, in VI "De Trin." [17], dicit: "Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse Patrem verum Deum solum". Ergo non potest dici "solus Deus".

3. Praeterea, si haec dictio "solus" adiungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu praedicati personalis, aut respectu praedicati essentialis. Sed non respectu praedicati personalis: quia haec est falsa, "solus Deus est Pater", cum etiam homo sit pater. Neque etiam respectu praedicati essentialis. Quia si haec esset vera, "solus Deus creat", vi-

a *Sent.* I d.21 q.1 a.1.

[16] C.3.—Didot, l.unic. c.22 n.4 (Bk 178a39).

[17] C.9: ML 42,930.

detur sequi quod haec esset vera, "solus Pater creat": quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Haec autem est falsa: quia etiam Filius est creator. Non ergo haec dictio "solus" potest in divinis adiungi termino essentiali.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Tim. 1,17: "Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo".

Respondeo dicendum quod haec dictio "solus" potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio "categorematica", quae absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum; ut "albus" circa hominem, cum dicitur "homo albus". Si ergo sic accipiatur haec dictio solus, nullo modo potest adiungi alicui termino in divinis: quia poneret solitudinem circa terminum cui adiungeretur, et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra praedicta (a.2).— Dictio vero syncategorematica dicitur, quae importat ordinem praedicati ad subiectum, sicut haec dictio "omnis", vel "nullus". Et similiter haec dictio "solus": quia excludit omne aliud suppositum a consortio praedicati. Sicut, cum dicitur, "solus Socrates scribit", non datur intelligi quod Socrates sit solitarius; sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum nihil prohibet hanc dictionem "solus" adiungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia a Deo a consortio praedicati: ut si dicamus, "solus Deus est aeternus", quia nihil praeter Deum est aeternum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet angeli et animae sanctae semper sint cum Deo, tamen, si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est extraneae naturae: dicitur enim

dadera, parece seguirse que también lo sería ésta: "sólo el Padre crea", puesto que cuanto se dice de Dios puede decirse del Padre. Mas esta última es falsa, pues también el Hijo es creador. Luego la expresión "solo" no puede añadirse a un término esencial en Dios.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Al Rey de los siglos inmortal, invisible, al solo Dios".

Respuesta. El término "solo" puede tener sentido categoremático o sincategoremático. Dícese de un término que es "categoremático" cuando afirma en absoluto de algún sujeto lo que él expresa, como el término "blanco" respecto al hombre cuando se dice "hombre blanco". Si, pues, el vocablo "solo" tiene este sentido, no es posible añadirlo a término alguno en Dios, pues implicaría la soledad de ese término, y se seguiría que Dios es un solitario, en contra de lo que hemos dicho. — Llámase "sincategoremático" el vocablo que implica el orden del otributo al sujeto; por ejemplo, las expresiones "todo" o "ninguno", y asimismo el término "solo", porque excluye a cualquier otro supuesto del consorcio con el predicado. Así, cuando se dice: "sólo Sócrates escribe", no se da a entender que Sócrates esté solitario, sino que nadie le acompaña en el escribir, aunque otros muchos estén con él. Tomada la expresión "solo" en este sentido, no hay inconveniente en unirla a un término esencial, en cuanto con ella se excluyen del consorcio con el predicado las cosas que no son Dios; y así decimos "sólo Dios es eterno", porque nadie es eterno fuera de El.

Soluciones. 1. Aunque los ángeles y las almas santas estén siempre con Dios, si en la divinidad no hubiese pluralidad de personas, Dios estaría solo o solitario. La soledad no se quebranta con la compañía de seres de naturaleza extraña; un hombre está solo en un huerto aunque allí haya

numerosas plantas y animales. De la misma manera, si no existiesen varias personas divinas, Dios estaría solo o solitario, pese a la compañía de ángeles y de hombres. El consorcio con ángeles y almas no excluye la soledad absoluta de Dios, y mucho menos la relativa y por comparación con algún atributo.

2. Hablando con propiedad, la expresión "solo" no se refiere al predicado, que se toma por modo de forma, sino al supuesto en cuanto excluye otro supuesto de aquellos a que se añade. En cambio, el adverbio "solamente", puesto que es exclusivo, puede referirse al sujeto o al predicado, y así podemos decir: "Solamente Sócrates corre", esto es, nada más o también: "Sócrates corre solamente", o sea, "no hace otra cosa". De aquí que no podamos decir con propiedad: "el Padre es solo Dios", o "la Trinidad es solo Dios", a menos que se suponga alguna reduplicación por parte del atributo, como si se dijese: "la Trinidad es el Dios que es solo Dios". Conforme a esto, también puede ser verdadera esta otra proposición: "el Padre es el Dios que es el solo Dios", con tal que el relativo recaiga sobre el predicado y no sobre el supuesto. Cuando, pues, dice San Agustín que el Padre no es el solo Dios, sino que es la Trinidad la que es el solo Dios, habla en forma expositiva y quiere decir que el texto "al Rey de los siglos invisible, al solo Dios", no ha de entenderse de la persona del Padre, sino de toda la Trinidad.

3. De ambas maneras puede añadirse el vocable "solo" a un término esencial. La proposición "sólo Dios es Padre", se puede entender de dos maneras, porque el término "Padre" puede significar la persona del Padre, y en este caso es verdadera, ya que el hombre no puede ser aquella persona; o puede significar solamente la

aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personae plures. Consociatio igitur angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis; et multo minus solitudinem respectivam, per comparationem ad aliquod praedicatum.

Ad secundum dicendum quod haec dictio "solus", proprie loquendo, non ponitur ex parte praedicati, quod sumitur formaliter: respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adiungitur. Sed hoc adverbium "tantum", cum sit exclusivum, potest poni ex parte subiecti, et ex parte praedicati: possumus enim dicere, "tantum Socrates currit", idest "nullus alius"; et, "Socrates currit tantum", idest "nihil aliud facit". Unde non proprie dici potest, "Pater est solus Deus", vel, "Trinitas est solus Deus", nisi forte ex parte praedicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, "Trinitas est Deus qui est solus Deus". Et secundum hoc etiam posset esse vera ista, "Pater est Deus qui est solus Deus", si relativum referret praedicatum, et non suppositum. Augustinus autem, cum dicit Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive, ac si diceret: Cum dicitur, "regi saeculorum, invisibili, soli Deo", non est exponendum de persona Patris, sed de sola Trinitate.

Ad tertium dicendum quod utroque modo potest haec dictio "solus" adiungi termino essentiali. Haec enim propositio, "solus Deus est Pater", est duplex. Quia ly "Pater" potest praedicare personam Patris: et sic est vera, non enim homo est illa persona. Vel potest praedicare relationem tantum: et sic est falsa, quia rela-

tio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce.—Similiter haec est vera, "solus Deus creat". Nec tamen sequitur, "ergo solus Pater": quia, ut sophistae dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adiungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum; non enim sequitur: "solus homo est animal rationale mortale, ergo solus Socrates".

relación, y así es falsa, porque la relación de paternidad también se encuentra en otros, aunque no de manera unívoca. — Asimismo, es verdad decir "sólo Dios crea"; mas de aquí no se sigue "luego sólo el Padre", porque, como dicen los dialécticos, la expresión exclusiva inmoviliza el término a que se junta, en forma que no puede aplicarse a este o al otro de sus supuestos. De decir, por ejemplo, "sólo el hombre es animal racional mortal", no se sigue "luego sólo Sócrates lo es".

ARTICULO 4

Utrum dictio exclusiva possit adiungi termino personali [a]

Si puede añadirse una dicción exclusiva a un término personal

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva possit adiungi termino personali, etiam si praedicatum sit commune.

1. Dicit enim Dominus, ad Patrem loquens, Io. 17,3: "ut cognoscant te, solum Deum verum". Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Praeterea, Mt. 11,27 dicitur: "Nemo novit Filium nisi Pater"; quod idem significat ac si diceretur, "solus Pater novit Filium". Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adiungitur: unde non excludit partem, neque universale: non enim sequitur, "solus Socrates est albus, ergo manus eius non est alba"; vel, "ergo homo non est albus". Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e converso. Non ergo per hoc quod dicitur, "solus Pater est Deus", excluditur Filius vel

Dificultades. Parece que se puede añadir una dicción exclusiva a un término personal, aunque el predicado sea común.

1. Dice el Señor, hablando con el Padre: "Para que te conozcan a ti, sólo Dios verdadero". Luego sólo el Padre es verdadero Dios.

2. Se dice en el Evangelio: "Nadie conoció al Hijo sino el Padre", que equivale a decir: "sólo el Padre conoció al Hijo". Pero conocer al Hijo es común. Luego se desprende la misma consecuencia.

3. El vocablo exclusivo nada excluye de lo que pertenece al concepto del término a que se añade. De aquí que no excluya la parte ni el universal; y así, de la proposición "sólo Sócrates es blanco" no se sigue: "luego su mano no es blanca", o "luego el hombre no es blanco". Pero en Dios una persona entra en el concepto de la otra, como el Padre en el concepto de Hijo, y viceversa. Luego, cuando se dice "sólo el Padre es Dios", no se

[a] *Sent.* I d.21 q.1 a.2; *In Matth.* 11.

excluyen el Hijo ni el Espíritu Santo, y así la proposición parece verdadera.

4. Además, canta la Iglesia: "Tú solo Altísimo, Jesucristo".

Por otra parte, la proposición "sólo el Padre es Dios" encierra dos afirmaciones: "el Padre es Dios" y "ningún otro que el Padre es Dios". Pero la segunda es falsa, porque el Hijo, que es Dios, es otro que el Padre. Luego también es falsa ésta: "sólo el Padre es Dios". Y dígase lo mismo de otras parecidas.

Respuesta. Cuando decimos: "sólo el Padre es Dios", esta proposición puede entenderse de muy varias maneras. Si el término "solo" implica la soledad del Padre, es falsa en sentido categoremático. — Si, en cambio, tiene sentido sincategoremático, aun así puede entenderse de distintos modos. Cuando excluye de la razón de sujeto cualquier otra cosa, es verdadera, y su sentido sería: "sólo el Padre es Dios", esto es, "aquel con el cual ninguno otro es Padre, es Dios"; y en este sentido la expone San Agustín, cuando escribe: "Decimos sólo el Padre, no porque lo separemos del Hijo ni del Espíritu Santo, sino que al decirlo entendemos que éstos no son Padre junto con aquél". Sin embargo, este sentido no encaja en nuestro modo habitual de hablar, a menos que se sobrentienda algún inciso reduplicativo; por ejemplo: "aquel que sólo es llamado Padre es Dios".—Pero, en sentido propio, este vocablo excluye todo consorcio con el predicado, y en este caso, si lo que excluye es "otro", en masculino, es falsa; pero verdadera si lo que excluye es "otra cosa", en neutro, porque el Hijo es otro que el Padre, y, sin embargo, no es otra cosa; lo mismo el Espíritu Santo. Sin embargo, como, según hemos dicho, el vocablo

Spiritus Sanctus. Et sic videtur haec locutio esse vera.

4. Praeterea, ab Ecclesia cantatur [18]: "Tu solus altissimus, Iesu Christe".

Sed contra, haec locutio, "solus Pater est Deus", habet duas expositivas: scilicet, "Pater est Deus", et, "nullus alius a Patre est Deus". Sed haec secunda est falsa: quia Filius alius est a Patre, qui est Deus. Ergo et haec est falsa, "solus Pater est Deus". Et sic de similibus.

Respondeo dicendum quod, cum dicimus, "solus Pater est Deus", haec propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim "solus" ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorematice.— Secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat a forma subiecti, sic est vera: ut sit sensus, "solus Pater est Deus", idest, "ille cum quo nullus alius est Pater, est Deus". Et hoc modo exponit Augustinus, in VI "De Trin." [19], cum dicit: "Solum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio vel Spiritu Sancto; sed hoc dicentes, significamus quod illi simul cum eo non sunt Pater". Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta aliqua implicatione, ut si dicatur: "ille qui solus dicitur Pater, est Deus".—Secundum vero proprium sensum, excludit a consortio praedicati. Et sic haec propositio est falsa, si excludit alium masculine: est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum: quia Filius est alius a Patre, non tamen aliud: similiter et Spiritus Sanctus. Sed quia haec dictio "solus" respicit proprie subiectum, ut dictum est (a.3 ad 2), magis se habet ad excludendum "alium" quam

[18] In *Gloria in excelsis.*
[19] C.7: ML 42,920.

"aliud". Unde non est extendenda talis locutio; sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica scriptura.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicimus, "te solum Deum verum", non intelligitur de persona Patris, sed de tota Trinitate, ut Augustinus exponit [20].—Vel, si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliae personae, propter essentiae unitatem, prout ly "solus" excludit tantum "aliud", ut dictum est (in c).

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius vel Spiritus Sanctus, propter essentiae unitatem.— Tamen sciendum est quod in auctoritate praedicta, haec dictio "nemo" non idem est quod "nullus homo", quod videtur significare vocabulum (non enim posset excipi persona Patris): sed sumitur, secundum usum loquendi, distributive pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum quod dictio exclusiva non excludit illa quae sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito a Patre: et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod non dicimus absolute quod solus Filius sit altissimus: sed quod solus sit altissimus "cum Spiritu Sancto, in gloria Dei Patris".

[20] *De Trin.* l.6 c.9: ML 42,930

"solo" propiamente se refiere al sujeto, más bien sirve para excluir a "otro" que "otra cosa", por lo cual no conviene extender tal locución, sino explicarla piadosamente, si se encontrase en algún escrito auténtico.

Soluciones. 1. El texto "a ti, solo Dios verdadero", no se entiende de la persona del Padre, sino de toda la Trinidad, según explica San Agustín. — Y aunque se entendiese de la persona del Padre, no se excluiría a las demás personas, en atención a la unidad de esencia, puesto que "solo" únicamente excluye "otra cosa", conforme hemos dicho.

2. Análoga respuesta se ha de dar a la segunda dificultad; pues, cuando se dice del Padre algo esencial, debido a la unidad de esencia, no se excluye al Hijo ni al Espíritu Santo.—Adviértase, sin embargo, que, en la autoridad aducida, la palabra "nadie" no equivale a "ningún hombre", como parece indicar el aspecto del vocablo (pues en tal caso no podría exceptuarse la persona del Padre), sino que, en consonancia con el modo corriente de hablar, se entiende cualquier naturaleza racional.

3. La expresión exclusiva no excluye lo que entra en el concepto del término a que se añade, con tal que no haya diferencia de supuestos, como no la hay en la parte y en el universal. Pero el Hijo difiere del Padre por el supuesto, y por esto no es aplicable el argumento.

4. No decimos en absoluto que sólo el Hijo sea altísimo, sino que sólo es altísimo "con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre".

plícita, las enseña de un modo equivalente e implícito al revelarnos la existencia y distinción de tres personas distintas en un solo Dios verdadero.

Ni lo es tampoco la simplicidad de las divinas personas, porque la multiplicidad está sólo en las razones y en los nombres que las significan, no en la cosa por ellas significada, la cual es simplicísima, a saber, la realidad misma de las personas divinas, que nosotros no podemos entender y expresar si no es de esa manera.

NÚMERO DE LAS NOCIONES

¿Cuántas son las nociones? La respuesta es clara. Multiplicándose y distinguiéndose las personas por las procesiones, es manifiesto que las nociones han de tomarse de la consideración de las personas en relación con las procesiones. Según lo cual es fácil determinar su número, con sólo tener en cuenta que en los orígenes divinos entran dos términos: el que procede de otro y aquel del cual procede. Para mayor claridad las deduciremos en el siguiente esquema:

NOCIONES DEL

- I. *Padre*...
  - 1.º En cuanto no procede de otra persona: *innascibilidad* (1).
  - 2.º En cuanto que de El procede
    - el Hijo por generación: *paternidad* (2).
    - el Espíritu Santo por la espiración activa: común espiración (3).
- II. *Hijo* ...
  - 1.º En cuanto procede del Padre por generación: *filiación* (4).
  - 2.º En cuanto de El procede el Espíritu Santo por espiración activa: común espiración (3).
- III. *Espíritu Santo*...
  - En cuanto procede del Padre y del Hijo por espiración activa: *procesión* (5).
  - En cuanto de El no procede ninguna otra persona divina. (No es nota o noción.)

Luego son cinco las nociones o notas distintivas de las personas divinas. De éstas, cuatro son *relaciones reales*. La innascibilidad lo es sólo de razón (1 q.33 a.4 ad 3). Cuatro son *propiedades*, pues la común espiración, por lo mismo que conviene a dos personas (al Padre y al Hijo), no puede llamarse propiedad en sentido estricto. Tres son notas *personales*, o constitutivas de las personas; y todas, notas de las personas.

CERTEZA DE LA EXISTENCIA DE LAS "NOCIONES"

Esta cuestión es de mucha importancia, por la relación que tiene con otra, actualmente muy discutida, acerca de la naturaleza y definibilidad de las conclusiones teológicas.

A propósito de ella enseña aquí el santo Doctor que una cosa puede

pertenecer a la fe de dos maneras: *directa* o *indirectamente*. Pertenece directamente a la fe todo lo formalmente revelado y definido por la Iglesia. Por ejemplo, la encarnación del Verbo divino. E indirectamente, todo aquello de cuya negación se seguiría la de una verdad de fe. En este caso se encuentran comprendidas, sin duda, las conclusiones teológicas verdaderamente necesarias, pues su negación equivaldría a la misma negación de la verdad de fe de la cual se deducen.

Por eso, acerca de lo indirectamente perteneciente a la fe cabe error, sin herejía, antes de ser definido por la Iglesia. Pero el que, sabiendo de una manera perfectamente consciente que de la negación de una verdad necesariamente se sigue la de otra de fe, y, no obstante, se obstinara en negarla, o después de su definición por la Iglesia pertinazmente la siguiera negando, es indudable que en ambos casos incurriría en herejía. Porque en ambos casos la negación de esa verdad se opone contradictoriamente a la afirmación de la fe.

Conforme a esto y respecto de la certeza de las nociones o notas distintivas de las personas, hay que decir: 1.º No admitir la existencia de las nociones, sabiendo con toda certeza que de aquí se sigue la negación de las personas, sería herético. 2.º Ignorándolo o no sabiéndolo con toda certeza, sería *erróneo, peligroso* y *temerario*, pero no herético, a no ser de un modo material. 3.º No admitir el número quinario de las notas, poniendo alguna más o quitando alguna de ellas, no sería herético, sino tan sólo *erróneo* o, a todo más, *temerario*.

Y termina aquí la consideración de las personas en común.

CUESTION 32

(In quatuor articulos divisa)

De divinarum personarum cognitione

Del conocimiento de las divinas personas

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum Personarum (cf. q.29 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum per rationem naturalem possint cognosci divinae Personae.

Secundo: utrum sint aliquae notiones divinis Personis attribuendae.

Tertio: de numero notionum.

Quarto: utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

Viene ahora el tratar del conocimiento de las divinas personas, y en en esta materia ocurre averiguar cuatro cosas.

Primera: si las divinas personas pueden ser conocidas por la razón natural.

Segunda: si se han de atribuir a las personas algunas nociones.

Tercera: del número de estas nociones.

Cuarta: si es lícito opinar de diversas maneras acerca de las nociones.

ARTICULO 1

Utrum Trinitas divinarum Personarum possit per naturalem rationem cognosci [a]

Si por medio de la razón natural puede conocerse la trinidad de personas

Dificultades. Parece que puede conocerse la trinidad de personas divinas por la razón natural.

1. Los filósofos no alcanzaron el conocimiento de Dios más que por la razón natural, y hallamos que dijeron muchas cosas acerca de la trinidad de personas. Aristóteles dice: "Por este número (el número tres) nos hemos aplicado a glorificar al Dios único, que está por encima de todo lo creado". — Dice también San Agustín: "Allí leí (en los libros de los platónicos), no ciertamente con las mismas palabras, pero con múltiples razones que persuaden de lo mismo, que en el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo", y cosas parecidas que allí se seguían: palabras en las cuales se enseña la distinción de las personas divinas. — En la Glosa se dice también que los magos de Faraón flaquearon en el tercer signo, esto es, en el conocimiento de la tercera persona, que es la del Espíritu Santo. Luego conocieron por lo menos dos. — A su vez dice Trismegisto que "la mónada engendra a la mónada y refleja sobre sí su ardor"; palabras que parecen indicar la generación del Verbo y la procesión del Espíritu Santo. Luego es posible alcanzar conocimiento de las divinas personas por medio de la razón natural.

2. Dice Ricardo de San Víctor: "Creo sin duda alguna que no faltan

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Trinitas divinarum Personarum possit per naturalem rationem cognosci.

1. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem: inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate Personarum. Dicit enim Aristoteles, in I "De caelo et mundo" [1]**: "Per hunc numerum", scilicet ternarium, "adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata".—Augustinus etiam dicit, VII "Confess."** [2]**: "Ibi legi", scilicet in libris Platonicorum, "non quidem his verbis, sed hoc idem omnino, multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum", et huiusmodi quae ibi sequuntur: in quibus verbis distinctio divinarum Personarum traditur.—Dicitur etiam in Glossa Rom. 1 et Ex. 8,19, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, idest in notitia tertiae Personae, scilicet Spiritus Sancti: et sic ad minus duas cognoverunt.— Trismegistus etiam dixit** [3]**: "Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem"; per quod videtur generatio Filii, et Spiritus Sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum Personarum potest per rationem naturalem haberi.**

2. Praeterea, Ricardus de Sancto Victore dicit, in libro "De

[a] *Sent.* 1 d.3 q.1 a.4; *De verit.* q.10 a.13; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.4; *In Rom.* 1 lect.6.

[1] C.1 n.2 (BK 268a13): S.TH., lect.2 n.5.
[2] C.9: ML 32,740.
[3] *Poemand.* dial.4.

Trin."[4]**: "Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint". Unde etiam ad probandum Trinitatem Personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione divinarum Personarum. Quidam vero per hoc, quod "nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio"** [5]**. Augustinus vero** [6] **procedit ad manifestandum Trinitatem Personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra: quam viam supra (q.27 a.1.3) secuti sumus. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas Personarum.**

3. Praeterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas Personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro II "De Trin."[7]**: "Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi". Ambrosius etiam dicit** [8]**: "Impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet". Sed per originem generationis et processionis distinguitur trinitas in personis divinis, ut ex supra (q.30 a.2) dictis patet. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas Personarum per rationem cognosci non possit.**

Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire. Ostensum est enim supra (q.12 a.4.11.12) quod homo per rationem naturalem in cognitionem

argumentos, no sólo probables, sino demostrativos, para la explicación de cualquier verdad". De aquí que, para probar la trinidad de personas, unos adujeron razones tomadas de lo infinito de la bondad divina, que se comunica a sí misma infinitamente en la procesión de las divinas personas; otros se basaron en que "sin compañía no es alegre la posesión de ningún bien"; y San Agustín procede a explicar la trinidad de personas por la procesión del verbo y del amor en nuestro entendimiento, y en este camino le hemos seguido nosotros. Luego por la razón natural se puede conocer la trinidad de personas.

3. Parece inútil manifestar al hombre lo que su razón no puede conocer. Pero no se puede decir que la tradición divina acerca del conocimiento de la Trinidad sea superflua. Luego puede conocerse con la razón humana la trinidad de personas.

Por otra parte, dice San Hilario: "No piense el hombre poder alcanzar con su inteligencia el sacramento de la generación"; y dice también San Ambrosio: "Es imposible saber el secreto de la generación: la mente flaquea, calle la voz". Mas por el origen de la generación y de la procesión es por lo que se distingue una trinidad en las personas divinas, como se ve por lo dicho anteriormente. Luego, como el hombre no puede saber y alcanzar con su inteligencia aquello de que no se pueden tener pruebas demostrativas, síguese que la trinidad de personas no puede ser conocida por la razón.

Respuesta. Es imposible llegar al conocimiento de la trinidad de las personas divinas por medio de la razón natural. Hemos demostrado que el hombre, con sus propias fuerzas, no puede alcanzar el conocimiento de

[4] L.1 c.4: ML 196,892.
[5] SÉNECA, epist.6.
[6] *De Trin.* l.9 c.4ss: ML 42,963.
[7] § 9: ML 10,58.
[8] *De fide* c.10: ML 16,566.

Dios si no es mediante las criaturas. Mas las criaturas conducen al conocimiento de Dios, como el efecto al de su causa. Luego la razón natural no puede conocer de Dios más que aquello que necesariamente le compete en cuanto es principio de todos los seres; y éste es el fundamento en que nos hemos apoyado en el tratado de Dios. Ahora bien, el poder creador de Dios es común a toda la Trinidad, y por ello pertenece a la unidad de la esencia y no a las personas distintas. Luego mediante la razón natural puede conocerse de Dios lo que pertenece a la unidad de esencia, pero no lo referente a la distinción de personas.

El que, pues, se empeña en demostrar la trinidad de personas por medio de la razón natural, atenta contra la fe de dos maneras. Primero, contra la dignidad de la misma fe, que tiene por objeto las cosas invisibles que exceden la capacidad de la razón humana, conforme a lo que dice el Apóstol en la Epístola a los Hebreos: "La fe es de las cosas que no se ven", y en la primera a los Corintios: "Hablamos la sabiduría entre los perfectos, mas no la de este siglo ni la de los príncipes de este siglo, sino que hablamos la sabiduría de Dios en el misterio, que está escondida". — Segundo, contra el intento de atraer a otros a la fe, pues cuando alguien, para probar los dogmas, alega argumentos que no son demostrativos, la expone a la irrisión de los infieles, quienes se imaginan que nosotros nos apoyamos en semejantes razones y que en virtud de ellas creemos.

Por consiguiente, no debe intentarse demostrar las verdades de fe más que por vía de autoridad para con los que la acaten. Respecto a los otros, es suficiente probar que en el contenido de la fe nada hay que sea imposible, y por esto dice Dionisio: "Si alguien rehusa totalmente la palabra inspirada, éste está lejos de

Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium: et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei (cf. q.12 a.12). Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem Personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem Personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem Personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. Unde Apostolus dicit, ad Hebr. 11,1 quod fides est de "non apparentibus". (Et Apostolus dicit, 1 Cor. 2,6: "Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est".)—Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium: credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.

Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit, 2 cap. "De div. nom." [9]**: "Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a**

[9] § 2: ML 3,640; S.TH., lect.1.

nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum", scilicet sacrorum, "respicit, hoc et nos canone utimur".

Ad primum ergo dicendum quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum Personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio; secundum illud Apostoli, 1 ad Cor. 2,6: "Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit", idest "philosophorum", secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto, ut infra (q.39 a.7) patebit.—Quod ergo Aristoteles dicit, "per hunc numerum adhibuimus nos ipsos", etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis: sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quandam ternarii numeri perfectionem.—In libris etiam Platonicorum [10] **invenitur "In principio erat verbum", non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis: sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriatur.—Et licet appropriata tribus Personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertiae Personae, quia a bonitate, quae Spiritui Sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, "non sicut Deum glorificaverunt", ut dicitur Rom. 1,21. Vel, quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant "menten" vel "paternum intellectum", in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat "Super somnium Scipionis"** [11]**: non autem ponebant ali-**

nuestra filosofía; mas si atiende a la verdad de la revelación, también nosotros empleamos este canon".

Soluciones. 1. Los filósofos no conocieron el misterio de la trinidad de las divinas personas por sus razones propias, que son la paternidad, la filiación y la procesión, conforme a aquello del Apóstol: "Hablamos la sabiduría de Dios, que ningún príncipe de este siglo conoció", esto es, ningún filósofo, según la Glosa. Sin embargo, conocieron algunos de los atributos esenciales que se apropian a las personas, como el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo, según adelante diremos. Por tanto, lo que dice Aristóteles: "Por este número nos aplicamos", etc., no significa que admita el número ternario en Dios; sólo quiere decir que los antiguos lo usaban en sus sacrificios y oraciones debido a cierta perfección del número tres. — También se halla en los libros de los platónicos que "en el principio era el verbo", mas no en el sentido de que el verbo fuese persona engendrada en Dios, sino en cuanto significa el concepto ideal por el que Dios fabricó todas las cosas, que se apropia al Hijo. — Y aunque conociesen atributos que se apropian a las tres personas, se dice, sin embargo, que fallaron en el tercer signo, o sea en el conocimiento de la tercera persona, porque se habían apartado del bien, que se apropia al Espíritu Santo, ya que, conociendo a Dios, "no le glorificaron como Dios", según dice el Apóstol, o también porque los platónicos admitían un primer ser, a quien llamaban padre de todo el universo, y bajo él, otra substancia, a la cual llamaban "mente" o "entendimiento paterno", y en ella estaban los conceptos de todas las cosas, según refiere Macrobio, comentando el "Sueño de Escipión"; pero no admitían una tercera subs-

[10] Cf. AUGUST., VII *Confess.* c.9: ML 32,740.
[11] L.I c.2.6.—Cf. ALBERT. MAGN., *In Metaph.* I c.12; *De quindecim problem.* n.1.

tancia separada que parezca corresponder al Espíritu Santo. No es, pues, así como nosotros admitimos al Padre y al Hijo, diferentes por su substancia, y, sin embargo, éste fué el error de Orígenes y de Arrio, seguidores en esto de los platónicos. — Respecto al dicho de Trismegisto: "La mónada engendra a la mónada y refleja en sí su ardor", no se refiere a la generación del Verbo ni a la procesión del Espíritu Santo, sino a la producción del mundo, pues el Dios único produjo un solo mundo por el amor de sí mismo.

2. Dos son las maneras como interviene la razón para explicar una cosa: de un modo, para probar suficientemente alguna verdad fundamental, como sucede en las ciencias naturales, donde se dan razones suficientes para demostrar que el cielo se mueve con velocidad uniforme. De otro modo, se alegan razones, no como suficientes para probar una verdad radical, sino tales que, supuesta la verdad radical, muestran su congruencia con los efectos subsiguientes, y de este modo se habla en astronomía de excéntricos y epiciclos, porque, hecha esta suposición, se pueden explicar las apariencias sensibles de los movimientos del cielo; y, sin embargo, esta razón no es demostrativa, porque tal vez pudieran explicarse también a base de otra hipótesis. Ahora bien, del primer modo pueden darse razones para probar que Dios es uno y otras verdades semejantes. Pero las razones que se alegan para manifestar el misterio de la Trinidad pertenecen al segundo modo, o sea, que, supuesta la trinidad, son congruentes, pero no tales que por ellas se demuestre la trinidad de personas. — Y esto se comprueba examinando cada una de las demostraciones citadas. La bondad infinita de Dios se manifiesta también en la producción de las criaturas, porque sacar algo de la nada

quam substantiam tertiam separatam, quae videretur Spiritui Sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium, secundum substantiam differentes: sed hoc fuit error Origenis [12] et Arii, sequentium in hoc Platonicos.—Quod vero Trismegistus dixit, "monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem", non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi: nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas Personarum.—Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum: quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat: sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem.—Similiter etiam quod dicitur, quod "sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni", locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius consociati sibi.—Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis.—Et inde est quod Augustinus, "Super Ioan." [13], dicit quod per fidem venitur ad cognitionem, et non e converso.

Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat (Gen. 1,1), "In principio creavit Deus caelum et terram", subdit (v.3): "Dixit Deus, Fiat lux", ad manifestationes divini Verbi; et postea dixit (v.4): "Vidit Deus lucem, quod esset bona", ad ostendendum approbationem divini amoris; et similiter in aliis operibus (v.6ss.).—Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus Sancti.

[12] Super Io. 1,1: ML 14,108.—Cf. HIERON., ep. 84 *Ad Pammachium* c.1: ML 22,746

requiere poder infinito, y para que se comunique con bondad infinita no es preciso que proceda de Dios algo infinito, sino que cada ser reciba la bondad divina según lo requiera su modo o capacidad. — Asimismo, aquello de que "sin compañía no es posible el disfrute alegre de bien alguno", tiene lugar cuando se trata de una persona que no posee la plenitud del bien, y, por tanto, para alcanzar la plenitud del bien de la alegría, necesita que el bien de otro se una al suyo. — Por último, la semejanza de nuestro entendimiento no prueba suficientemente cosa alguna de Dios, debido a que la inteligencia no está en Dios y en nosotros de modo unívoco. — De aquí que diga San Agustín que por la fe se llega al conocimiento, pero no a la inversa.

3. Para dos cosas hemos necesitado conocer las divinas personas. Una, para tener ideas correctas acerca de la creación de las cosas, pues al confesar que Dios hizo todas las cosas por su Verbo, se excluye el error de los que sostienen que las produjo por necesidad de su naturaleza. Asimismo, cuando ponemos en El la procesión del amor, afirmamos que Dios no produjo las criaturas por indigencia propia ni por motivo alguno extrínseco, sino por el amor de su bondad. Por esto Moisés, después de decir: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", añade: "Dijo Dios: Hágase la luz", para manifestar el Verbo divino; y continúa después: "Vió Dios que era buena la luz", para mostrar la aprobación del divino amor, y lo mismo se ve en las demás obras.—La otra, y es la principal, para que pensásemos como debemos de la salvación del género humano, que se realiza por el Hijo encarnado y por el don del Espíritu Santo.

[13] Tr.27 § 7: ML 35,1618.

ARTICULO 2

Utrum sint ponendae notiones in divinis [a]

Si debemos poner nociones en Dios

Dificultades. Parece que no se deben poner nociones en Dios.

1. Dice Dionisio que "nadie debe atreverse a decir cosa alguna de Dios, fuera de lo que hallamos expreso en los textos sagrados". Pero en los textos de la Sagrada Escritura no se hace mención alguna de las nociones. Luego no han de ponerse en Dios.

2. Todo lo que hay en Dios, o pertenece a la unidad de la esencia o a la trinidad de las personas. Pero las nociones no pertenecen a la unidad de esencia ni a la trinidad de personas, pues de ellas no se dice lo que es propio de la esencia, y así no decimos que la "paternidad sea sabia" o "creadora"; ni tampoco lo que concierne a las personas, y por esto no decimos que "la paternidad engendra" ni que "la filiación sea engendrada". Luego en Dios no hay lugar para las nociones.

3. En las cosas simples no hay para qué suponer abstracciones destinadas a darlas a conocer, porque se conocen por sí mismas. Pero las personas divinas son simplicísimas. Luego en las divinas personas no deben ponerse nociones.

Por otra parte, dice San Juan Damasceno que "reconocemos la diferencia de las hipóstasis", esto es, de las personas, "en tres propiedades, o sea, en la paternal, la filial y la procesional". Luego hay que poner en Dios propiedades y nociones.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae notiones in divinis.

1. Dicit enim Dionysius, in 1 cap. "De div. nom." [14], quod "non est audendum dicere aliquid de Deo, praeter ea quae nobis ex sacris eloquiis sunt expressa". Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacrae Scripturae. Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

2. Praeterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiae, aut ad trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiae, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque praedicantur ea quae sunt essentiae; non enim dicimus quod "paternitas sit sapiens" vel "creet": neque etiam ea quae sunt personae; non enim dicimus quod "paternitas generet" et "filiatio generetur". Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

3. Praeterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quae sint principia cognoscendi: quia cognoscuntur seipsis. Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo non sunt ponendae in divinis personis notiones.

Sed contra est quod dicit Ioannes Damascenus [15]: "Differentiam hypostaseon", idest personarum, "in tribus proprietatibus, idest paternali et filiali et processionali, recognoscimus". Sunt ergo ponendae proprietates et notiones in divinis.

---

a *Sent.* 1 d.33 a.2.

14 § 1: MG 3,588; S.TH., lect. 1.
15 *De fide orth.* c.5: MG 94,1000.

Respondeo dicendum quod Praepositinus, attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis: et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto: sicut enim consuevimus dicere, "Rogo benignitatem tuam", idest "te benignum", ita cum dicitur in divinis "paternitas", intelligitur "Deus Pater".

Sed, sicut ostensum est supra (q.3 a.3 ad 1; q.13 a.1 ad 2), divinae simplicitati non praeiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis. Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda; et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, idest secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit. In quibus, ad significandum simplices formas, nominibus abstractis utimur: ad significandum vero res subsistentes, utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra (ib.) dictum est, ratione simplicitatis, per nomina abstracta significamus: ratione vero subsistentiae et complementi, per nomina concreta.

Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus "deitatem" et "Deum", vel "sapientiam" et "sapientem"; sed etiam personalia, ut dicamus "paternitatem" et "Patrem". Ad quod duo praecipue nos cogunt. Primo quidem, haereticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum et tres Personas, quaerentibus "quo sunt unus Deus", et "quo sunt tres personae", sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatae, ut paternitas, et filiatio. Et ideo es-

Respuesta. Prepositivo, mirando por la simplicidad de las personas, dijo que no debían ponerse en Dios propiedades ni nociones, y si las encontraba mencionadas en alguna parte, explicaba el término abstracto como concreto; pues así como solemos decir: "Ruego a tu benignidad", esto es, "a ti que eres benigno", así también, cuando en Dios se dice "paternidad", se ha de entender "Dios Padre".

Pero, según hemos dicho, el empleo de nombres concretos o abstractos no perjudica a la simplicidad divina. La razón es porque según nuestro modo de conocer así es nuestra manera de nombrar. Pero nuestro entendimiento no puede llegar hasta la simplicidad divina tal como es en sí; por lo cual concibe y nombra lo divino a su modo, o sea conforme lo halla en las cosas sensibles, de las que toma sus conocimientos. Tratándose de éstas, empleamos nombres abstractos para expresar formas simples, y para enunciar seres subsistentes usamos nombres concretos. Por tanto, según hemos dicho, expresamos lo divino con nombres abstractos por razón de la simplicidad, y en razón de la subsistencia y de su ser completo lo expresamos con nombres concretos.

Ahora bien, es necesario emplear en abstracto y en concreto no sólo los nombres esenciales, como "deidad" y "Dios" o "sabiduría" y "sabio", sino también los personales, como "paternidad" y "Padre". A ello nos obligan principalmente dos motivos. Primero, la importunidad de los herejes. Puesto que nosotros confesamos que Padre, Hijo y Espíritu Santo son un solo Dios y tres personas, si alguien pregunta "en virtud de qué son un Dios" y "en virtud de qué son tres personas", así como a lo primero se responde que son uno por la unidad de esencia, así también fué necesario que hubiese algunos nombres abstractos para responder por qué se distinguen las personas, y tales son

las propiedades o nociones significadas en abstracto, como la paternidad y la filiación. Por consiguiente, la esencia en Dios es significada como "lo que"; la persona, "como quien", y la propiedad, como "por lo que".

Segundo, porque hallamos que en Dios una persona se refiere a otras dos: la del Padre, a la del Hijo y a la del Espíritu Santo. Pero no con una sola relación, porque en tal caso el Hijo y el Espíritu Santo habrían de referirse al Padre con una sola e idéntica relación, de donde se seguiría que no serían dos personas, puesto que sólo la relación multiplica la trinidad en Dios. Y no se puede alegar, como decía Prepositivo, que, así como Dios se refiere a las criaturas con una sola relación, y, en cambio, éstas se refieren a Dios con relaciones múltiples, así también el Padre se refiere al Hijo y al Espíritu Santo con una sola relación, no obstante que ellos se refieren al Padre con dos; porque, como la razón específica de lo relativo consiste en referirse a otro, necesariamente se sigue que no pueden ser específicamente distintas dos relaciones cuando en el lado opuesto les corresponde una sola. La relación de padre y la de señor son de diversa especie, por la diversidad que hay entre la filiación y la servidumbre. Asimismo, las criaturas todas se refieren a Dios con una sola relación, en cuanto son criaturas suyas; mientras que el Hijo y el Espíritu Santo se refieren al Padre con relaciones de distinta especie, y, por tanto, no hay paridad. Además, no se requiere, según hemos dicho, que en Dios haya relación real alguna a las criaturas, sin inconveniente de multiplicar en El las relaciones de razón, y, en cambio, es preciso que haya en el Padre alguna relación real por la cual se refiera al Hijo y al Espíritu Santo, y, por tanto, en correspondencia con las dos relaciones con las cuales el Hijo y el Espíritu Santo se refieren al Padre, es preciso admitir en el Padre otras dos rela-

sentia significatur in divinis ut "quid", persona vero ut "quis", proprietas autem ut "quo".

Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et personam Spiritus Sancti. Non autem una relatione: quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus Sanctus una et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus Sanctus non essent duae personae. Neque potest dici, ut Praepositinus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturae diversimode se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium et ad Spiritum Sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod duae relationes non sunt diversae secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat: oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris, secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturae sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius: Filius autem et Spiritus Sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem: unde non est simile. Et iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra (q.28 a.1 ad 3) dictum est: relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem qua refertur ad Filium et Spiritum Sanctum: unde secundum duas relationes Filii et Spiritus Sancti quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et

Spiritum Sanctum. Unde, cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quae dicuntur proprietates et notiones.

Ad primum ergo dicendum quod, licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de Personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quaedam quibus cognoscuntur Personae; licet ipsae notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est (q.28 a.1). Et ideo ea quae habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus; quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod "paternitas generet" vel "creet, sit sapiens" vel "intelligens". Essentialia vero quae non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturae a Deo, possunt praedicari de notionibus: possumus enim dicere quod "paternitas est aeterna" vel "immensa", vel quodcumque huiusmodi. Et similiter, propter identitatem rei, possunt substantiva personalia et essentialia praedicari de notionibus: possumus enim dicere quod "paternitas est Deus", et "paternitas est Pater".

Ad tertium dicendum quod, licet personae sint simplices, tamen absque praeiudicio simplicitatis possunt propriae rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est (in c).

ciones, con las cuales se refiera al Hijo y al Espíritu Santo. Ahora bien, como la persona del Padre no es más que una, fué necesario significar separadamente las relaciones con los términos abstractos, llamados "propiedades" y "nociones".

Soluciones. 1. Si bien la Sagrada Escritura no menciona las nociones, menciona, sin embargo, a las personas, en las cuales se entienden las nociones, como lo abstracto en lo concreto.

2. Las nociones en Dios no se significan como cosas, sino como conceptos, que nos dan a conocer las personas, no obstante que las nociones o relaciones estén realmente en Dios, según hemos dicho. Por consiguiente, lo que dice orden a cualquier acto esencial o personal no puede decirse de las nociones, porque esto repugna a su modo de significar, y por esto no podemos decir que la "paternidad engendra" o "crea" o que "sea sabia" o "inteligente". En cambio, podemos decir de las nociones las propiedades esenciales que no dicen orden a acto alguno, sino que se limitan a remover de Dios las condiciones de las criaturas, y así podemos decir que la "paternidad es eterna" o "inmensa", y cosas análogas. Asimismo, por razón de la identidad real, podemos decir de las nociones los términos substantivos personales y esenciales, y por esto podemos decir que "la paternidad es Dios" y que "la paternidad es Padre".

3. Si bien las personas son simples, pueden, no obstante, expresarse en abstracto sus razones propias, sin perjuicio de la simplicidad, según hemos dicho.

ARTICULO 3

Utrum sint quinque notiones [a]

Si hay cinco nociones en Dios

Dificultades. Parece que no hay cinco nociones.

1. Propiamente hablando, las nociones de las personas son las relaciones que las distinguen. Pero, según hemos dicho, las relaciones no son más que cuatro. Luego cuatro serán las nociones.

2. Porque hay en Dios una sola esencia, se llama Dios uno, y porque hay tres personas, Dios trino. Si, pues, hubiese en Dios cinco nociones, se llamaría Dios "quino", denominación inaceptable.

3. Si en Dios no hay más que tres personas y las nociones son cinco, es preciso que en alguna de ellas haya dos o más nociones, y de hecho se asignan al Padre la innascibilidad, la paternidad y la común espiración. Pues bien, o estas tres nociones difieren realmente o no. Si difieren realmente, síguese que la persona del Padre está compuesta de muchas cosas. Si sólo difieren con distinción de razón, síguese que una de ellas puede predicarse de otra, de suerte que si, en atención a la identidad real, decimos que la bondad de Dios es su sabiduría, también diremos que la común espiración es la paternidad, cosa que nadie admite. Luego no son cinco las nociones.

Por otra parte, parece que son más; porque si se admite en el Padre la noción de innascibilidad, debido a que no procede de nadie, tampoco del Espíritu Santo procede otra persona, y con arreglo a esto es necesario buscar una sexta noción.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint quinque notiones.

1. Propriae enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra (q.28 a.4) dictum est. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

2. Praeterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus: propter hoc autem quod sunt tres personae, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur "quinus": quod est inconveniens.

3. Praeterea, si, tribus personis existentibus in divinis, sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint aliquae notiones duae vel plures; sicut in persona Patris ponitur innascibilitas et paternitas et communis spiratio. Aut igitur istae tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia praedicari, ut dicamus quod, sicut bonitas divina est eius sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas: quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

Sed contra, videtur quod sint plures. Quia sicut Pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quae dicitur innascibilitas, ita a Spiritu Sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sextam notionem.

a *Sent.* 1 d.26 q.2 a.3; d.28 q.1 a.1; *De pot.* q.9 a.9 ad 21.27; q.10 a.5 ad 12; *Compend. Theol.* c.57ss.

Praeterea, sicut Patri et Filio commune est quod ab eis procedat Spiritus Sanctus, ita commune est Filio et Spiritui Sancto quod procedant a Patre. Ergo, sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui Sancto.

Respondeo dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet "a quo alius" et "qui ab alio": et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est: sic ex hac parte eius notio est "innascibilitas". Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter. Quia inquantum Filius est ab eo, innotescit notione "paternitatis": inquantum autem Spiritus Sanctus est ab eo, innotescit notione "communis spirationis". Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo: et sic innotescit per "filiationem". Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus Sanctus: et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet "communi spiratione". Spiritus Sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis: et sic innotescit "processione". Non autem per hoc quod alius sit ab eo: quia nulla divina persona procedit ab eo.—Sunt igitur quinque notiones in divinis: scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.

Harum autem tantum quatuor sunt relationes: nam innascibilitas non est relatio nisi per reductionem, ut infra (q.33 a.4 ad 3) dicetur. Quatuor autem tantum "proprietates" sunt: nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones "personales", idest constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio: nam commu-

Además, si es común al Padre y al Hijo que proceda de ellos el Espíritu Santo, también es común al Hijo y al Espíritu Santo el proceder del Padre. Si, pues, una noción es común al Padre y al Hijo, debe haber otra común al Hijo y al Espíritu Santo.

Respuesta. Por noción entendemos lo que es la razón propia para conocer la persona divina. Las divinas personas se multiplican por las relaciones de origen. Pero la relación de origen comprende dos cosas: "de quién otro" y "quién de otro", y de ambas maneras se puede llegar a conocer la persona. Ahora bien, la persona del Padre no puede ser conocida por el hecho de proceder de otro, sino porque no procede de nadie, y por este concepto su noción es la "innascibilidad". En cambio, en cuanto alguien procede de El, podemos conocerle de dos maneras; porque en cuanto de El procede el Hijo, se conoce por la noción de "paternidad", y en cuanto es origen del Espíritu Santo, por la noción de "común espiración". El Hijo puede conocerse, o bien en cuanto procede de otro por nacimiento, y así se le conoce por la "filiación", o en cuanto otro, el Espíritu Santo, procede de El, y así se le conoce, lo mismo que al Padre, por la "común espiración". El Espíritu Santo puede ser conocido por el hecho de proceder de otro u otros, y así lo conocemos por la "procesión"; mas no porque otro proceda de El, porque de El no procede ninguna persona.—Hay, pues, en Dios cinco nociones, a saber: "innascibilidad", "paternidad", "filiación", "común espiración" y "procesión".

De éstas, únicamente cuatro son relaciones, porque la innascibilidad sólo por reducción lo es, como adelante veremos. Las "propiedades" no son más que cuatro, pues la común espiración no es propiedad, porque conviene a dos personas. Las nociones "personales", esto es, constitutivas de persona, son tres, a saber: paternidad,

filiación y procesión, ya que la innascibilidad y la común espiración se llaman nociones "de las personas, pero no personales", como más por extenso se dirá.

Soluciones. 1. Además de las cuatro relaciones, es necesario poner otra noción, según hemos dicho.

2. En Dios la esencia, y lo mismo las personas, se expresan como si fuesen cosas, y, en cambio, las nociones se significan como razones que notifican a las personas. Por tanto, aunque se puede decir de Dios que es uno por la unidad de esencia y trino por la trinidad de personas, no podemos decir que sea "quino" en virtud de las cinco nociones.

3. Puesto que sola la oposición relativa es en Dios fuente de la pluralidad real, cuando las varias propiedades de una persona no se oponen relativamente entre sí, no hay entre ellas distinción real; mas no por esto se pueden decir o predicar unas de otras, porque se significan como razones o conceptos diversos de las personas; lo mismo que no decimos que el atributo del poder sea el de la sabiduría, aunque digamos que la sabiduría es el poder.

4. Puesto que, según hemos dicho, la persona envuelve el concepto de dignidad, no puede basarse noción alguna del Espíritu Santo en el hecho de que ninguna persona proceda de El, pues esto no contribuye a su dignidad, como contribuye a la autoridad del Padre el no proceder de otro.

5. El Hijo y el Espíritu Santo no convienen en un mismo modo de proceder del Padre, y, en cambio, el Padre y el Hijo convienen en el mismo modo de producir al Espíritu Santo. Pero lo que es principio para conocer una cosa, ha de ser algo especial de ella. Luego no hay paridad.

nis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones "personarum", non autem personales, ut infra magis patebit (q.40 a.1 ad 1).

Ad primum ergo dicendum quod praeter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod essentia in divinis significatur ut res quaedam; et similiter personae significantur ut res quaedam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiae, et trinus propter trinitatem personarum; non tamen dicitur "quinus" propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum quod, cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personae, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de invicem praedicantur: quia significantur ut diversae rationes personarum. Sicut etiam non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae, licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum quod, cum persona importet dignitatem, ut supra (q.29 a.3 ad 2) dictum est, potest accipi notio aliqua Spiritus Sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius; sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit a nullo.

Ad quintum dicendum quod Filius et Spiritus Sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a Patre; sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum Sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

ARTICULO 4

Utrum liceat contrarie opinari de notionibus [a]

Si es lícito sostener opiniones contrarias en materia de nociones

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus.

1. Dicit enim Augustinus, in I "De Trin." [16], quod "non erratur alicubi periculosius" quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariae opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

2. Praeterea, per notiones cognoscuntur personae, ut dictum est (a.2.3). Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

Respondeo dicendum quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, directe; sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, et huiusmodi. Et circa haec opinari falsum, hoc ipso inducit haeresim: maxime si pertinacia adiungatur.—Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Elcanae (1 Reg. 1,20); ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei:

Dificultades. No parece lícito opinar de otro modo acerca de las nociones.

1. Dice San Agustín que "en ninguna materia es más peligroso el error que en materia de Trinidad", y a ella ciertamente pertenecen las nociones. Pero no puede haber opiniones contrarias sin que haya error. Luego no es lícito sostener opiniones contrarias acerca de las nociones.

2. Por las nociones se conocen las personas, según hemos dicho. Pero acerca de las personas no es lícito tener opiniones contrarias. Luego tampoco acerca de las nociones.

Por otra parte, los artículos de la fe no se refieren a las nociones. Luego es lícito opinar de diversas maneras acerca de ellas.

Respuesta. De dos maneras puede una cosa pertenecer a la fe. Directamente, y en este caso están las verdades reveladas por Dios como principales; por ejemplo, que Dios es trino y uno; que el Hijo de Dios se encarnó, y otras tales, y acerca de ellas, por el mero hecho de sostener opiniones erróneas, se incurre en herejía, máxime si se añade la pertinacia. — Indirectamente pertenece todo aquello de lo cual se sigue algo contrario a la fe, como si alguien dijese que Samuel no fué hijo de Elcana, pues se sigue que es falsa la divina Escritura. Por tanto, puede alguien sin peligro de herejía tener opinión falsa acerca de estas cosas, antes de que se haya visto o deter-

[a] *Sent.* I d.33 a.5.

[16] C.3: ML 42,822.

minado que encierran consecuencias opuestas a la fe, sobre todo si no las sostiene con pertinacia. Pero después que esto es manifiesto, y principalmente si ha sido determinado por la Iglesia que de ello se sigue algo contrario a la fe, no podría mantenerse tal error sin incurrir en herejía. De aquí que se consideren hoy heréticas cosas que antes no eran tenidas como tales, porque se vió claramente lo que de ellas se seguía.

Por consiguiente, se ha de decir que en materia de nociones hubo quienes sostuvieron opiniones contrarias sin proponerse con ello sostener cosa alguna opuesta a la fe. Mas, si alguien tuviese opinión falsa acerca de las nociones viendo que de ella se derivan consecuencias contrarias a la fe, incurriría en herejía.

Y de este modo quedan contestadas las dificultades.

et maxime si non pertinaciter adhaereat. Sed postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque haeresi. Et propter hoc, multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est quod circa notiones aliqui absque periculo haeresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in haeresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 33

DE LA PERSONA DEL PADRE

Comienza Santo Tomás en esta cuestión el estudio de las personas divinas en particular, primero absolutamente en sí mismas, desde la cuestión 33 hasta la 38 inclusive; y en las restantes, hasta la final, en relación a la esencia, a las relaciones, etc.

Acerca de cada una de las personas considera el santo Doctor aquellas cosas que les son propias, por medio de las cuales nosotros las designamos comúnmente. Y así, respecto del Padre analiza los nombres de *Principio*, de *Padre* y de *Ingénito*, con que tanto los libros sagrados como la Iglesia designan la primera persona de la Santísima Trinidad, para ver el sentido en que le convienen a El solo y lo distinguen de las otras personas. Estas cuestiones vienen a ser como una prolongación de la anterior sobre las notas de las personas, y nos dan a conocer no sólo lo propio y distintivo de cada una de ellas, sino también el sentido profundo de las expresiones de la Escritura y de la liturgia.

A) Del nombre «Principio»

En la Sagrada Escritura no se encuentra el nombre de *Principio* aplicado a la primera persona para significar el origen que en ella tienen las demás personas divinas. Pero claramente se deduce del contexto de todo lo que nos enseña acerca de las relaciones de las divinas personas entre sí. Por eso este nombre se emplea en toda la literatura, tanto griega como latina, para designar la primera persona de la Trinidad.

Acerca de los nombres con que es designada la primera persona, existe, sin embargo, una diferencia notable entre los Padres griegos y los latinos, proveniente sobre todo del carácter propio de la lengua respectiva.

Los Padres griegos, San Cirilo de Alejandría [1], San Juan Crisóstomo [2], San Juan Damasceno [3], dan indiferentemente al Padre los nombres de *Principio* y de *Causa* de la Trinidad, en cuanto fuente y origen de la misma. Y por esta misma razón llaman también *principiados* al Hijo y al Espíritu Santo.

Los Padres latinos rehusan aplicar al Padre el nombre de *Causa* [4], así como llamar *principiados* al Hijo y al Espíritu Santo.

Tales diferencias no deben extrañarnos, añade el propio Santo Tomás. «Que haya en las expresiones de los Padres griegos antiguos algunas co-

[1] I *In Ioan.* c.1: MG 73,27.
[2] *Super Ioan.* hom.2: MG 59,30ss.
[3] I *De fide orth.* c.8.10 etc.: MG 94,810.
[4] «No es costumbre», dice Santo Tomás (*Contra errores Graec.* c.1); «rara vez o nunca» (*De pot.* q.10 a.1 ad 8).

la de generación, se niega también la del amor o del Espíritu Santo, que por naturaleza procede de la primera, o sea del Hijo (a.4 ad 5). Por lo cual afirma Santo Tomás, juntamente con San Hilario y San Agustín, que poner en Dios dos innascibles equivaldría a afirmar la existencia de dos deidades o de dos dioses (a.4 ad 4).

La esencia divina también es ingénita, pero de ella no se dice esta propiedad en el mismo sentido que del Padre, o sea, de algún modo privativamente en el género de principio personal, sino tan sólo de una manera puramente negativa, de generación en sentido propio, en el orden de la misma esencia divina, no de principio personal. Porque la esencia divina no es principio próximo de la generación ni término de ella. Y así dice el *Concilio IV de Letrán:* «La esencia divina no es el que engendra, ni engendrada» (Denz.432). Además, porque *en cuanto está en el Hijo y en el Espíritu Santo* procede del Padre. Por lo cual no le conviene el nombre de Ingénito de la misma manera que al Padre, en sentido en cierto modo privativo, pues así sólo puede pertenecer a una persona, ni tampoco en cuanto implica negación de toda procedencia de otro, en cualquier sentido, sino únicamente en cuanto expresa negación de *generación* en sentido propio.

En cambio, al Padre, como primer principio personal de las procesiones divinas, le pertenece exclusivamente el nombre de Ingénito en sentido en cierto modo privativo, implicando la negación de generación de cualquier manera. Lo cual no arguye en el Padre imperfección alguna ni tampoco una perfección de la que carezcan las otras personas divinas, sino la máxima dignidad, puramente relativa, de principio fontal de la Trinidad [10].

La doctrina de Santo Tomás acerca del nombre Ingénito es común a los Santos Padres y está enseñada por la Iglesia. Dice así el *Concilio XI de Toledo:* «El Espíritu Santo no es creíble ingénito, ni tampoco engendrado, para no poner dos Padres en Dios, si dijéramos que es ingénito, o dos Hijos, si engendrado» (Denz.277). Y el Símbolo de fe de San León IX: «El Padre Ingénito, el Hijo Unigénito y el Espíritu Santo ni engendrado ni ingénito» (Denz.436). Por último, en la liturgia del día de la Santísima Trinidad reza la Iglesia: «Con todo el corazón y con las palabras confesamos al Padre Ingénito, al Hijo Unigénito y al Espíritu Paráclito» [11].

CUESTION 33

(In quatuor articulos divisa)

De persona Patris

De la persona del Padre

Siguiendo el orden establecido, viene ahora el estudio de las personas en particular, y en primer lugar el de la persona del Padre. Acerca de ella se han de averiguar cuatro cosas.

Consequenter considerandum est de Personis in speciali (cf. q.29 introd.). Et primo de persona Patris.

Circa quam quaeruntur quatuor.

[10] a.4 ad 2; *De pot.* q.10 a.1 ad 17 y 9.
[11] Antífona del *Magnificat* en las segundas vísperas.—Cf. *Sent.* 1 d.13 q.1 a.4; d.28 q.1 a.1; *Contra errores Graec.* c.4.8.

Primo: utrum Patri competat esse principium.

Secundo: utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine "Pater".

Tertio: utrum per prius dicatur in divinis "Pater" secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter.

Quarto: utrum sit proprium Patri esse ingenitum.

Primera: si compete al Padre ser principio.

Segunda: si con este nombre, "Padre", se significa con propiedad la persona del Padre.

Tercera: si la palabra "Padre" antes se dice de Dios tomada en contenido personal que tomada en sentido esencial.

Cuarta: si es propio del Padre el ser ingénito.

ARTICULO 1

Utrum competat Patri esse principium [a]

Si compete al Padre ser principio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Pater non possit dici principium Filii vel Spiritus Sancti.

1. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum [1]. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quod sit eius principium.

2. Praeterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum: et per consequens esse creatum. Quod videtur esse erroneum.

3. Praeterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis "non est prius et posterius", ut Athanasius dicit [2]. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in IV "De Trin." [3]: "Pater est principium totius deitatis."

Respondeo dicendum quod hoc nomen "principium" nihil aliud

Dificultades. Parece que no puede llamarse al Padre principio del Hijo o del Espíritu Santo.

1. Principio y causa son lo mismo, según el Filósofo. Pero no decimos que el Padre sea causa del Hijo. Luego tampoco debemos decir que sea su principio.

2. Principio se dice con relación a lo principiado. Si, pues, el Padre es principio del Hijo, síguese que el Hijo es principiado y, por tanto, criatura, cosa que parece errónea.

3. El nombre de principio se deriva de prioridad. Pero en Dios "no hay anterior ni posterior", como dice San Atanasio. Luego no debemos usar en Dios el nombre de principio.

Por otra parte, dice San Agustín: "El Padre es principio de toda la deidad".

Respuesta. La palabra "principio" no significa más que aquello de que

[a] *Sent.* 1 d.12 a.2 ad 1; d.29 a.1; 3 d.11 a.1 ad 5; *De pot* q.10 a.1 ad 8ss; *Contra err. Graec.* c.1.

[1] *Metaph.* 3 c.2 n.5 (BK 1003b24); S.TH., l.4 lect.2 n.548.
[2] In symbolo *Quicumque.*
[3] C.20: ML 42,908.

procede algo, pues llamamos principio a todo aquello de que procede algo, de cualquier manera que sea, y a la inversa. Si, pues, el Padre es aquel de quien procede otro, síguese que es principio.

Soluciones. 1. Los griegos usan indiferentemente los términos de "causa" y "principio" aplicados a Dios; pero los doctores latinos no emplean el de causa, sino sólo el de principio. La razón es porque la palabra "principio" es más general que "causa", como a su vez "causa" es más general que "elemento", y por esto al primer elemento o primera parte de una cosa se le llama principio y no causa. Ahora bien, cuanto un nombre es más general, tanto más apto es para aplicarle en Dios, como arriba hemos dicho, ya que cuanto más especiales son los nombres, más determinan el modo de ser propio de las criaturas; y así la palabra "causa" parece implicar diversidad de substancias y dependencia de una cosa con respecto a otra, lo que no incluye la palabra "principio". En efecto, en todos los géneros de causas hallamos siempre que hay distancia entre la causa y aquello de que es causa, bien sea en la perfección o en el poder; mientras que empleamos la palabra "principio" en las cosas que no tienen ninguna de estas diferencias, y sólo para marcar un cierto orden, como sucede cuando decimos que el punto es principio de la línea, y también que el cabo es principio de la línea.

2. Los griegos no tienen reparo en decir que el Hijo y el Espíritu Santo son principiados. Pero nuestros doctores no acostumbran a decirlo, porque, si bien atribuímos alguna autoridad al Padre, en atención a que es principio, no por eso atribuímos al Hijo ni al Espíritu Santo cosa alguna que signifique sujeción o minoración, con objeto de evitar todo pretexto de error. A este propósito dice San Hilario: "El Padre es mayor por su autoridad de donante, pero no es me-

significat quam id a quo aliquid procedit: omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine "causae", sicut et nomine "principii": sed latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cuius ratio est, quia "principium" communius est quam "causa", sicut "causa" communius quam "elementum": primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra (q. 13 a.2) dictum est: quia nomina, quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen "causa" videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem: sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae.

Ad secundum dicendum quod apud Graecos invenitur de Filio vel Spiritu Sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocumque modo pertinens, attribuimus Filio vel Spiritui Sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, IX "De

Trin." [4]: **"Donantis auctoritate Pater maior est: minor non est Filius, cui unum esse donatur".**

Ad tertium dicendum quod, licet hoc nomen "principium", quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed "originem". Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est (q.13 a.2 ad 2; a.8).

nor el Hijo, a quien se da el mismo ser".

3. Si bien la palabra "principio", por razón de su etimología, parece que proviene de prioridad, sin embargo no significa prioridad, sino "origen", pues, según hemos dicho, el significado de un nombre no se identifica con la raíz de donde se deriva.

ARTICULO 2

Utrum hoc nomen «Pater» sit nomen proprie divinae personae [a]

Si la palabra "Padre" es propiamente el nombre de una persona divina

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "Pater" non sit proprie nomen divinae personae.

1. Hoc enim nomen "pater" significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen "pater" est proprie nomen significativum personae.

2. Praeterea, "generans" communius est quam "pater": nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est (a.1 ad 1). Ergo magis proprium nomen est personae divinae "generans" et "genitor", quam "Pater".

3. Praeterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles: et per consequens ille cuius est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium Verbi

Dificultades. Parece que la palabra "Padre" no es propiamente el nombre de una persona divina.

1. "Padre" significa una relación, y, en cambio, la persona es una substancia individual. Luego la palabra "Padre" no es palabra que signifique con propiedad una persona.

2. La expresión "el que engendra" es más universal que "padre", pues todo padre engendra, pero no a la inversa. Si, pues, conforme hemos dicho, cuanto más general es un nombre, más apto es para aplicarlo en Dios, síguese que más propios de la persona divina serán los nombres de "el que engendra" o "progenitor" que el de Padre.

3. Ninguna expresión metafórica puede ser nombre propio de cosa alguna. Pero a nuestro verbo sólo por metáfora se le llama engendrado o prole, y, en consecuencia, aquel cuyo es el verbo sólo por metáfora se llama padre. Luego tampoco en Dios puede

[a] Infra q.40 a.2.

[4] § 54: ML 10,325.

con propiedad llamarse Padre al principio del Verbo.

4. Lo que con propiedad se dice de Dios, antes se dice de Dios que de las criaturas. Pero parece que la generación más bien se dice de las criaturas que de Dios, pues más verdadera parece la generación cuando algo procede de otro distinto de él, no sólo por una relación, sino también por esencia. Luego la palabra "Padre", que se toma de la generación, no parece que sea el nombre propio de ninguna persona divina.

Por otra parte, se dice en el Salmo: "El mismo me invocará: tú eres mi Padre".

Respuesta. El nombre propio de una persona significa aquello por lo que tal persona se distingue de todas las demás. Por tanto, así como al concepto de hombre pertenece el que tenga alma y cuerpo, así también pertenece al concepto de este hombre que tenga esta alma y este cuerpo, como dice el Filósofo, y en esto se distingue este hombre de todos los demás. Ahora bien, aquello por lo que la persona del Padre se distingue de todas las otras es la paternidad. Por tanto, el nombre propio de la persona del Padre es éste: "Padre", que significa la paternidad.

Soluciones. 1. Entre nosotros, la relación no es una persona subsistente, y, por tanto, el término "padre" entre nosotros no significa persona, sino la relación de una persona. Mas no sucede así en Dios, como falsamente han opinado algunos, pues allí la relación que significa la palabra "Padre", es persona subsistente, que por esto hemos dicho que el término "persona" en Dios significa la relación en cuanto subsistente en la naturaleza divina.

2. Según el Filósofo, la denominación de las cosas debe tomarse sobre todo de la perfección y del fin. Ahora bien, la generación significa algo como en período de ejecución, y, en cambio, la paternidad significa el complemento de la generación, y, por consiguiente, más bien es nombre de persona divina el de "Padre" que el de "progenitor" o "el que engendra".

in divinis potest proprie dici Pater.

4. Praeterea, omne quod proprie dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo: verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen "Patris", quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius divinae personae.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 88,27: "Ipse invocabit me, Pater meus es tu".

Respondeo dicendum quod nomen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur in VII "Metaphys."[5]; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personae Patris est hoc nomen Pater, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona: et ideo hoc nomen "pater", apud nos, non significat personam, sed relationem personae. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt: nam relatio quam significat hoc nomen "Pater", est subsistens persona. Unde supra (q.29 a.4) dictum est quod hoc nomen "persona" in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in II "De anima"[6], denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri: sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potius est nomen divinae personae "Pater", quam "generans" vel "genitor".

Ad tertium dicendum quod verbum non est aliquid subsistens in natura humana: unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina: unde proprie, et non metaphorice, dicitur Filius, et eius principium, Pater.

Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit, ad Eph. 3,14-15: "Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur". Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto haec fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca: nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinae generationis et paternitatis pertinet.

3. En la naturaleza humana, el verbo no es cosa subsistente, por lo cual no puede llamarse con propiedad engendrado ni hijo. Mas el Verbo de Dios es algo que subsiste en la naturaleza divina, y, por consiguiente, con propiedad, y no por metáfora, se le llama Hijo, y a su principio, Padre.

4. Los nombres de generación y paternidad, como otros que se aplican propiamente a la divinidad, antes se dicen de Dios que de las criaturas en cuanto a la cosa significada, aunque no en cuanto al modo de significar; por lo cual dice el Apóstol: "Doblo mis rodillas ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra". Y fácilmente se comprueba esto, porque es indudable que la generación toma la especie de su término, que es la forma de lo engendrado, y que en cuanto ésta se aproxima más a la forma del que engendra, tanto la generación es más verdadera y perfecta; y así la generación unívoca es más perfecta que la no unívoca, toda vez que es de esencia del que engendra que engendre un semejante a él en la forma. Ahora bien, el hecho de que en la generación divina la forma del generante y la del engendrado es numéricamente la misma, y, en cambio, en las criaturas no es la misma en número, sino sólo en especie, prueba que la generación, y por consiguiente la paternidad, es en Dios más perfecta que en las criaturas. Por tanto, el hecho mismo de que en Dios el generante y el engendrado se distinguen exclusivamente por la relación, prueba lo verdaderas que son la generación y paternidad divinas.

[5] VI c.10 n.11 (BK 1037a9): S.TH., lect.10 n.1490.
[6] C.4 n.15 (BK 416b23): S.TH., lect.9 n.347.

ARTICULO 3

Utrum hoc nomen «Pater» dicatur in divinis per prius secundum quod personaliter sumitur

Si el nombre de "Padre" antes se dice de Dios cuando se toma como nombre personal que cuando se toma como esencial

Dificultades. Parece que la palabra "Padre" no se dice primariamente de Dios tomada en sentido personal.

1. En el orden intelectual, lo que es común precede a lo que es propio. Pero la palabra "Padre", tomada personalmente, es propia de la persona del Padre, y, en cambio, en cuanto esencial es común a toda la Trinidad, pues a toda la Trinidad rezamos diciendo "Padre nuestro". Luego la palabra "Padre" antes tiene sentido esencial que personal.

2. Cuando se trata de cosas que tienen la misma razón, no hay por qué hablar de prioridad ni posterioridad de atribución. Pero la paternidad y la filiación parecen tener el mismo concepto cuando se dice que la persona divina es Padre del Hijo que cuando se dice que la Trinidad es Padre nuestro o de la criatura, puesto que, según San Basilio, el "recibir" es común a la criatura y al Hijo. Luego la acepción personal de la palabra "Padre" en Dios no tiene preferencia sobre la esencial.

3. No cabe comparar cosas que no se consideran bajo la misma razón. Pero el Hijo se compara con las criaturas por razón de la filiación o generación, como dice el Apóstol: "Que es la imagen de Dios, invisible, primogénito de toda criatura". Luego la paternidad, tomada en sentido personal, no se aplica en Dios con preferencia a la tomada en sentido esencial, sino con igual título.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "Pater" non dicatur in divinis per prius secundum quod personaliter sumitur.

1. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen "Pater", secundum quod personaliter sumitur, est proprium personae Patris: secundum vero quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati, nam toti Trinitati dicimus "Pater noster". Ergo per prius dicitur "Pater" essentialiter sumptum, quam personaliter.

2. Praeterea, in his quae sunt eiusdem rationis, non est praedicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici secundum quod persona divina est Pater Filii, et secundum quod tota Trinitas est Pater noster vel creaturae: cum, secundum Basilium [7], "accipere" sit commune creaturae et Filio. Ergo non per prius dicitur "Pater" in divinis secundum quod sumitur essentialiter, quam secundum quod sumitur personaliter.

3. Praeterea, inter ea quae non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturae in ratione filiationis vel generationis, secundum illud Col. 1,15: "Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae". Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quam essentialiter; sed secundum rationem eandem.

[7] Hom. 15 *De fide:* MG 31,468.

Sed contra est quod aeternum prius est temporali. Ab aeterno autem Deus est Pater Filii: ex tempore autem Pater est creaturae. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii, quam respectu creaturae.

Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid: de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen "leo" per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi: de hoc enim per similitudinem dicitur.

Manifestum est autem ex praemissis (q.27 a.2; q.28 a.4) quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio: quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturae Pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud Iob 38,28: "Quis est pluviae Pater? aut quis genuit stillas roris?" Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis; secundum illud Deut. 32,6: "Nonne ipse est Pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?" Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ab

Por otra parte, lo eterno es anterior a lo temporal. Pero Dios es Padre del Hijo desde la eternidad, y, en cambio, de las criaturas lo es en el tiempo. Luego antes se dice paternidad en Dios con respecto al Hijo que con respecto a la criatura.

Respuesta. Un nombre cualquiera antes se dice de aquello en que se salva íntegramente ser todo un concepto que de aquello en que sólo de algún modo se salva, ya que de esto se dice por alguna semejanza que tenga con lo primero; porque lo imperfecto deriva siempre de lo perfecto. Así, el nombre de "león" antes se aplica al animal que realiza todo su concepto, que es el que propiamente se llama león, que a un hombre cualquiera en el que se encuentre algo de aquel concepto, por ejemplo, la audacia, la fortaleza o cualidades parecidas, ya que de éste se dice por semejanza.

Ahora bien, conforme a lo que hemos dicho, no cabe duda que en Dios Padre y en Dios Hijo se realiza plenamente el concepto de paternidad y filiación, porque el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza y una misma gloria. En cambio, en las criaturas la filiación con respecto a Dios no se halla según toda su perfección, ya que una es la naturaleza del Criador y otra la de la criatura; sino en virtud de alguna semejanza, que cuanto más perfecta sea, tanto más de cerca se aproxima al verdadero concepto de filiación. De aquí, pues, que se llame a Dios Padre de algunas criaturas, cuales son las irracionales, debido a una semejanza que no es más que huella o vestigio, según aquello del libro de Job: "¿Quién es el Padre de la lluvia y quién engendró las gotas de rocío?" De otras, esto es, de las racionales, en virtud de una semejanza de imagen, conforme a aquello del Deuteronomio: "¿No es él el Padre tuyo, el que te poseyó, te hizo y te creó?" Es, además, Padre de algunos por la semejanza de la gracia, y a éstos se llama hijos adop-

tivos, en cuanto por el don de la gracia recibida están ordenados a la herencia de la gloria eterna, según dice el Apóstol: "El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; si, pues, hijos, también herederos". Por fin, lo es de algunos por la semejanza de la gloria, en cuanto la poseen ya como herencia, según el mismo Apóstol: "Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios".

Así, pues, no cabe duda que la paternidad se dice de Dios antes y con más propiedad cuando significa relación de persona a persona que cuando incluye relación de Dios a las criaturas.

Soluciones. 1. Lo común, dicho en absoluto, precede en el orden de nuestro entendimiento a lo propio, porque va incluído en el concepto de lo propio; pero no a la inversa; en el concepto, por ejemplo, de la persona del Padre se entiende a "Dios", pero no al revés. En cambio, lo que incluye referencia a las criaturas es posterior a lo propio que envuelve relaciones personales, porque en Dios la persona procedente procede como principio de la producción de las criaturas. Así, pues, como el verbo concebido en la mente del autor de una obra de arte tiene que proceder del artífice antes que el artefacto, que se fabrica a semejanza del verbo concebido en su mente, así también el Hijo procede del Padre antes que las criaturas, a las cuales atribuye la filiación en cuanto participan alguna semejanza con el Hijo, como se ve por lo que dice el Apóstol: "A los que de antes conoció y predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo".

2. Se dice que "recibir" es común a la criatura y al Hijo, pero no de modo unívoco, sino en razón de cierta semejanza lejana, por la cual se llama al Hijo "primogénito de toda criatura"; y por esto el texto citado, después de decir "a ser conformes con la imagen del Hijo de Dios", afia-

haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum; secundum illud Rom. 8,16-17: "Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et haeredes". Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem possident; secundum illud Rom. 5,2: "Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei".

Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis secundum quod importatur respectus Personae ad Personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum quod communia absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria: quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso; in intellectu enim personae Patris intelligitur "Deus", sed non convertitur. Sed communia quae important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quae important respectus personales: quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis, per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius a Patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine Filii; ut patet per illud quod dicitur Rom. 8,29: "Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii eius".

Ad secundum dicendum quod "accipere" dicitur esse commune creaturae et Filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quandam remotam, ratione cuius dicitur "primogenitus creaturae" (arg. 3). Unde in auctoritate inducta (ad 1) subditur: "ut sit ipse primogenitus in

multis fratribus", postquam dixerat "conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei". Sed Filius Dei naturaliter habet quoddam singulare prae aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem Basilius dicit (l.c.). Et secundum hoc dicitur "unigenitus", ut patet Io. 1,18. "Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit."

Et per hoc patet solutio ad tertium.

de: "Para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos". Pero el Hijo natural de Dios tiene sobre los otros una prerrogativa singular, que es la de poseer por naturaleza lo mismo que recibe, como dice el propio San Basilio, y por esto se llama "unigénito", como se lee en el Evangelio: "El Unigénito, que está en el seno del Padre, ése se nos ha dado a conocer".

3. De aquí se deduce también la respuesta a la tercera dificultad.

ARTICULO 4

Utrum esse ingenitum sit Patri proprium *

Si ser ingénito es una propiedad del Padre

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ingenitum non sit Patri proprium.

1. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas. Sed "ingenitus" nihil ponit in Patre, sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Praeterea, "ingenitum" aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus Sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo "ingenitum" etiam eis convenit: et sic non est proprium Patri.—Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona Patris sit imperfecta. Quod est impossibile.

3. Praeterea, "ingenitus" in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative: significat ergo substantiam. "Ingenitus" igitur et "genitus" secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt

Dificultades. Parece que ser ingénito no es propiedad del Padre.

1. Toda propiedad pone algo en aquello cuya es la propiedad. Pero el título de "ingénito" nada pone en el Padre, sino que simplemente excluye. Luego no significa una propiedad del Padre.

2. O "ingénito" se dice en sentido privativo o negativo. Si se toma en sentido negativo, puede llamarse ingénito a todo lo que no es engendrado. Pero ni el Espíritu Santo ni la naturaleza divina han sido engendrados. Luego les conviene también ser "ingénitos", y, por tanto, no es propiedad del Padre.—Si se toma en sentido privativo, puesto que toda privación envuelve imperfección del sujeto privado, síguese que la persona del Padre es imperfecta, y esto es imposible,

3. "Ingénito" en Dios no significa relación, porque no es término relativo; luego significa substancia. Por tanto, lo "ingénito" y lo "engendrado" difieren substancialmente. Pero el Hijo, que es engendrado, no difiere

* *Sent.* 1 d.13 a.4; d.28 q.1 a.1; *Contra err. Graec.* c.8.

substancialmente del Padre. Luego no se debe llamar ingénito al Padre.

4. Propio es lo que conviene a uno solo. Pero, como en Dios son varios los que proceden de otro, no se ve inconveniente en que haya también varios que no se originen de otro. Luego no es lo propio del Padre el ser ingénito.

5. Lo mismo que el Padre es principio de la persona engendrada, lo es también de la persona procedente. Si, pues, por razón de la oposición que tiene a la persona engendrada es propio del Padre ser ingénito, también debe atribuírsele la propiedad de "improcedente".

Por otra parte, dice San Hilario: "Uno procede del otro", esto es, del ingénito el engendrado, "debido a la propiedad que hay en uno de la innascibilidad y en otro de su origen".

Respuesta. Así como en las criaturas hallamos principio primero y principio segundo, así en las personas divinas, en las cuales no hay prioridad ni posterioridad, hallamos un "principio que no tiene principio", y éste es el Padre, y un "principio que tiene principio", que es el Hijo. En las criaturas, el primer principio se conoce de dos maneras: una en cuanto es primer principio porque dice relación con lo que procede de él, y otra en cuanto es principio primero porque él no procede de otro. Por consiguiente, el Padre, con respecto a las personas procedentes de El, se conoce por la paternidad y la común espiración; mas en cuanto es principio sin principio, se conoce porque no procede de otro; y esto es lo que corresponde a la propiedad de la innascibilidad, significada con la palabra "ingénito".

Soluciones. 1. Dicen algunos que la innascibilidad, significada con la

a Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Praeterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Praeterea, sicut Pater est principium personae genitae, ita et personae procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quod sit ingenitus; etiam proprium eius debet poni quod sit "improcessibilis".

Sed contra est quod dicit Hilarius, IV "De Trin."[8]: "Est unus ab uno", scilicet ab ingenito genitus, "proprietate videlicet in uno quoque et innascibilitatis et originis".

Respondeo dicendum quod, sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur "principium non de principio", quod est Pater, et "principium a principio" quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter: uno quidem modo, inquantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quae ab ipso sunt; alio modo, inquantum est primum principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione, per respectum ad personas ab eo procedentes: inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio: quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen "ingenitus".

Ad primum ergo dicendum quod quidam[9] dicunt quod innas-

[8] § 33: ML 10,120.
[9] Cf. GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa Aurea* p.1 tr.8 c.5.

cibilitas, quam significat hoc nomen "ingenitus", secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative; sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem; vel etiam fontalem plenitudinem.— Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi: nam fontalitas et auctoritas nihil aliud, significant in divinis quam principium originis.—Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, V "De Trin."[10], quod "ingenitus" negationem generationis passivae importat: dicit enim quod "tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non Filius". Nec propter hoc sequitur quod "ingenitus" non debeat poni propria notio Patris: quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse "cuius pars non est".

Ad secundum dicendum quod "ingenitum" quandoque sumitur negative tantum. Et secundum hoc Hieronymus[11] dicit Spiritum Sanctum esse ingenitum, idest "non genitum".—Alio modo potest dici "ingenitum" aliquo modo privative: non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud: sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quaedam res natae sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur caeca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere: et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem "ingenitum" non dicitur privative de Patre, sed secundo modo, prout scilicet

palabra "ingénito", en cuanto es propiedad del Padre no se dice en sentido puramente negativo, sino que o bien implica ambos sentidos, o sea que el Padre no procede de nadie y que es principio de otros, o quiere decir universal autoridad o plenitud fontal. — Mas esto no parece ser verdad, porque en este caso la innascibilidad no sería propiedad distinta de la paternidad y de la espiración, sino que las incluiría, como se incluye lo propio en lo común; pues ser fuente y ser autor no significan en Dios más que el principio de origen. — Por tanto, se ha de decir con San Agustín que "ingénito" incluye negación de la generación pasiva, pues dice que "tanto vale decir ingénito como decir no hijo". Mas no se sigue de aquí que "ingénito" no sea noción propia del Padre, porque lo primario y simple se enuncia con negaciones, y así decimos que punto es lo que "no tiene partes".

2. La palabra "ingénito" se toma algunas veces en sentido puramente negativo, y así dijo San Jerónimo que el Espíritu Santo es ingénito, o sea "no engendrado". — Otras veces puede emplearse la palabra "ingénito" en sentido en cierto modo privativo, pero sin que envuelva imperfección alguna. La razón es porque la privación puede ser de muchas maneras. Una consiste en que un ser no tenga algo que a otros corresponde tener, aunque él no exija tenerlo; por ejemplo, si alguien dijese de una piedra que es "cosa muerta" porque carece de la vida, que otros seres poseen. Otra es cuando una cosa no tiene lo que por naturaleza exige tener otra de su mismo género, y en este sentido se llama "ciego" al topo. Otra, por fin, cuando un ser no tiene lo que por naturaleza requiere tener, y de este modo la privación implica imperfección. Pues bien, "ingénito" en senti-

[10] C.7; ML 42,916.
[11] Cf. MAGISTRUM, *Sent.* 1 d.13 c.4.

do privativo no se dice del Padre de esta última manera, sino de la segunda, en cuanto que hay algún supuesto en la naturaleza divina no engendrado, cosa que, sin embargo, conviene a otro supuesto de la misma naturaleza. — Cierto que, con arreglo a esto, también podría llamarse "ingénito" al Espíritu Santo; por lo cual, para que sea propiedad solamente del Padre, es necesario entender, además, en la palabra "ingénito" que convenga a una persona divina que sea también principio de otra persona, para que así se entienda que implica la negación en el género de principio, dicho personalmente en Dios; o también que se entienda por "ingénito" lo que de ninguna manera procede de otro, y no sólo lo que no procede de otro por generación, pues en este sentido no conviene al Espíritu Santo ser ingénito, porque, como persona subsistente, emana de otro por procesión, ni tampoco a la esencia divina, de la cual puede decirse que está en el Hijo y en el Espíritu Santo como recibida de otro, esto es, del Padre.

3. Según el Damasceno, "ingénito" unas veces significa lo mismo que "increado", y en este sentido se aplica a la substancia, pues en esto se diferencia la substancia creada de la increada. Otras veces significa lo que no es engendrado, y así es relativo, a la manera como la negación se reduce al género de afirmación; por ejemplo, "no-hombre" al género de substancia, "no-blanco" al de cualidad; y, en consecuencia, por lo mismo que en Dios "engendrado" es término relativo, "ingénito" pertenece también a la relación. No se sigue, pues, que el Padre ingénito se distinga del Hijo engendrado según la substancia, sino únicamente según la relación, o sea en cuanto se niega del Padre la relación de Hijo.

4. Así como en todo género de seres es necesario que haya un prime-

aliquod suppositum divinae naturae non est genitum, cuius tamen naturae aliquod suppositum est genitum.—Sed secundum hanc rationem, etiam de Spiritu Sancto potest dici "ingenitum". Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine "ingeniti" intelligere, quod conveniat alicui personae divinae quae sit principium alterius personae; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine "ingeniti", quod omnino non sit ab alio: et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui Sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem ut persona subsistens: nec etiam divinae essentiae, de qua potest dici quod est in Filio vel in Spiritu Sancto ab alio, scilicet a Patre.

Ad tertium dicendum quod, secundum Damascenum [12], "ingenitum" uno modo significat idem quod "increatum"; et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum. Et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut "non homo" ad genus substantiae, et "non album" ad genus qualitatis. Unde, cum "genitum" in divinis relationem importet, "ingenitum" etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam; sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum quod, sicut in quolibet genere oportet

[12] *De fide orth.* c.8: MG 94,817.

ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod "ingenitum" dicitur. Ponere igitur duos innascibiles, est ponere duos Deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit, in libro. "De synodis" [13]: "Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt". Et hoc praecipue quia, si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio: et sic non distinguerentur oppositione relativa: oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturae.

Ad quintum dicendum quod proprietas Patris prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processionis Spiritus Sancti. Tum quia processio Spiritus Sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est (q.27 a.4 ad 3). Tum quia etiam ordine naturae praesupponit generationem Filii. Unde, remoto a Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus Sancti: quia Spiritus Sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

[13] Super cn.26: ML 10,521

ro, así también es indispensable poner en la naturaleza divina un primer principio que no provenga de otro, al que llamamos "ingénito". Admitir, pues, dos ingénitos equivale a admitir dos dioses y dos naturalezas divinas, y por ello dice San Hilario: "Puesto que hay un solo Dios, no puede haber dos innascibles". Y principalmente porque, si hubiese dos innascibles, ninguno de ellos procedería del otro, y así no se distinguirían por su oposición relativa, y, por tanto, habrían de distinguirse por una diversidad de naturaleza.

5. La propiedad del Padre, en cuanto no tiene origen en otro, se expresa mejor con la remoción del nacimiento del Hijo que con la negación de la procesión del Espíritu Santo; y esto porque la procesión del Espíritu Santo no tiene nombre especial, como arriba hemos dicho, y además porque, según el orden natural, presupone la generación del Hijo. Por tanto, excluído del Padre el que sea engendrado, como, sin embargo, es principio de generación, síguese en consecuencia que no procede de la procesión del Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo no es principio de generación, sino que procede del engendrado.

misma naturaleza. Es la misma razón de por qué el origen del Hijo es verdadera y propia generación y no el del Espíritu Santo, que en la concepción antigua de las procesiones divinas no encontraba explicación satisfactoria.

He aquí de qué manera la explicación tomista de los nombres de Verbo y de Imagen, atribuídos por la Sagrada Escritura exclusivamente a la segunda persona, es una nueva confirmación de la concepción agustiniano-tomista de las procesiones divinas, por su gran unidad y consistencia y por la profunda conformidad que tiene con la Sagrada Escritura.

Luego Hijo, Verbo e Imagen no señalan tres notas personales distintas de la segunda persona, sino que son una misma con distintos nombres y considerada bajo diferentes aspectos [23], de la misma manera que los nombres de Principio, Ingénito e Innascible corresponden al Padre [24].

CUESTION 34

(In tres articulos divisa)

De persona Filii

De la persona del Hijo

Viene ahora estudiar la persona del Hijo. Pero al Hijo se le atribuyen tres nombres: los de Hijo, Verbo e Imagen. El concepto de Hijo se estudió en el de Padre. Réstanos, pues, considerar los de Verbo e Imagen.

Acerca del Verbo ocurre averiguar tres cosas:

Primera: si la palabra "verbo" en Dios se dice en sentido esencial o personal.

Segunda: si es el nombre propio del Hijo.

Tercera: si el nombre de "verbo" implica relación a las criaturas.

Deinde considerandum est de persona Filii (cf. q.33 introd.). Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet Filius, Verbum et Imago. Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quaeruntur tria.

Primo: utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter.

Secundo: utrum sit proprium nomen Filii.

Tertio: utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

[23] Q.34 a.2 ad 3.
[24] *Sent.* 1 d.28 q.1 a.2-4; *Cont. Gent.* 4,11; *In Epist. D. Pauli ad Hebr.* 1 lect.2; *Contra errores Graec.* c.10.32

ARTICULO 1

Utrum Verbum in divinis sit nomen personale [a]

Si la palabra "verbo" en Dios es personal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Verbum in divinis non sit nomen personale.

1. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit, "Super Ioannem" [1]. Ergo verbum non est personale in divinis.

2. Praeterea, secundum Augustinum, in libro "De Trin." [2] "verbum est notitia cum amore". Et secundum Anselmum, in "Monol." [3], "dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri". Sed notitia et cogitatio et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Praeterea, de ratione verbi est quod dicatur. Sed, secundum Anselmum [4], sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus Sanctus est intelligens; ita Pater est dicens, Filius est dicens, et Spiritus Sanctus est dicens. Et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Praeterea, nulla persona divina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum: dicitur enim in Psalmo 148,8: "Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius". Ergo verbum non est nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in VII "De Trin." [5]: "Sicut Filius refertur ad Patrem, ita

Dificultades. Parece que la palabra "verbo" no es en Dios nombre personal.

1. Los nombres personales se dicen de Dios en sentido propio, como Padre o Hijo. Pero verbo, como escribe Orígenes, se dice de Dios en sentido metafórico. Luego verbo no es en Dios nombre personal.

2. Según San Agustín, "verbo es un conocimiento con amor"; y según San Anselmo, "para el espíritu supremo, decir no es otra cosa que ver pensando". Pero en Dios el conocimiento, el pensamiento y la intuición son esenciales. Luego el verbo no se dice de Dios en sentido personal.

3. Es de esencia del verbo que sea dicho. Pero, según San Anselmo, de la misma manera que el Padre es el que entiende, el Hijo el que entiende y el Espíritu Santo el que entiende, así el Padre es el que dice, el Hijo el que dice y el Espíritu Santo el que dice, y asimismo cada uno de ellos es dicho. Luego el nombre de verbo se aplica a Dios esencial y no personalmente.

4. Ninguna persona divina es hecha. Pero el verbo de Dios es algo hecho, pues se dice en un Salmo: "El fuego, el granizo, la nieve, el hielo, el viento de las tempestades que hacen su verbo". Luego verbo no es nombre personal en Dios.

Por otra parte, dice San Agustín: "Como el Hijo se refiere al Padre, así también el Verbo a aquello cuyo Ver-

[a] 1-2 q.93 a.1 ad 2; *Sent.* 1 d.27 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.4 a.2; a.4 ad 4; *De pot.* q.9 a.9 ad 7.

[1] MG 14,59.
[2] L.9 c.10: ML 42,969.
[3] C.63: ML 158,208.
[4] C.62: ML 158,207.
[5] C.2: ML 24,936.

bo es". Pero Hijo es nombre personal, porque es término relativo. Luego también lo es Verbo.

Respuesta. El nombre de Verbo en Dios, si se toma en sentido propio, es nombre personal, y de ningún modo esencial. Para probarlo, adviértase que la palabra "verbo" en nosotros se emplea de tres maneras en sentido propio y de una cuarta en sentido impropio o figurativo. Lo que más comúnmente se llama en nosotros verbo es el que profieren los labios, el cual procede de lo interior en cuanto a dos cosas que se hallan en la palabra exterior, a saber, la palabra misma y su significación. La palabra, según el Filósofo, significa lo que el entendimiento concibe, y además procede de la imaginación, como se dice en el libro "De anima". Por tanto, voz o palabra que no signifique algo no puede llamarse verbo, y precisamente se llama verbo a la palabra exterior porque enuncia el concepto interior del entendimiento. Luego primaria y principalmente se llama verbo al concepto interior; después a la misma palabra que significa el concepto interno, y en tercer lugar, a la imaginación de la palabra. El Damasceno se ocupa de estos tres modos del verbo, diciendo en cuanto al primero que se llama "verbo al movimiento natural de la inteligencia por el cual se mueve, entiende y piensa, a la manera de luz o resplandor". En cuanto al tercero, dice "que es también verbo" lo que no se profiere con palabras, sino que "se pronuncia en el corazón"; y en cuanto al segundo, que asimismo "el verbo es también ángel", o sea mensajero "de la inteligencia". En sentido figurado llámase también verbo, y es el cuarto modo, a lo que se expresa o hace de palabra, y así acostumbramos a decir, designando un hecho simplemente enunciado o expresamente mandado: "ésta es la pa-

et Verbum ad id cuius est Verbum". Sed Filius est nomen personale: quia relative dicitur. Ergo et Verbum.

Respondeo dicendum quod nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod "verbum" tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in libro I "Periherm."[6]: et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro "De anima"[7] dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur: secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa: tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus[8], in I libro, cap. 13, dicens quod "verbum" dicitur "naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitat, velut lux et splendor", quantum ad primum: "rursus verbum est quod" non verbo profertur, sed "in corde pronuntiatur", quantum ad tertium: "rursus etiam verbum est angelus", idest nuntius, "intelligentiae", quantum ad secundum.— Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur: sicut consuevimus dicere, "hoc est verbum quod dixi tibi", vel "quod mandavit rex", demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est

[6] C.1 n.2 (BK 16a3): S.TH., lect.2 n.5.
[7] II c.8 n.11 (BK 420b32): S.TH., lect.18 n.477.
[8] *De fide orth.*: MG 94,857.

vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis.

Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit, in XV "De Trin."[9]: "Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum". Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens: quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est (q.27 introd.; q.32 a.3). Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum quod Ariani, quorum fons Origines invenitur (cf. q.32 a.1 ad 1), posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate substantiae. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum; ne, sub ratione verbi procedentis, cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris; nam verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet.—Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici, nisi ratione manifestationis: quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum quia exterius manifestat, ea quae exterius manifestant, non dicuntur verba nisi inquantum significant interio-

[9] C.10: ML 42,1071.

labra, lo que yo te he dicho o lo que el rey mandó".

Pero la palabra "verbo" se aplica en Dios en sentido propio, en cuanto significa el concepto del entendimiento; y por ello dice San Agustín: "Quienquiera que pueda entender el verbo, no sólo antes que resuene, sino antes que se engarce en la imagen de la palabra, éste puede ya ver alguna semejanza de aquel Verbo de quien se dijo: En el principio era el Verbo". Ahora bien, es de esencia del concepto mental que proceda de otro, es decir, del conocimiento del que lo concibe. De donde se sigue que el verbo, en cuanto se aplica con propiedad en Dios, significa algo que procede de otro, cosa que pertenece a la razón o concepto de los nombres personales en Dios, debido a que las personas divinas se distinguen según el origen, conforme hemos dicho. Por consiguiente, es necesario que, cuando se aplica con propiedad la palabra "verbo", no se la tome en sentido esencial, sino exclusivamente como nombre personal.

Soluciones. 1. Los arrianos, cuyas fuentes doctrinales se hallan en Orígenes, dijeron que el Hijo es otro que el Padre por la diversidad de substancia. De aquí que, como al Hijo de Dios se le llama Verbo, pusieron todo su empeño en demostrar que no se le da esta apelación en sentido propio, con objeto de no verse obligados, por la razón del verbo procedente, a confesar que el Hijo de Dios no es extraño a la substancia del Padre, ya que el verbo interno de tal modo procede de quien lo dice, que permanece en él. Sin embargo, aun en el caso de admitir en Dios un verbo metafórico, es necesario que se admita el verbo en sentido propio. La razón es porque no hay cosa que pueda llamarse metafóricamente verbo, como no sea por algún modo de manifestación, bien porque sea ella la que manifiesta, como el verbo, o bien porque mediante el verbo es mani-

festado. Ahora bien, si es cosa manifestada por un verbo, es necesario admitir el verbo que la manifiesta; y si, por el contrario, se llama verbo porque es ella la que manifiesta exteriormente, a lo que manifiesta exteriormente no se llama verbo sino en cuanto significa el concepto de la mente que alguien manifiesta mediante signos exteriores. Por consiguiente, aunque el verbo se diga algunas veces de Dios en sentido metafórico, es necesario presuponer en sentido propio el Verbo, que se dice personalmente.

rem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere Verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

2. De todo lo que se relaciona con el entendimiento, nada, excepto el Verbo, se dice Dios personalmente, pues sólo el verbo significa algo que emana de otro, ya que verbo es lo que el entendimiento forma cuando concibe. El entendimiento mismo, en cuanto está en acto por la especie inteligible, es algo absoluto, y lo mismo el acto de entender, que es con respecto al entendimiento en acto como el ser respecto a lo que tiene existencia actual; puesto que entender no es acción que sale del que entiende, sino que permanece en él.—Cuando, pues, se dice que el verbo es "conocimiento", no se entiende la palabra "conocimiento" como acto de la inteligencia del que conoce, ni siquiera como hábito suyo, sino que significa lo que el entendimiento concibe al conocer. Por esto el mismo San Agustín dice que el Verbo es la "sabiduría engendrada", o lo que es igual, la concepción del que sabe o entiende, que asimismo puede llamarse "conocimiento engendrado".—Según esto, puede entenderse también que el "decir" en Dios es "mirar pensando", en el sentido de que con la mirada del pensamiento divino es concebido el Verbo de Dios. Sin embargo, el nombre de pensamiento no conviene con propiedad al Verbo divino, pues dice San Agustín que "de tal manera se dice aquel Verbo de Dios, que no se le puede llamar pensamiento, no vaya

Ad secundum dicendum quod nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum Verbum: solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu: non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem.—Cum ergo dicitur quod verbum est "notitia", non accipitur "notitia" pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit [10] quod Verbum est "sapientia genita": quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis: quae etiam pari modo "notitia genita" dici potest.—Et per eundem modum potest intelligi quod "dicere" Deo sit "cogitando intueri", inquantum scilicet intuitu cogitationis divinae concipitur Verbum Dei. "Cogitationis" tamen nomen Dei Verbo proprie non convenit: dicit enim Augustinus, XV "De Trin." [11]: "Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque

[10] *De Trin.* l.7 c.2: ML 42,936.
[11] C.16: ML 42,1079.

informiter quodammodo volutari". Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quae in Deo locum non habet. Cum vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus improprie accipit cogitationem pro "contemplatione".

a creerse que hay en Dios algo que sea voluble, que lo mismo toma forma de verbo que la abandona, y así cambia de formas sin tener ninguna". Propiamente, pensar consiste en buscar la verdad, lo cual no sucede en Dios; y cuando el entendimiento ha conseguido la forma de la verdad, ya no piensa, sino que contempla sin esfuerzo la verdad. Por tanto, San Anselmo tomó impropiamente "pensamiento" por "contemplación".

Ad tertium dicendum quod, sicut, proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et "dicere". Unde, sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit, VII "De Trin." [12]: "Dicens illo coaeterno Verbo non singulus intelligitur in divinis". Sed "dici" convenit cuilibet personae: dicitur enim non solum verbum, sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum: eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim, intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum: ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, lapidem dicit.—Anselmus vero improprie accepit "dicere" pro "intelligere". Quae tamen differunt. Nam "intelligere" importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem: quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra (q.14 a.2.4) ostensum est. Sed "dicere" importat principaliter habitudinem ad ver-

3. Así como la palabra Verbo, hablando con propiedad, se atribuye a Dios en sentido personal y no esencial, lo mismo sucede con la palabra "decir"; por lo cual, así como el Verbo no es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, así tampoco es cierto que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean un solo dicente; y por eso dice San Agustín: "En Dios no se entiende que cada uno sea dicente de aquel Verbo coeterno". En cambio, "ser dicha" conviene a cada una de las personas, ya que no solamente se dice el verbo, sino también las cosas que por el verbo se entienden o se significan. Por consiguiente, ser dicho del modo como se dice el Verbo conviene a una sola persona en Dios, y, en cambio, ser dicho del modo como la cosa entendida se dice en el verbo, conviene a cada una de las personas. En efecto, el Padre, conociéndose a sí, al Hijo, al Espíritu Santo y todo lo que se contiene en el ámbito de su ciencia, concibe el Verbo, para que así en el Verbo sea dicha toda la Trinidad y también todas las criaturas, a la manera como el entendimiento humano, por el verbo que concibe cuando entiende una piedra, dice la piedra.—San Anselmo tomó impropiamente "decir" por "entender", y, sin embargo, difieren, pues "entender" únicamente implica referencia del inteligente a lo entendido, en la cual no se encuentra razón ninguna de origen, sino sólo cierta información de nuestro entendimiento en cuanto pasa a estar en acto por

[12] C.1: ML 42,933.

la forma de la cosa entendida; y, en cambio, en Dios entender implica una identidad omnímoda, porque en El son del todo idénticos el entendimiento y lo entendido, según hemos demostrado. Por su parte, "decir" implica principalmente relación al verbo concebido, pues "decir" no es otra cosa que proferir el verbo. Pero mediante el verbo importa relación a la cosa entendida, que se manifiesta al que entiende en el verbo proferido. Así, pues, en Dios únicamente es dicente la persona que profiere el Verbo, no obstante lo cual cada una de las personas entiende y es entendida, y por consiguiente dicha en el Verbo.

4. En la objeción se toma la palabra "verbo" en sentido figurado y en cuanto se llama verbo al significado o al efecto del verbo. Así, pues, se dice que las criaturas hacen el verbo de Dios en cuanto realizan algún efecto, al cual las ordena el Verbo concebido por la divina sabiduría, lo mismo que se dice de alguien que hace o cumple la palabra del rey en cuanto ejecuta aquello a que ha sido invitado por la palabra del rey.

bum conceptum: nihil enim est aliud "dicere" quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quae profert Verbum, est dicens in divinis: cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens Verbo dicta.

Ad quartum dicendum quod "verbum" sumitur ibi figurative, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturae dicuntur facere verbum Dei, inquantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex Verbo concepto divinae sapientiae: sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

ARTICULO 2

Utrum Verbum sit proprium nomen Filii [a]

Si el Verbo es nombre propio del Hijo

Dificultades. Parece que el Verbo no es nombre propio del Hijo.

1. El Hijo es persona subsistente en Dios. Pero el Verbo no significa cosa subsistente, según vemos en nosotros. Luego el Verbo no puede ser nombre propio de la persona del Hijo.

2. El Verbo procede de quien lo dice como algo proferido. Si, pues, el Hijo es propiamente Verbo, no procede del Padre más que en cuanto proferido, que es la herejía de Va-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Verbum non sit proprium nomen Filii.

1. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personae Filii.

2. Praeterea, verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo Filius est proprie Verbum, non procedit a Patre nisi per modum prolationis. Quod est haeresis Valentini, ut patet per

[a] *Sent.* 1 d.27 q.2 a.2 q.ª2; *De verit.* q.4 a.3; *In Hebr.* 1 lect.2; *Contra err. Graec.* c.12.

Augustinum, in libro "De haeresibus" [13].

3. Praeterea, omne nomen proprium alicuius personae significat proprietatem aliquam eius. Si igitur Verbum sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem eius. Et sic erunt plures proprietates in divinis quam supra (q.32 a.3) enumeratae sunt.

4. Praeterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii est aliquod verbum. Et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Praeterea, Hebr. 1,3 dicitur de Filio, "portans omnia verbo virtutis suae": ex quo Basilius accipit [14] **quod Spiritus Sanctus sit verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI "De Trin." [15]**: "Verbum solus Filius accipitur".**

Respondeo dicendum quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae Filii. Significat enim quandam emanationem intellectus: persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius, et huiusmodi processio dicitur generatio, ut supra (q.27 a.2) ostensum est. Unde relinquitur quod solus Filius proprie dicatur Verbum in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis non est idem esse et intelligere: unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum eius intelligere: unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius; sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens: quia quidquid est in natura Dei, subsistit. Et ideo Damascenus dicit [16] **quod Verbum Dei "est sub-**

lentín, como consta por San Agustín.

3. Todo nombre propio de una persona significa alguna de sus propiedades. Si, pues, el Verbo es nombre del Hijo, significará alguna propiedad suya, y así habrá en Dios más propiedades que las arriba enumeradas.

4. Todo el que entiende, al entender, concibe un verbo. Pero el Hijo entiende. Luego hay algún verbo del Hijo, y, por tanto, lo propio del Hijo no es ser el verbo.

5. En la Epístola a los Hebreos se dice del Hijo que "sustenta todas las cosas con el verbo de su poder". De donde deduce San Basilio que el Espíritu Santo es verbo del Hijo. Ser verbo no es, pues, propio del Hijo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Por Verbo se entiende solamente al Hijo".

Respuesta. El Verbo, propiamente dicho, se toma en Dios en sentido personal, y es nombre propio de la persona del Hijo. La razón es porque significa una cierta emanación del entendimiento, y a la persona que procede en Dios según la emanación del entendimiento, se llama Hijo, y su procesión se llama generación, como antes hemos dicho. De aquí, pues, que en Dios únicamente el Hijo se llama con propiedad Verbo.

Soluciones. 1. En nosotros no son lo mismo el ser y el entendimiento; por lo cual, lo que en nosotros tiene ser inteligible no pertenece a nuestra naturaleza. En cambio, el ser divino es su mismo entender, y, por consiguiente, el Verbo de Dios no es en El accidente ni efecto alguno, sino que pertenece a su misma naturaleza. Por tanto, es necesario que sea algo subsistente, porque cuanto hay en la naturaleza divina subsiste, y por esto dice el Damasceno que el

[13] § 11: ML 42,28.
[14] *Contra Eunom.* l.5 c.11: MG 29,732.
[15] C.2: ML 42,925.
[16] *De fide orth.* c.13; MG 94,857.

Verbo de Dios "es substancial y tiene el ser de hipóstasis, mientras que los demás verbos", o sea los nuestros, "son virtudes del alma".

2. No fué condenado el error de Valentín por enseñar que el Hijo naciera por prolación, como insidiosamente propalaron los arrianos, según refiere San Hilario, sino por los diferentes modos de proferir que aquél admitía, según consta por San Agustín.

3. En el nombre de Verbo se incluye la misma propiedad que en el de Hijo, y de aquí el aforismo de San Agustín: "Por lo mismo se dice Verbo que Hijo". En efecto, el nacimiento mismo del Hijo, que es su propiedad personal, se designa con diversos nombres, todos los cuales se atribuyen al Hijo para expresar de diferentes maneras su perfección; y así, para designarle como connatural con el Padre, se llama "Hijo"; como coeterno, se llama "Esplendor"; como del todo semejante, se llama "Imagen", y para significar que es inmaterialmente engendrado, se llama "Verbo"; y esto porque no ha sido posible hallar un nombre a propósito para designar todas estas cosas.

4. Del mismo modo conviene al Hijo ser inteligente que le conviene ser Dios, puesto que, según hemos dicho, el entender en Dios es esencial. Pero el Hijo es un Dios engendrado y no un Dios que engendra, y, por tanto, es sin duda inteligente, pero no como produciendo el verbo, sino como Verbo que procede, en cuanto que en Dios el Verbo que procede no se diferencia, en realidad, del entendimiento divino, sino que sólo por la relación se distingue del principio del Verbo.

5. Cuando se dice del Hijo que "sustenta todas las cosas con el verbo de su poder", la palabra "verbo" se toma en sentido figurado, para designar el efecto del verbo; y por

stantiale, et in hypostasi ens: reliqua vero verba", scilicet nostra "virtutes sunt animae".

Ad secundum dicendum quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert, VI "De Trin."[17]: sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum in libro "De haeresibus" (l.c. nt.13).

Ad tertium dicendum quod in nomine Verbi eadem proprietas importatur quae in nomine Filii: unde dicit Augustinus[18]: "eo dicitur Verbum, quo Filius". Ipsa enim nativitas Filii, quae est proprietas personalis eius, diversis nominibus significatur, quae Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem eius. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur "Filius"; ut ostendatur coaeternus, dicitur "splendor"; ut ostendatur omnino similis, dicitur "imago"; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur "Verbum". Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum quod eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum: cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (a.1 ad 2.3). Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producens verbum, sed ut verbum procedens; prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi.

Ad quintum dicendum quod, cum de Filio dicitur, "portans omnia verbo virtutis suae", verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa[19] ibi dicit

[17] § 9: ML 10,162.
[18] *De Trin.* l.7 c.2: ML 42,936.
[19] *Interl.* et LOMBARDI: ML 192,406.

quod "verbum" sumitur pro "imperio"; inquantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quod res conserventur in esse, sicut ex effectu virtutis Verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur "verbum" pro Spiritu Sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestativum eius: ut sic ea ratione dicatur Spiritus Sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium.

eso comenta la Glosa diciendo que "verbo" se toma como "mandato"; esto es, que así como es efecto de la virtud o poder del Verbo que las cosas sean producidas, así también lo es que se conserven en el ser. Cuando, pues, San Basilio interpreta "verbo" por Espíritu Santo, lo entiende en sentido impropio y figurativo, en cuanto puede llamarse verbo de alguien aquello que lo manifiesta; y así se llamaría al Espíritu Santo verbo del Hijo por razón de que le da a conocer.

ARTICULO 3

Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam [a]

Si en el nombre de Verbo va implicada referencia a las criaturas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam.

1. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est (a.1). Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Praeterea, quae important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut "Dominus" et "Creator". Sed Verbum dicitur de Deo ab aeterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Praeterea, Verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

4. Praeterea, ideae sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

Dificultades. Parece que el nombre de Verbo no incluye referencia a las criaturas.

1. Todo nombre que connote algún efecto en la criatura, es en Dios esencial. Pero la palabra Verbo no es término esencial, sino personal, como se ha dicho. Luego la palabra Verbo no incluye referencia a las criaturas.

2. Los términos que implican referencia a la criatura se dicen de Dios en el tiempo, como los de "Señor" y "Criador". Pero el Verbo se dice de Dios desde la eternidad. Luego no incluye referencia a las criaturas.

3. El Verbo implica una relación a aquello de que procede. Si, pues, contiene referencia a la criatura, síguese que procede de ella.

4. Las ideas son múltiples por razón de sus diversas relaciones a las criaturas. Si, pues, el Verbo incluyese referencia a las criaturas, se seguiría que en Dios no habría uno, sino muchos verbos.

[a] Infra q.37 a.2 ad 3; *Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *De verit.* q.4 a.5; *Quodl.* 4 q.4 a.1 ad 1.

5. Si en el Verbo hay referencia a las criaturas, esto no puede ser más que en cuanto las criaturas son conocidas por Dios. Pero Dios no sólo conoce lo que es, sino también lo que no es. Luego en el Verbo se hallaría también referencia a lo que no es; cosa que parece falsa.

Por otra parte, dice San Agustín que con el nombre de Verbo se "significa no sólo la relación al Padre, sino también a todo lo que fué hecho por el Verbo con su poder operativo".

Respuesta. En el Verbo está comprendida una referencia a la criatura, porque Dios, al conocerse a sí mismo, conoce todas las criaturas. Asimismo, el verbo concebido en la mente representa cuanto en un acto se entiende, y de aquí que en nosotros hay tantos verbos cuantas son las cosas que entendemos; pero como Dios con un solo acto se entiende a sí mismo y a todas las cosas, su único Verbo expresa no sólo al Padre, sino también a todas las criaturas. Además, así como la ciencia de Dios respecto al mismo Dios es exclusivamente cognoscitiva, y, en cambio, la que tiene de las criaturas es cognoscitiva y causal, de igual manera el Verbo divino es exclusivamente expresivo de lo que hay en Dios Padre; pero en cuanto a las criaturas es expresivo y operativo. Así se dice en un Salmo: "Dijo, y fueron hechas", porque en el Verbo se incluye la razón productiva de lo que Dios hizo.

Soluciones. 1. En el nombre de la persona se incluye indirectamente la naturaleza, ya que persona es substancia individual de naturaleza racional. Por tanto, el nombre de la persona divina, en cuanto a la relación personal, no incluye relación a la criatura, pero la incluye por el lado que pertenece a la naturaleza. Sin embargo, supuesto que en el nombre del Verbo se incluye la esencia, no hay inconveniente en que implique

5. Praeterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturae cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia: quod videtur falsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [20], quod in nomine Verbi "significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quae per Verbum facta sunt operativa potentia".

Respondeo dicendum quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Ps. 32,9: "Dixit, et facta sunt"; quia in Verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit.

Ad primum ergo dicendum quod in nomine personae includitur etiam natura oblique: nam persona est rationalis naturae individua substantia. In nomine igitur personae divinae, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam: sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam: sicut enim proprium est Filio quod sit Filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus Creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum quod, cum relationes consequantur actiones, quaedam nomina important relationem Dei ad creaturam, quae consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare: et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quaedam vero relationem quae consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle: et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas, omnia dicantur ex tempore: sed sola illa nomina quae important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum quod creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum quod nomen ideae principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam: et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem: et ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et Verbum Dei est non entium: quia non est aliquid mi-

[20] Q.63: ML 40,54.

relación a las criaturas, pues lo mismo que es propio del Hijo ser Hijo, también es propio de El ser Dios engendrado, o Creador engendrado, y éste es el modo como el nombre de Verbo incluye relación a las criaturas.

2. Puesto que las relaciones se siguen a las acciones, hay nombres que implican la relación de Dios a la criatura, que se sigue de la acción divina que pasa a un efecto exterior, como crear o gobernar, y éstas se dicen de Dios en el tiempo. Pero las hay también que se siguen de una acción que no pasa a efecto exterior, sino que permanece en el agente, como entender y querer, y éstas no se dicen de Dios en el tiempo; y de esta clase es la relación que incluye a las criaturas el nombre del Verbo. Por lo demás, no es cierto que los nombres que implican relación de Dios a las criaturas se digan en el tiempo, sino que en el tiempo solamente se dicen aquellos que incluyen una relación que se siga a la acción divina que pasa a un efecto exterior.

3. Dios no conoce las criaturas por ciencia tomada de ellas, sino por su esencia, y, por tanto, no es necesario que el Verbo proceda de las criaturas, aunque sea su expresión.

4. El nombre de idea fué impuesto principalmente para significar la relación a las criaturas, y por esto se aplica a Dios en plural y no es personal. Pero el nombre de Verbo fué impuesto principalmente para designar la relación con quien lo pronuncia, y, en consecuencia, con las criaturas, en cuanto Dios al entenderse a sí mismo entiende a todas las criaturas; y por esto el Verbo de Dios es único y se dice personalmente.

5. Del mismo modo que la ciencia divina se extiende al no ser, así también el Verbo de Dios; porque, como dice San Agustín, nada hay de me-

nos en el Verbo que en la ciencia divina. Solamente que el Verbo, con respecto al ser, lo expresa y lo hace; mas respecto al no-ser lo expresa y lo manifiesta.

nus in Verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit [21]. Sed tamen Verbum est entium ut expressivum et factivum: non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

CUESTION 35

(In duos articulos divisa)

De Imagine

De la Imagen

Después de esto se ha de estudiar la Imagen, y en esta materia se han de averiguar dos cosas.

Primera: si la "imagen" en Dios se dice personalmente.

Segunda: si es nombre propio del Hijo.

Deinde quaeritur de Imagine. Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum Imago in divinis dicatur personaliter.

Secundo: utrum sit proprium Filii.

ARTICULO 1

Utrum Imago in divinis dicatur personaliter [a]

Si la imagen en Dios se dice personalmente

Dificultades. Parece que la palabra "imagen" no se atribuye a Dios personalmente.

1. Dice San Agustín: "Una es la divinidad y la imagen de la Santísima Trinidad, según la cual fué hecho el hombre". Luego imagen se dice en sentido esencial y no personal.

2. Dice Hilario que "la imagen es especie sin diferencia de la cosa de que es imagen". Pero la especie o forma en Dios se dice esencialmente. Luego también la imagen.

3. "Imagen" viene de "imitar", en lo que va incluído el antes y el des-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Imago non dicatur personaliter in divinis.

1. Dicit enim Augustinus [1], in libro "De fide ad Petrum": "Una est sanctae Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo". Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

2. Praeterea, Hilarius dicit, in libro "De synod." [2], quod "imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens". Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Praeterea, imago ad imitando dicitur, in quo importatur

[a] Infra q.93 a.5 ad 4; *Sent.* 1 d.28 q.2 a.2.

[21] *De Trin.* l.15 c.14: ML 42,1076.
[1] FULGENTIUS, *De fide* c.1: ML 65,674.
[2] Super can. 1: ML 10,490.

prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus [3], "Quid est absurdius quam imaginem ad se dici?" Ergo Imago in divinis relative dicitur. Et sic est nomen personale.

Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura: videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura.—Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo: quia, ut Augustinus dicit in libro "Octoginta trium quaest." [4], unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.—Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen "Imago" nomen personale.

Ad primum ergo dicendum quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cuius similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur "exemplar", improprie vero imago. Sic tamen Augustinus [5] utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctae Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

pués. Pero en las personas divinas nada es anterior ni posterior. Luego imagen no puede ser nombre personal en Dios.

Por otra parte, dice San Agustín: "¿Qué hay más absurdo que llamar a una cosa imagen de sí misma?" Luego Imagen se dice de Dios en sentido relativo, y así es nombre personal.

Respuesta. En el concepto de imagen entra la semejanza. Sin embargo, no basta cualquier semejanza para obtener el concepto de imagen, sino una imagen específica o, por lo menos, la de alguna nota o signo de la especie. Ahora bien, en los seres corpóreos la nota específica más característica parece ser la figura, pues vemos que los animales de diferente especie tienen distinta figura y no distinto color, y de aquí que, si se pintase en una pared el color de alguna cosa, no se llamaría imagen, a menos que se pintase la figura. Más aún, para la razón de imagen no es suficiente la semejanza de la especie o la de la figura, sino que, además, se requiere el origen, porque, como dice San Agustín, un huevo no es imagen de otro, porque no ha salido del otro. Luego para que algo sea verdaderamente imagen, se requiere que proceda de otro como semejante a él en especie o, por lo menos, en algún signo de la especie. Pues bien, cuanto en Dios implica origen o procesión es personal, y, por consiguiente, el término "imagen" es nombre personal.

Soluciones. 1. Imagen, propiamente, es lo que procede a semejanza de otro, y, en cambio, aquello a cuya semejanza procede algo, con propiedad se llama "modelo" e impropiamente imagen. Sin embargo, San Agustín usa el nombre de imagen en este último sentido, cuando dice que la divinidad de la Santísima Trinidad és la imagen según la cual fué hecho el hombre.

[3] *De Trin.* l.7 c.1: ML 42,934.
[4] Q.74: ML 40,86.
[5] FULGENTIUS, l.c. in nt.1.

2. La "especie", en el sentido en que la toma San Hilario en la definición de imagen, implica la forma deducida en un ser por otro, y de este modo se llama especie a una imagen, por lo mismo que se llama forma de una cosa a lo que se parece a ella por tener una forma semejante a la suya.

3. La imitación en las personas divinas no significa posterioridad ni prioridad, sino sólo la asimilación.

Ad secundum dicendum quod "species", prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicuius, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma eius, inquantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULO 2

Utrum nomen Imaginis sit proprium Filii [a]

Si el nombre de Imagen es propio del Hijo

Dificultades. Parece que el nombre de Imagen no es propio del Hijo.

1. Porque, como dice el Damasceno, el Espíritu Santo es "imagen del Hijo". Luego no es nombre propio del Hijo.

2. Es de esencia de la imagen ser una semejanza expresada, como dice San Agustín. Pero esto conviene al Espíritu Santo, que procede de otro por modo de semejanza. Luego el Espíritu Santo es imagen, y así, el serlo no es propio del Hijo.

3. El hombre es llamado también imagen de Dios, según el Apóstol, que dice: "El varón no debe cubrir la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios". Luego no es propio del Hijo.

Por otra parte, dice San Agustín que "sólo el Hijo es Imagen del Padre.

Respuesta. Dicen comúnmente los doctores griegos que el Espíritu San-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomen Imaginis non sit proprium Filio.

1. Quia, ut dicit Damascenus [6], Spiritus Sanctus est "imago Filii". Non est ergo proprium Filii.

2. Praeterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [7]. Sed hoc convenit Spiritui Sancto: procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus Sanctus est imago. Et ita non est proprium Filii quod sit Imago.

3. Praeterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud 1 ad Cor. 11,7: "Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est". Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI "De Trin." [8], quod "solus Filius est Imago Patris".

Respondeo dicendum quod doctores Graecorum [9] communiter

[a] Infra q.93 a.1 ad 2; *Sent.* 1 d.3 q.3 ad 5; d.28 q.2 a.1 ad 3; a.3; 2 d.16 a.1; *In 1 Cor.* 11 lect.2; *In 2 Cor.* 4 lect.2; *In Col.* 1 lect.4; *In Hebr.* 1 lect.2; *Cont. err. Graec.* c.10.

[6] *De fide orth.* c.13: ML 94,856.
[7] Lc. nt.4.
[8] C.2: ML 42,925.
[9] Cf. *Cont. err. Graecorum* c.10.

dicunt Spiritum Sanctum esse imaginem Patris et Filii. Sed doctores latini soli Filio attribuunt nomen Imaginis: non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de Filio. Dicitur enim Col. 1,15: "Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturae"; et ad Hebr. 1,3: "Qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiam eius".

Huius autem rationem assignant quidam [10] ex hoc, quod Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii: Spiritus autem Sanctus non convenit cum Filio nec cum Patre in aliqua notione.—Sed hoc non videtur sufficere. Quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque aequalitas neque inaequalitas, ut Augustinus dicit [11]; ita neque similitudo, quae requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii [12] dicunt quod Spiritus Sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago. Neque etiam imago Patris: quia etiam imago refertur immediate ad id cuius est imago: Spiritus Sanctus autem refertur ad Patrem per Filium. Neque etiam est imago Patris et Filii: quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod Spiritus Sanctus nullo modo sit imago.—Sed hoc nihil est. Quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, ut infra (q.36 a.4) dicetur: unde nihil prohibet sic Patris et Filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut Spiritus Sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur "natus"; ita, licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago. Quia Filius procedit ut Verbum, de cuius

to es imagen del Padre y del Hijo; pero los doctores latinos sólo al Hijo atribuyen el nombre de Imagen, porque en las Escrituras canónicas no se encuentra dicho más que del Hijo; y así se dice en la Epístola a los Colosenses "que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura"; y en la Epístola a los Hebreos, "que siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia"...

Unos dan como razón de esto que el Hijo conviene con el Padre no sólo en la naturaleza, sino también en la razón de principio, y, en cambio, el Espíritu Santo no conviene con el Hijo ni con el Padre en noción alguna. Mas esta explicación no parece suficiente, porque así como la igualdad o desigualdad en Dios no se deriva de las relaciones, como dice San Agustín, así tampoco se deriva de ellas la semejanza requerida para la razón de imagen.

De aquí que digan otros que no puede llamarse al Espíritu Santo imagen del Hijo, porque no hay imagen de imagen; ni tampoco imagen del Padre, porque la imagen se refiere inmediatamente a aquello cuya imagen es, y el Espíritu Santo se refiere al Padre por el Hijo; ni tampoco imagen del Padre y del Hijo, porque sería una imagen de dos, cosa que parece imposible. No queda, pues, manera de que el Espíritu Santo sea imagen.—Pero decir esto es no decir nada, porque el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, como adelante se dirá; por lo cual no hay inconveniente en que Padre e Hijo, en cuanto son uno, tengan una sola imagen, puesto que el hombre mismo es una sola imagen de toda la Trinidad.

Por consiguiente, tomando otro camino, se ha de decir que, así como el Espíritu Santo no se llama "nacido", aunque por su procesión recibe la naturaleza del Padre, como la recibe el

[10] RICARDUS A ST. VICT., *De Trin.* 6 c.11.20: ML 196,975.984; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.418; BONAVENT., *In Sent.* 4 d.31 p.2 a.1 q.2.
[11] *Contra Maximin.* l.2 c.14 § 8: ML 42,775; c.18 § 3: ML 42,786; *De Trin.* l.5 c.6: ML 42,914.
[12] RUPERTUS, *De Trin.* 2 c.2: ML 176,248. Cf. ALEX. HALENS., l.c. nt.10.

Hijo, así también, aunque reciba una forma semejante a la del Padre, no se llama imagen, porque el Hijo procede como verbo, de cuya esencia es la semejanza en especie con aquel de quien procede; lo cual no es de esencia del amor, aunque convenga a aquel amor que es Espíritu Santo, en cuanto es amor divino.

ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus Sanctus, inquantum est amor divinus.

Soluciones. 1. El Damasceno, al igual que otros doctores de los griegos, emplea comúnmente la palabra "imagen" en el sentido de semejanza perfecta.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus et alii doctores Graecorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

2. Aunque el Espíritu Santo sea semejante al Padre y al Hijo, no se sigue que sea imagen, por la razón antedicha.

Ad secundum dicendum quod, licet Spiritus Sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione iam dicta (in c).

3. La imagen de un ser puede hallarse en otro de dos maneras: de una, cuando se halla en un ser de la misma naturaleza específica, y así es como se halla la imagen del rey en su hijo; y de otra, en un ser de naturaleza distinta, como la imagen del rey en la moneda. Pues bien, según el primer modo, el Hijo es imagen del Padre, mientras que el hombre se llama imagen de Dios conforme al segundo. De aquí que, para expresar la imperfección de la imagen en el hombre, no sólo se dice que es imagen, sino que es "a imagen", para designar un cierto movimiento que tiende a la perfección. En cambio, del Hijo no puede decirse que sea "a imagen", porque es imagen perfecta del Padre.

Ad tertium dicendum quod alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem: ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae: sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, Filius est imago Patris: secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed "ad imaginem", per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit "ad imaginem", quia est perfecta Patris imago.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 36-38

DE LA PERSONA DEL ESPIRITU SANTO

Después de haber tratado en particular del Padre y del Hijo, pasa Santo Tomás a tratar del Espíritu Santo en las cuestiones 36-38.

Conocemos las propiedades de las personas divinas a través de los nombres distintos con que las designamos. Son muchos los nombres que, tanto en la Sagrada Escritura como en la liturgia y la tradición, se dan a la tercera persona. Los principales y más frecuentes son los de *Espíritu Santo* [1]; *Amor* [2]; *Don* [3]; *Espíritu Paráclito* [4] y *Espíritu de Verdad* (ib.). Recibe también los de *Virtud del Altísimo* [5]; *Dedo de Dios* [6]; *Sello* [7]; *Unión, Nexo, Vínculo, Fuego, Fuente viva, Unción* [8].

De todos estos nombres, Santo Tomás trata en particular solamente de los tres primeros, por ser los más representativos, y los que más nos dan a conocer lo que es propio y distintivo de la tercera persona, y en los que van incluídas de alguna manera las otras denominaciones.

Acerca de la tercera persona es donde más diferencia existe entre griegos y latinos, la cual analiza Santo Tomás en la cuestión 36, en la que, después de señalar la manera en que el nombre de Espíritu Santo conviene a la tercera persona (a.1), examina a fondo la cuestión de si ésta procede también del Hijo (a.2-4).

A) El nombre de «Espíritu Santo»

En los Padres griegos se aplica este nombre a la tercera persona en sentido estrictamente personal, de igual manera que los de Padre e Hijo a la primera y segunda persona, respectivamente [9]. Y de aquí deducían ellos su consubstancialidad con las otras personas divinas, las cuales son también Espíritu y Santo, no buscando precisamente la conveniencia de este nombre a la tercera persona en el modo de su procedencia del Padre y del Hijo. Al revés precisamente de lo que hacían los latinos, los cuales encontraban en el modo de la procedencia del Espíritu Santo no sólo la razón de su consubstancialidad con las otras personas, sino también la conveniencia, por apropiación, de este nom-

[1] Mt. 28,19 etc.
[2] 1 Io. 4,7-8; Rom. 5,5; Liturgia, *Veni Creator.*
[3] Io. 7,38; 4,10ss; Act. 2,38-8,20.
[4] Io. 14,15-19; 15,26; 16,7-15; 14,25-26.
[5] Lc. 24,49; 1,35; Act. 1,8.
[6] Lc. 2,15; Mt. 12,28.
[7] Eph. 1,13; 2 Cor. 1,22.
[8] 1 Io. 2,27; Liturgia, *Veni Creator.*
[9] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 30,19: MG 36,127.

viene, en virtud de su propio origen, ser razón próxima de toda donación divina y de que ella misma sea donada de una manera completamente gratuita a la criatura racional.

Según esto, la solución a las cuestiones propuestas se desprende por sí misma de lo dicho. Pues es manifiesto que las personas divinas reúnen todas las condiciones de don, el cual en sentido *esencial* conviene a todas ellas y a la misma esencia divina. En sentido *nocional* conviene al Hijo y al Espíritu Santo. Y en sentido *personal* solamente al Espíritu Santo, el cual, por lo mismo que procede por vía de amor, tiene razón de *primer don*. Porque el amor es lo primero que damos a una persona siempre que le concedemos alguna gracia. Por tanto, el nombre de don, tomado personalmente, es propio del Espíritu Santo, de la misma manera que el nombre de Imagen lo es del Hijo (a.2).

Basta la simple lectura de estos artículos para darse cuenta de su hermoso contenido, teniendo presentes estas nociones.

La gracia, en cuanto superior al alcance y al mismo orden de nuestras facultades naturales, tiene razón de verdadero don sobrenatural creado. Mediante ella se realiza nuestra santificación, que como obra del amor de Dios a nosotros *se atribuye* toda, como la misma gracia, al Espíritu Santo, Amor personal. Por eso las perfecciones supremas de la vida de la gracia se llaman por antonomasia dones del Espíritu Santo, porque éste tiene razón de primer Don.

Mediante el don sobrenatural creado de la gracia se nos da también substancialmente el don increado del mismo Dios y de las personas divinas, en la inhabitación de la Trinidad beatísima en nuestras almas, en cuanto que la gracia nos comunica la facultad de gozar y disfrutar libremente de ellas, tal como son en sí mismas, según se verá en la cuestión 43.

Todos los demás nombres del Espíritu Santo le convienen por razón de los efectos de la gracia y de la caridad en nuestras almas; los cuales fundamentalmente se reducen a los tres anteriores. Por eso Santo Tomás no trata de ellos en particular [43].

CUESTION 36

(In quatuor articulos divisa)

De persona Spiritus Sancti

De la persona del Espíritu Santo

Viene ahora considerar lo referente a la persona del Espíritu Santo, que no solamente se llama Espíritu Santo, sino también Amor y Don de Dios.

Acerca del nombre de Espíritu Santo hay que indagar cuatro cosas.

Primera: si este nombre "Espíritu Santo" es el propio de alguna persona divina.

Segunda: si la persona divina llamada Espíritu Santo procede del Padre.

Tercera: si procede del Padre por el Hijo.

Cuarta: si Padre e Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

Post haec considerandum est de his quae pertinent ad personam Spiritus Sancti (cf. q.33 introd.). Qui quidem non solum dicitur Spiritus Sanctus, sed etiam Amor et Donum Dei.

Circa nomen ergo Spiritus Sancti quaeruntur quatuor.

Primo: utrum hoc nomen "Spiritus Sanctus" sit proprium alicuius divinae personae.

Secundo: utrum illa persona divina quae Spiritus Sanctus dicitur, procedat a Patre et Filio.

Tertio: utrum procedat a Patre per Filium.

Quarto: utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

[43] Cf. *Sent.* 1 d.18 q.1.

ARTICULO 1

Utrum hoc nomen «Spiritus Sanctus» sit proprium nomen alicuius divinae personae [a]

Si este nombre, "Espíritu Santo", es nombre propio de alguna persona divina

Ad primum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen "Spiritus Sanctus" non sit proprium nomen alicuius divinae personae.

1. Nullum enim nomen commune tribus personis, est proprium alicuius personae. Sed hoc nomen "Spiritus Sanctus" est commune tribus personis. Ostendit enim Hilarius, VIII "De Trin." [1], in "Spiritu Dei" aliquando significari Patrem, ut cum dicitur [2], "Spiritus Domini super me"; aliquando significari Filium, ut cum dicit Filius (Mt. 12,28), "in Spiritu Dei eiicio daemonia", "naturae suae potestate eiicere se daemonia demonstrans"; aliquando Spiritum Sanctum, ut ibi [3] "Effundam de Spiritu meo super omnem carnem". Ergo hoc nomen "Spiritus Sanctus" non est proprium alicuius divinae personae.

2. Praeterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit, in libro "De Trin." [4] Sed hoc nomen "Spiritus Sanctus" non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinae personae.

Dificultades. Parece que este nombre, "Espíritu Santo", no es nombre propio de una persona divina.

1. Ningún nombre común a las tres personas puede ser el propio de una de ellas. Mas el de Espíritu Santo es común a las tres personas; pues, como razona San Hilario, el nombre de "Espíritu de Dios" designa a veces al Padre, y así cuando se dice: "El Espíritu del Señor está sobre mí"; otras al Hijo, por ejemplo, cuando dice el propio Hijo: "En el Espíritu de Dios arrojo los demonios", para dar a entender que los arroja en virtud del poder de su naturaleza; a veces al Espíritu Santo, por ejemplo: "Derramaré mi Espíritu sobre toda carne". Luego este nombre, "Espíritu Santo", no es el propio de una persona divina.

2. Los nombres de las divinas personas son términos de relación, como dice Boecio. Pero "Espíritu Santo" no es término de relación. Luego no es nombre propio de persona divina.

[a] *Sent.* 1 d.10 a.4; *Cont. Gent.* 4,19; *Compend. Theol.* c.46,47.

[1] § 23,25: ML 10,253.
[2] Lc. 61,1; Lc. 4,18.
[3] Ioel 2,28; Act. 2,17.
[4] C.5: ML 64,1254.

3. Por lo mismo que Hijo es nombre de una persona divina, no se le puede llamar Hijo de éste o del otro, y, sin embargo, se habla del espíritu de este o de aquel hombre; y así se dice en el libro de los Números: "Dijo el Señor a Moisés: Yo tomaré de tu espíritu y se lo entregaré"; y en el IV de los Reyes: "El espíritu de Elías reposó sobre Eliseo". Luego Espíritu Santo no parece ser nombre propio de una persona divina.

Por otra parte, dice el apóstol San Juan: "Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo". Mas, como dice San Agustín, cuando se pregunta: "¿Tres qué?", decimos: "Tres personas". Luego Espíritu Santo es nombre de persona divina.

Respuesta. Como las procesiones divinas son dos, una de ellas, la que es por modo de amor, no tiene nombre propio, según hemos dicho, por lo cual las relaciones derivadas de esta procesión son innominadas, de donde resulta que la persona procedente de este modo tampoco tiene nombre propio. Sin embargo, así como el uso acomodó ciertos nombres a significar dichas relaciones, ya que las llamamos "procesión" y "espiración", nombres que por su propio significado más bien parecen designar actos nocionales que relaciones, así también, para significar la persona que procede por modo de amor, se acomodó, basándose en el lenguaje de la Escritura, este nombre: "Espíritu Santo".

La legitimidad de esta acomodación se funda en dos razones. Primera, la misma comunidad de lo que se llama "Espíritu Santo"; pues, como dice San Agustín, "porque" el Espíritu Santo "es común a ambos, tiene como nombre propio lo mismo que es nombre común a los otros dos; porque el Padre es Espíritu, y el Hijo

3. Praeterea, quia Filius est nomen alicuius divinae personae, non potest dici Filius huius vel illius. Dicitur autem spiritus huius vel illius hominis. Ut enim habetur Num. 11,17: "Dixit Dominus ad Moysen: Auferam de spiritu tuo, tradamque eis"; et 4 Reg. 2,15: "Requievit spiritus Eliae super Elisaeum". Ergo Spiritus Sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius divinae personae.

Sed contra est quod dicitur 1 Io. ult., 7: "Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus". Ut autem Augustinus dicit, VII "De Trin."[5], cum quaeritur, "Quid tres?" dicimus. "Tres personae". Ergo Spiritus Sanctus est nomen divinae personae.

Respondeo dicendum quod, cum sint duae processiones in divinis, altera earum, quae est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est (q.27 a.4 ad 3). Unde et relationes quae secundum huiusmodi processionem accipiuntur, innominate sunt, ut etiam supra (q.28 a.4) dictum est. Propter quod et nomen personae hoc modo procedentis, eadem ratione, non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina, ex usu loquentium, ad significandum praedictas relationes, cum nominamus eas nomine "processionis" et "spirationis", quae, secundum proprietatem significationis, magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quae procedit per modum amoris, accommodatum est, ex usu Scripturae, hoc nomen Spiritus Sanctus.

Et huius quidem convenientiae ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem, ex ipsa communitate eius quod dicitur "Spiritus Sanctus". Ut enim Augustinus dicit, XV "Deo Trin."[6]: "quia" Spiritus Sanctus "communis est ambobus,

[5] C.4.6: ML 42,940.943; l.5 c.9: ML 42,918.
[6] C.19: ML 42,1086; l.5 c.11: ML 42,919.

id vocatur ipse proprie quod ambo communiter: nam et Pater est Spiritus, et Filius est Spiritus; et Pater est sanctus, et Filius est sanctus".—Secundo vero, ex propria significatione. Nam nomen "spiritus", in rebus corporeis, impulsionem quandam et motionem significare videtur: nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. "Sanctitas" vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter Spiritus Sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico "spiritus sanctus", prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati. Quia nomine "spiritus" significatur immaterialitas divinae substantiae: spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur "sanctus", significatur puritas divinae bonitatis.—Si autem accipiatur hoc quod dico "Spiritus Sanctus", in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiae est accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quae procedit per modum amoris, ratione iam dicta (in c).

Ad secundum dicendum quod, licet hoc quod dico "Spiritus Sanctus", relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam.—Potest tamen intelligi etiam in nomine aliqua relatio, si "Spiritus" intelligatur quasi "spiratus".

Ad tertium dicendum quod in nomine Filii intelligitur sola relatio eius qui est a principio, ad principium: sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritus, prout importat quandam vim motivam. Nulli autem creaturae competit

es Espíritu; el Padre es santo y el Hijo es santo". — Segunda, por su propio significado. En los seres corpóreos, el nombre de "espíritu" parece que significa un como impulso o moción, pues llamamos espíritu al aire espirado y al viento, y precisamente lo propio del amor es mover e impeler la voluntad del amante hacia lo amado. La "santidad", por su parte, se atribuye a las cosas que están ordenadas a Dios. Por consiguiente, como una persona divina procede por vía del amor, con el cual Dios es amado, es conveniente que sea llamado Espíritu Santo.

Soluciones. 1. La expresión "espíritu santo", tomada como dos palabras, es común a toda la Trinidad, ya que con el nombre de "espíritu" se expresa la inmaterialidad de la substancia divina, y esto porque el aliento corpóreo es invisible y tiene poco de materia, por lo cual damos el nombre de espíritu a todas las substancias inmateriales e invisibles; y por la palabra "santo" se significa la pureza de la divina bondad. — Mas si se toma "Espíritu Santo" como un solo nombre, en virtud del uso de la Iglesia fué acomodado a significar a una de las tres personas, la que procede por modo de amor, por la razón antedicha.

2. Aunque el nombre "Espíritu Santo" no expresa relación, se emplea, sin embargo, como relativo, en cuanto fué acomodado para designar a una persona que sólo por la relación se distingue de otras. — Y aun sería posible sorprender en él alguna relación, si "Espíritu" se entiende como "espirado".

3. En el nombre de Hijo solamente se entiende la relación de lo que emana de principio a su principio; en el nombre de Padre se entiende, por el contrario, la relación de principio; y lo mismo de Espíritu, en cuanto implica cierta fuerza de im-

pulsión o motriz. En cambio, a ninguna criatura conviene ser principio respecto a una persona divina, sino todo lo contrario, y, por consiguiente, se puede decir "Padre nuestro" y "Espíritu nuestro", pero no "Hijo nuestro".

esse principium respectu alicuius divinae personae, sed e converso. Et ideo potest dici "Pater noster", et "Spiritus noster": non tamen potest dici "Filius noster".

ARTICULO 2

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio [a]

Si el Espíritu Santo procede del Hijo

Dificultades. Parece que el Espíritu Santo no procede del Hijo.

1. Según Dionisio, "nadie debe atreverse a decir cosa alguna de la "substancial divinidad, fuera de lo que nos ha sido expresamente dicho en los libros sagrados". Pero en la Sagrada Escritura no se expresa que el Espíritu Santo proceda del Hijo, sino sólo que procede del Padre, como se lee en el Evangelio: "El Espíritu de verdad, que procede del Padre". Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

2. En el Concilio de Constantinopla se dice: "Creemos en el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo debe ser adorado y glorificado". De ningún modo, pues, debió añadirse a nuestro símbolo que procede del Hijo, y quienes lo añadieron parecen ser reos de anatema.

3. Dice el Damasceno: "Nosotros decimos del Espíritu Santo que es del Padre, y le llamamos Espíritu del Padre; pero no decimos que el Espíritu Santo es del Hijo, y, sin embargo, le llamamos Espíritu del Hijo". Luego no procede del Hijo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio.

1. Quia secundum Dionysium [7], "non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa". Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod Spiritus Sanctus a Filio procedat, sed solum quod procedat a Patre; ut patet Io. 15,26; "Spiritum veritatis, qui a Patre procedit". Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

2. Praeterea, in symbolo Constantinopolitanae Synodi [8] sic legitur: "Credimus in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum". Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro quod Spiritus Sanctus procedat a Filio: sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt [9].

3. Praeterea, Damascenus dicit [10]: "Spiritum Sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus: ex Filio autem Spiritum Sanctum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus". Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

[a] *Sent.* 1 d.11 a.1; *Cont. Gent.* 4 24.25; *Contra err. Graec.* 2 c.27-32; *De ratione fidei* c.4; *De pot.* q.10 a.4.5; *In Ioan.* 15 lect.5; 16 lect.4; *Compend. Theol.* c.49.

[7] *De div. nom.* c.1: MG 3,588.
[8] Primae, idest *Symb. Nicaeno Cpolit.* cn.7.
[9] Vide Concil. Ephes. act.6, et Chalced. act.5.
[10] *De fide orth.* c.8: MG 94,832.

4. Nadie procede de aquel en quien permanece. Pero el Espíritu Santo permanece en el Hijo, pues se dice en la leyenda de San Andrés: "La paz sea con vosotros y con todos los que creen en un Dios Padre, y en su Hijo, único Señor nuestro, Jesucristo, y en el Espíritu Santo, que procede del Padre y permanece en el Hijo". Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

5. El Hijo procede como verbo. Pero no parece que en nosotros el espíritu o aliento procede de nuestro verbo o palabra. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Hijo.

6. La procesión del Espíritu Santo del Padre es perfecta. Luego es superfluo añadir que procede del Hijo.

7. "En las cosas no sujetas a movimiento no se distinguen ser y poder ser", como dice el Filósofo, y mucho menos en Dios. Pero el Espíritu Santo puede distinguirse del Hijo, aunque no proceda de El, pues dice San Anselmo: "Es cierto que el Hijo y el Espíritu Santo toman su ser del Padre, pero de distinta manera, porque uno lo toma naciendo y el otro procediendo, para que así sean distintos uno de otro"; y luego añade: "Aunque el Hijo y el Espíritu Santo no fuesen muchos por otra cosa, por esto solo serían distintos". Luego el Espíritu Santo se distingue del Hijo, aunque no proceda de El.

Por otra parte, dice San Atanasio: "El Espíritu Santo es del Padre y del Hijo, no hecho, ni criado, ni engendrado, sino procedente".

Respuesta. Es necesario decir que el Espíritu Santo procede del Hijo, porque, si no procediese del Hijo, no podría distinguirse personalmente de El. Y esto se comprende por lo que llevamos explicado. No es posible decir que las personas divinas se distingan unas de otras por algo absoluto,

4. Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus Sanctus quiescit in Filio. Dicitur enim in legenda beati Andreae [11]: "Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et in unum Filium eius, unicum Dominum nostrum Iesum Christum, et in unum Spiritum Sanctum, procedentem ex Patre, et in Filio permanentem". Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

5. Praeterea, Filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo nec Spiritus Sanctus procedit a Filio.

6. Praeterea, Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a Filio.

7. Praeterea, "in perpetuis non differt esse et posse", ut dicitur in III "Physic." [12], et multo minus in divinis. Sed Spiritus Sanctus potest distingui a Filio, etiam si ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus, in libro "De processione Spiritus Sancti" [13]: "Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo: quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem". Et postea subdit: "Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diversi". Ergo Spiritus Sanctus distinguitur a Filio, ab eo non existens.

Sed contra est quod dicit Athanasius [14]: "Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens".

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Spiritum Sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Quod ex supra dictis patet (q.28 a.3; q.30 a.2). Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab in-

[11] MG 2,1217.
[12] C.4 n.9 (Bk 203b30); S.Th., lect.7 n.6
[13] C.4: ML 158,292.
[14] In symb. *Quicumque.*

porque se sigue que no sería una misma la esencia de las tres, puesto que todo lo que es absoluto en Dios, pertenece a la unidad de la esencia. Sólo, pues, por las relaciones se distinguen entre sí las personas en Dios. — Pero las relaciones no pueden distinguir las personas sino en cuanto son opuestas, y esto se comprueba observando que el Padre tiene dos relaciones, con una de las cuales se refiere al Hijo y con la otra al Espíritu Santo, y, sin embargo, por no ser opuestas, no constituyen dos personas, sino que ambas pertenecen a la sola persona del Padre. Si, pues, en el Hijo y en el Espíritu Santo no se hallasen más que las dos relaciones con que uno y otro se refieren al Padre, éstas no serían relaciones opuestas, como tampoco lo son las dos con que el Padre se refiere a ellos; de donde se sigue que, así como la persona del Padre es una, así también el Hijo y el Espíritu Santo serían una sola persona con dos relaciones opuestas a las dos del Padre. Mas esto es herético, puesto que destruye la fe en la Trinidad. Luego es necesario que el Hijo y el Espíritu Santo se refieran uno al otro con relaciones opuestas. — Pero en Dios no puede haber otras relaciones opuestas más que las de origen, como ya hemos demostrado, y las opuestas relaciones de origen son relaciones de principio y de lo que proviene de un principio. Luego no queda otro recurso que decir, o que el Hijo procede del Espíritu Santo, cosa que nadie dice, o que el Espíritu Santo procede del Hijo, que es lo que nosotros confesamos.

Y esto está en armonía con el concepto de la procesión de uno y otro. Hemos dicho que el Hijo procede por vía de entendimiento como verbo, y el Espíritu Santo por vía de voluntad como amor. Pero el amor es necesario que proceda del verbo, pues no amamos cosa alguna sino en cuanto la hemos concebido en la mente. Por tanto, esto mismo prueba que el Espíritu Santo procede del Hijo.

vicem distinguantur: quia sequeretur quod non esset trium una essentia; quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. — Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum Sanctum; quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si ergo in Filio et in Spiritu Sancto non esset invenire nisi duas relationes quibus uterque refertur ad Patrem, illae relationes non essent ad invicem oppositae; sicut neque duae relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una, ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus Sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est haereticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius et Spiritus Sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus.—Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae nisi relationes originis, ut supra (q.28 a.4) probatum est. Oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus dicit: vel Spiritum Sanctum esse a Filio quod nos confitemur.

Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum enim est supra (q.27 a.2.4; q.28 a.4) quod Filius procedit per modum intellectus, ut verbum; Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat: non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus, quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quae materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum, decor divinae sapientiae manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duae personae, scilicet Filius et Spiritus Sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturae, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod Filius et Spiritus Sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem: quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Graeci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum Sanctum esse "Spiritum Filii", et esse a Patre "per Filium". Et quidam eorum dicuntur concedere quod "sit a Filio", vel "profluat ab eo": non tamen quod "procedat". Quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet "processionis" verbum inter omnia quae ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Convence de esto mismo la consideración del orden natural de las cosas. Nunca se ha visto que de un ser procedan muchos sin que entre ellos haya algún orden, como no sean las cosas que sólo materialmente difieren: tal si un fabricante produce muchos cuchillos diferentes por su materia, pero sin relación de unos con otros. Mas entre las cosas en que la distinción no es sólo material, siempre se observa algún orden en la muchedumbre de los seres producidos, y de aquí que en el orden de las criaturas producidas se manifieste la hermosura de la sabiduría divina. Si, pues, de la sola persona del Padre proceden dos personas, la del Hijo y la del Espíritu Santo, es necesario que guarden algún orden entre sí, y no se puede asignar otro que el orden de naturaleza, por el cual una se origina de otra. Por consiguiente, no es, pues, posible decir que el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre de tal manera que ninguno de ellos procede del otro, a menos de suponer entre ellos una distinción material, cosa imposible.

De aquí que los mismos griegos reconocen que la procesión del Espíritu Santo dice algún orden al Hijo, pues conceden que el Espíritu Santo es "Espíritu del Hijo" y que procede del Padre "por el Hijo", y hasta se dice que algunos llegaron a conceder que "es del Hijo" o que "fluye de El", pero no que "procede". Mas esto parece efecto de ignorancia o de protervia, porque quienquiera que considere atentamente las cosas, hallará que entre todos los vocablos que expresan origen, sea éste el que fuere, el de "procesión" es el más amplio y de aplicación más general, puesto que nos servimos de él para designar un origen cualquiera; y así decimos que la línea procede del punto; el rayo, del sol; el arroyo, de la fuente, y cosas parecidas; por lo cual, de cualquier otro vocablo que exprese origen se puede concluir que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Soluciones. 1. No debemos decir de Dios lo que en la Sagrada Escritura no se halla de palabra o en cuanto al sentido. Pero, si bien en la Sagrada Escritura no se halla en términos expresos que el Espíritu Santo procede del Hijo, hállase, sin embargo, en cuanto al sentido, y de modo especial donde el Hijo dice, hablando del Espíritu Santo: "El me glorificará, porque tomará de lo mío". — Además, en la interpretación de la Sagrada Escritura se ha de tener por regla general que cuanto se dice del Padre se entiende dicho del Hijo, aunque la dicción vaya acompañada de alguna partícula exclusiva, exceptuando solamente las cosas por las cuales el Padre y el Hijo se distinguen por relaciones opuestas; y así, cuando dice el Señor: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre", no se excluye que el Hijo se conozca a sí mismo. Por consiguiente, de igual manera, cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, aunque se añadiese que de sólo el Padre procede, no por eso quedaría excluído el Hijo de tal procesión; porque, en cuanto a ser principio del Espíritu Santo, no hay oposición relativa entre el Padre y el Hijo, sino que sólo la hay en cuanto que uno es Padre y el otro Hijo.

2. En cada concilio se redactaba algún símbolo en vista de algún error que en el concilio se condenaba, y, por tanto, el concilio siguiente no hacía otro símbolo distinto del primero, sino que, frente a las nuevas herejías, se limitaba a explanar mediante algunas adiciones lo mismo que implícitamente se contenía en el anterior. Por esto se dice en una declaración del Sínodo de Calcedonia que los congregados en el Concilio de Constantinopla enseñaron la doctrina del Espíritu Santo, "no porque juzgasen que faltaba algo en la de sus predecesores", reunidos en Nicea, "sino para declarar contra los herejes cómo debían entenderse". Y como en el tiempo de los antiguos concilios no había aparecido todavía el error de los que sostienen que el Espíritu Santo no procede del Hijo, no fué necesario que declarasen esto explícitamente. Pero más tarde, aparecido el error de algunos en esta materia, en cierto concilio reunido en Occidente fué expresamente declarada con la autoridad del Romano Pontífice, con la cual se congregaban y confirmaban también los antiguos concilios. — Con todo, estaba contenido implícitamente en la fórmula que confiesa que el Espíritu Santo procede del Padre.

3. Los primeros en enseñar que el Espíritu Santo no procede del Hijo fueron los nestorianos, como se ve por uno de sus símbolos condenado en el Concilio de Efeso. Abrazó este error Teodoreto el nestoriano, y tras él otros muchos, entre los cuales fué uno el Damasceno, por lo cual no debe seguirse su parecer en esta materia.— Hay, sin embargo, quienes dicen que el Damasceno, si bien no confiesa que el Espíritu Santo es del Hijo, en el texto citado tampoco lo niega.

4. Al decir que el Espíritu Santo reposa o permanece en el Hijo, no se excluye que proceda de El, porque también se dice que el Hijo permanece en el Padre, y esto no obstante, procede del Padre. — Dícese también que el Espíritu Santo reposa en el Hijo como el amor del amante descansa en lo amado, o también por razón de la naturaleza humana de Cristo, según lo que se dice en el Evangelio: "Sobre quien vieras descender el Espíritu y permanecer en El, ése es el que bautiza".

5. El Verbo en Dios no se entiende por semejanza con la palabra hablada, de la cual no procede el aliento, porque, si así fuese, se diría en sentido metafórico, sino por semejanza con el verbo mental, del cual procede el amor.

Ad primum ergo dicendum quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum; et praecipue ubi dicit Filius, Io. 16,14, de Spiritu Sancto loquens: "Ille me clarificabit, quia de meo accipiet".—Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiam si dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus, Mt. 11,27, dicit, "Nemo novit Filium nisi Pater", non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit, etiam si adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est Pater et ille Filius.

Ad secundum dicendum quod in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod, propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quam primum: sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis Synodi dicitur [15]; quod illi qui fuerunt congregati in Concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt, "non quod minus esset in praecedentibus (qui apud Nicaeam congregati sunt), inferentes; sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes". Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum Sanctum non procedere a Filio; non fuit necessarium quod hoc explicit poneretur. Sed postea, insurgente errore quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis; cuius auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur.—Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus Sanctus a Patre procedere.

Ad tertium dicendum quod Spiritum Sanctum non procedere a Filio, primo fuit a Nestorianis introductum; ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina Synodo [16]. Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus Nestorianus [17], et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus [18]. Unde in hoc eius sententiae non est standum.—Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus, sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse a Filio, ita etiam non negat, ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod Spiritus Sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat: quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedat.—Dicitur etiam Spiritus Sanctus in Filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato; vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est, Io. 1,33: "Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat".

Ad quintum dicendum quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur: sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

[15] Actione 5.

[16] Actione 6.

[17] Epist. 171 *Ad Ioann. Antioch.*: MG 83,1484.

[18] *De fide orth.* 1 c.8: MG 94,832.

6. Aunque el Espíritu Santo procede con toda perfección del Padre, no sólo no es superfluo decir que procede también del Hijo, sino que es del todo necesario, porque uno mismo es el poder del Padre y el del Hijo, y todo lo que viene del Padre, forzosamente ha de venir del Hijo, a menos que repugne a la propiedad de la filiación, puesto que el Hijo, si bien procede del Padre, no procede de sí mismo.

7. El Espíritu Santo se distingue personalmente del Hijo en que el origen de uno es distinto del origen del otro. Pero, a su vez, la diferencia de origen es debida a que el Hijo procede sólo del Padre, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo. De no ser así, no se distinguirían las dos procesiones, según hemos visto.

Ad sextum dicendum quod per hoc quod Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere quod Spiritus Sanctus procedat a Filio; sed omnino necessarium. Quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim Filius est a seipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum quod Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quod Filius est solum a Patre, Spiritus Sanctus vero a Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium [a]

Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo

Dificultades. Parece que el Espíritu Santo no procede del Padre por el Hijo.

1. Lo que procede por otro, no procede inmediatamente. Si, pues, el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede inmediatamente del Padre, y esto parece inadmisible.

2. Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Hijo más que por causa del Padre. Pero "lo que tiene razón de causa exige con preferencia la atribución de todo lo que de ello se deriva". Luego más bien procede del Padre que del Hijo.

3. El Hijo tiene el ser por generación. Si, pues, el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, síguese que primero sería engendrado el Hijo y después procedería el Espíritu Santo, y de este modo la procesión del

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Spiritus Sanctus non procedat a Patre per Filium.

1. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate. Quod videtur inconveniens.

2. Praeterea, si Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Filio nisi propter Patrem. Sed "propter quod unumquodque, et illud magis" [19]: Ergo magis procedit a Patre quam a Filio.

3. Praeterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus Sanctus est a Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius, et postea procedat Spiritus Sanctus. Et sic processio

[a] *Sent.* 1 d.12 a.3; *Contra err. Graec.* 2 c.9.

[19] *Post.* 1 c.2 n.5 (Bk 72a29): S.Th., lect.6 n.3.

Spiritus Sancti non est aeterna. Quod est haereticum.

4. Praeterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici: sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod Filius spiret Spiritum Sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quod Pater spiret Spiritum Sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro "De Trin." [20]: "Conserva hanc, oro, fidei meae religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te; et Filium tuum una tecum adorem; et Spiritum Sanctum tuum, qui est per Unigenitum tuum, promerear".

Respondeo dicendum quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, haec praepositio "per" designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adiungitur haec praepositio "per", est causa actionis secundum quod exit ab agente. Et tunc est causa agenti quod agat; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva: finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur "per cupiditatem lucri"; formalis vero, ut si dicamus quod operatur "per artem suam"; motiva vero, si dicamus quod operatur "per imperium alterius". Quandoque vero dictio causalis cui adiungitur haec praepositio "per", est causa actionis secundum quod terminatur ad factum; ut cum dicimus, "artifex operatur per martellum". Non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat: sed quod sit causa artificiato ut ab artifice procedat; et quod hoc ipsum habeat ab artifice.—Et hoc est quod quidam dicunt, quod haec praepositio "per" quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur, "rex operatur per

Espíritu Santo no es eterna, lo cual es una herejía.

4. Cuando se dice que alguien obra por otro, pueden invertirse los términos, puesto que si decimos que el rey obra por el bailío, también podemos decir que el bailío obra por el rey. Pero en modo alguno decimos que el Hijo espira al Espíritu Santo por el Padre. Luego de ningún modo se puede decir que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo.

Por otra parte, dice Hilario: "Te suplico que me conserves esta religión de mi fe, que siempre posea al Padre, esto es, a ti; que junto contigo adore a tu Hijo, y que merezca tu Espíritu Santo, que es por tu Unigénito".

Respuesta. Siempre que se dice que alguien obra por otro, la preposición "por" tiene significado causal y designa alguna causa o principio del acto a que se refiere. Pero, como la acción es una cosa media entre el agente y el efecto, unas veces la locución causal a que se antepone la preposición "por" es causa de la acción en cuanto sale del agente, y en este caso es causa de que el agente obre, bien se trate de la causa final, formal, eficiente o motriz: final, como al decir que el operario trabaja "por el afán del lucro"; formal, cuando decimos que trabaja "por su arte"; motriz, como al decir que trabaja "por mandato de otro". Otras veces el vocablo sobre el que recae la preposición "por" es causa de la acción en cuanto ésta termina en el efecto; y así decimos que el "obrero golpea por el martillo", y en este caso no se quiere decir que el martillo sea la causa de que el operario obre, sino que es causa de que el efecto proceda del operario, y el serlo lo recibe del propio operario. — Según esto, dicen algunos que la preposición "por" denota autoridad, unas veces directamente, como al decir "el rey obra por el bailío",

[20] L.12 § 57: ML 10,471.

y otras indirectamente, como al decir "el bailío obra por el rey".

Como quiera, pues, que el Hijo tiene del Padre que el Espíritu Santo proceda de El, puede decirse que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo, o, lo que es lo mismo, que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo.

Soluciones. 1. En toda acción hay que considerar dos cosas: el supuesto agente y el poder o virtud por el que obra; y así el fuego calienta por el calor. Si, pues, en el Padre y en el Hijo se considera la virtud por la que espiran al Espíritu Santo, no cabe intermediario alguno, porque este poder es el mismo e idéntico en ambos. Pero si se consideran las mismas personas que espiran, puesto que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por una procesión común, hallamos que procede del Padre inmediatamente, por cuanto viene de El, y mediatamente en cuanto viene del Hijo, lo mismo que Abel procedió de Adán inmediatamente, en cuanto Adán fué su padre, y mediatamente en cuanto su madre fué Eva, que procedía de Adán; si bien este ejemplo de procesion material no parezca apto para significar la procesión inmaterial de las divinas personas.

2. Si el Hijo recibiere del Padre otra virtud numéricamente distinta para espirar al Espíritu Santo, se sigue que sería un a modo de causa segunda e instrumental, y en ese caso mas bien procedería del Padre que del Hijo. Pero la virtud o poder espirativo es uno y el mismo en el Padre y en el Hijo, y, por tanto, procede igualmente de los dos, aunque en ocasiones se diga que propia o principalmente procede del Padre, porque del Padre recibe el Hijo el poder de espirar.

3. Así como la generación del Hijo es coeterna con el que engendra, de modo que no hubo Padre antes de engendrar al Hijo, así también la procesión del Espíritu Santo es coeterna

ballivum": quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur, "ballivus operatur per regem".

Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici quod Pater per Filium spirat Spiritum Sanctum; vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum quod in qualibet actione est duo considerare: scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus qua spirant Spiritum Sanctum, non cadit ibi aliquod medium: quia haec virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsae personae spirantes, sic, cum Spiritus Sanctus communiter procedat a Patre et Filio, invenitur Spiritus Sanctus immediate a Patre procedere, inquantum est ab eo; et mediate, inquantum est a Filio. Et sic dicitur procedere a Patre per Filium. Sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater eius, et mediate, inquantum Eva fuit mater eius, quae processit ab Adam; licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum Personarum.

Ad secundum dicendum quod, si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum Sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis: et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio: et ideo aequaliter procedit ab utroque. Licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre.

Ad tertium dicendum quod, sicut generatio Filii est coaeterna generanti, unde non prius fuit Pater quam gigneret Filium; ita processio Spiritus Sancti est coaeterna suo principio. Unde non

fuit prius Filius genitus, quam Spiritus Sanctus procederet; sed utrumque aeternum est.

Ad quartum dicendum quod, cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio: non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum. Dicimus autem quod ballivus operatur per regem: quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus. Martelli autem non est agere, sed solum agi: unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis haec praepositio "per" denotet medium, quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui: quia virtus causae primae coniungit causam secundam suo effectui: unde et prima principia dicuntur "immediata" in demonstrativis scientiis. Sic igitur, inquantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum: secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum.—Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem; sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur quod Pater spirat per Filium, et non e converso.

con su principio. Por tanto, el Hijo no fué engendrado antes de que procediese el Espíritu Santo, sino que ambas procesiones son eternas.

4. No siempre que se dice que uno obra por otro pueden invertirse los términos; no decimos, por ejemplo, que el martillo obra por el artesano. Decimos, sin embargo, correctamente que el bailío obra por el rey, porque es propio del bailío poder obrar, puesto que tiene el dominio de sus actos; pero el martillo no puede obrar, sino sólo ser accionado, y de aquí que no se le designa más que como instrumento. Y decimos que el bailío obra por el rey, no obstante que la preposición "por" denota intermediario, porque cuanto un supuesto es más principal en el obrar, tanto su poder operativo se une más inmediatamente con el efecto, porque el poder de la causa primera junta a la segunda con su efecto, y por esto en las ciencias especulativas se llama "inmediatos" a los primeros principios. Por consiguiente, en cuanto el bailío es intermediario en el orden de los supuestos agentes, se dice que el rey obra por el bailío; pero, según el orden de los poderes, se dice que el bailío obra por el rey, porque el poder del rey es el que hace que la acción del bailío consiga tener efecto. — Ahora bien, entre el Padre y el Hijo no hay orden en cuanto a los poderes o virtudes, sino sólo en cuanto a los supuestos, y, por consiguiente, se dice que el Padre espira por el Hijo, y no lo contrario.

ARTICULO 4

Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti [a]

¿Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que el Padre y el Hijo no sean un solo principio del Espíritu Santo.

1. Porque no parece que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo en cuanto éstos son uno: ni en naturaleza, porque en tal caso el Espíritu Santo, que es uno con ellos en naturaleza, procedería de sí mismo; ni tampoco en cuanto son uno en alguna propiedad, porque, según parece, no puede una misma propiedad ser de dos supuestos. Luego el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son varios, y, por tanto, Padre e Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

2. Cuando se dice: "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo", no se designa unidad personal, porque, en tal caso, el Padre y el Hijo serían una sola persona. Tampoco unidad de propiedad, ya que, si por una misma propiedad el Padre y el Hijo fuesen un solo principio del Espíritu Santo, por la misma razón el Padre, por sus dos propiedades, parece que sería doble principio del Hijo y del Espíritu Santo, y esto es inadmisible. Luego el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

3. El Hijo no es más semejante al Padre que el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo y el Padre no son un solo principio respecto de ninguna persona divina. Luego tampoco el Padre y el Hijo.

4. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, o este principio único es el Padre o no lo es.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus Sancti.

1. Quia Spiritus Sanctus non videtur a Patre et Filio procedere inquantum sunt unum: neque in natura, quia Spiritus Sanctus sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

2. Praeterea, cum dicitur, "Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti", non potest ibi designari unitas personalis: quia sic Pater et Filius essent una persona. Neque etiam unitas proprietatis: quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, pari ratione, propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus Sancti; quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

3. Praeterea, Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus Sanctus. Sed Spiritus Sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicuius divinae personae. Ergo neque Pater et Filius.

4. Praeterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, aut unum quod est Pater; aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare: quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

5. Praeterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, videtur e converso dicendum quod unum principium Spiritus Sancti sit Pater et Filius. Sed haec videtur esse falsa: quia hoc quod dico "principium", oportet quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam haec est falsa. "Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti".

6. Praeterea, unum in substantia facit idem. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, sequitur quod sint "idem principium". Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

7. Praeterea, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quia sunt unum principium creaturae, dicuntur esse unus Creator. Sed Pater et Filius non sunt unus spirator, sed "duo spiratores", ut a multis dicitur [21]. Quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit, in II "De Trin." [22], quod Spiritus Sanctus "a Patre et Filio auctoribus confitendus est". Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus Sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in V "De Trin." [23], quod Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse prin-

[a] *Sent.* 1 d.11 a.2.4; d.29 a.4; *Cont. Gent* 4,25.

Pero ninguna de estas dos cosas es posible; porque si este principio único es el Padre, síguese que el Hijo es Padre; si no lo es, síguese que el Padre no es Padre. No debe, pues, decirse que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

5. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, parece que pudiera decirse también que un solo principio del Espíritu Santo es el Padre y el Hijo. Pero esta última proposición parece ser falsa, porque la palabra "principio" tiene que substituir o a la persona del Padre o a la del Hijo, y en ambos casos es falsa. Luego también lo es esta otra: "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo".

6. La unidad de substancia causa la identidad. Si, pues, el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, síguese que son "el mismo principio". Pero esto hay muchos que lo niegan. Luego no se ha de conceder que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo.

7. Porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio de la criatura, se dice que son un solo creador. Pero el Padre y el Hijo no son un solo espirador, sino, como dicen muchos, "dos espiradores", cosa que está en armonía con lo que dice San Hilario: que el Espíritu Santo "se ha de confesar que viene del Padre y del Hijo, sus autores". Luego el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

Por otra parte, dice San Agustín que el Padre y el Hijo no son dos principios, sino un solo principio del Espíritu Santo.

Respuesta. El Padre y el Hijo son uno en todo lo que no interviene para distinguirlos la oposición relativa. Si, pues, en cuanto a ser principio del Es-

[21] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.403; BONNAVENT., *In Sent.* 1 d.29 a.2 q.2; ALBERT. MAGN., ib. d.20 a.5; DIV. THOMAS, ib. d.15 q.1 a.4.
[22] § 29: ML 10,69
[23] C.14: ML 42,921.

píritu Santo no se oponen relativamente, síguese que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

Hay, sin embargo, quienes opinan que la proposición "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo" es impropia; porque como la palabra "principio", dicha en singular, no significa la persona, sino la propiedad, dicen que tiene valor de adjetivo; y puesto que un adjetivo no se determina por otro, no puede ser correcto decir que el Padre y el Hijo son un mismo principio del Espíritu Santo; a menos que "un mismo" se entienda en sentido adverbial, con objeto de que "son un mismo principio" equivalga a "de un solo modo". Pero, fundados en la misma razón, podría decirse que el Padre es dos principios del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, "de dos modos".

Por tanto, debe decirse que, aunque la palabra "principio" significa la propiedad, la significa, sin embargo, de un modo substantivo, como sucede en las criaturas con los nombres de "padre" e "hijo", y, por tanto, al igual que los demás substantivos, toma el número singular o plural de la forma significada. Por consiguiente, así como el Padre y el Hijo son "un solo Dios" por razón de la unidad de forma significada por la palabra "Dios", así también son un solo principio del Espíritu Santo por razón de la unidad de propiedad significada por la palabra "principio".

Soluciones. 1. Si se considera el poder espirativo, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son uno en la virtud espirativa, que de algún modo significa la naturaleza con la propiedad, como adelante se dirá. Y no se vea inconveniente en que una misma propiedad esté en dos supuestos, cuando ambos tienen la misma naturaleza. Mas si, por el contrario, se consideran los su-

cipium Spiritus Sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

Quidam[24] tamen dicunt hanc esse impropriam, "Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti". Quia cum hoc nomen "principium", singulariter acceptum, non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adiective: et quia adiectivum non determinatur per adiectivum, non potest convenienter dici quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti: nisi "unum" intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus, "sunt unum principium", idest "uno modo".—Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritus Sancti, idest "duobus modis".

Dicendum est ergo quod, licet hoc nomen "principium" significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi: sicut hoc nomen "pater" vel "filius" etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt "unus Deus", propter unitatem formae significatae per hoc nomen "Deus"; ita sunt unum principium Spiritus Sancti, propter unitatem proprietatis significatae in hoc nomine "principium".

Ad primum ergo dicendum quod, si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio inquantum sunt unum in virtute spirativa, quae quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra (q.41 a.5) dicetur. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus

[24] ALANUS AB INSULIS: *Theol. Reg.* 51: ML 210,644. Cf. GUILELMUM ALTISSIOD., *Summa Aurea* p.1 tr.8 c.6.

procedit a Patre et Filio ut sunt plures: procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

puestos de la espiración, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son varios, pues procede de ellos como amor que une a los dos.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, "Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti", designatur una proprietas, quae est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia: quia implicaretur pluralitas suppositorum.

2. Cuando se dice que "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo", se designa una sola propiedad, que es la forma significada por el vocablo. Sin embargo, no se sigue que se pueda decir que el Padre, por tener varias propiedades, sea varios principios, porque esto implicaría pluralidad de supuestos.

Ad tertium dicendum quod secundum relativas Proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde, sicut Pater non est similior sibi quam Filio, ita nec Filius similior Patri quam Spiritus Sanctus.

3. La semejanza o desemejanza en Dios no se toma de las propiedades relativas, sino de la esencia. Por tanto, así como el Padre no es más semejante a sí mismo que el Hijo, así tampoco el Hijo es más semejante al Padre que el Espíritu Santo.

Ad quartum dicendum quod haec duo, scilicet, "Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater", aut, "unum principium quod non est Pater", non sunt contradictorie opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, "Pater et Filius sunt unum principium", hoc quod dico "principium", non habet determinatam suppositionem: imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia Figurae Dictionis, a confusa suppositione ad determinatam.

4. Estas dos proposiciones: "el Padre y el Hijo son un solo principio, que es el Padre", y "son un solo principio, que no es el Padre", no se oponen con oposición contradictoria, y, por tanto, no es preciso que una de ellas sea verdadera. Cuando decimos que "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo", la palabra "principio" no supone determinadamente, sino más bien en confuso, por las dos personas a la vez. Así, pues, la dificultad incurre en el sofisma llamado de figura de dicción, que consiste en pasar de una suposición confusa a otra concreta y determinada.

Ad quintum dicendum quod haec etiam est vera, "unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius". Quia hoc quod dico "principium", non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est (ad 4).

5. También es verdadera la proposición "un solo principio del Espíritu Santo es el Padre y el Hijo", porque la palabra "principio" no se pone en lugar de una persona sola, sino indistintamente de las dos, como queda dicho.

Ad sextum dicendum quod convenienter potest dici quod Pater et Filius sunt idem principium, secundum quod ly "principium" supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul.

6. No hay inconveniente en decir que el Padre y el Hijo son el mismo principio, por cuanto el término "principio" se pone indistintamente por las dos personas a la vez.

Ad septimum dicendum quod

7. Dicen algunos que el Padre y

el Hijo, si bien son un solo principio del Espíritu Santo, son, sin embargo, "dos espiradores", porque son dos supuestos, y también "dos espirantes", porque las acciones se atribuyen a los supuestos. Y añaden que no corre la misma razón para el nombre de "Criador", porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son dos personas distintas, según hemos dicho, y, en cambio, la criatura procede de las tres personas no en cuanto son personas distintas, sino en cuanto son una en esencia. — Sin embargo, parece mejor decir que, como "espirante" es término adjetivo y "espirador" substantivo, podemos decir que el Padre y el Hijo son "dos espirantes", por razón de la pluralidad de supuestos, pero no que son "dos espiradores"; porque la espiración es una sola, y sabemos que los adjetivos son singulares o plurales por razón de los supuestos, y, en cambio, los substantivos lo son por sí mismos, según sea la forma significada. — De lo que dice San Hilario que el Espíritu Santo procede "del Padre y del Hijo, sus autores", se debe pensar que empleó un substantivo en lugar de un adjetivo.

quidam [25] dicunt quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen "duo spiratores", propter distinctionem suppositorum, sicut etiam "duo spirantes": quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine "Creator". Quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt duae personae distinctae, ut dictum est (ad 1): non autem creatura procedit a tribus personis ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in essentia.—Sed videtur melius dicendum quod, quia "spirans" adiectivum est, "spirator" vero substantivum: possumus dicere quod Pater et Filius sunt "duo spirantes", propter pluralitatem suppositorum; non autem "duo spiratores", propter unam spirationem. Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita: substantiva vero a seipsis, secundum formam significatam.—Quod vero Hilarius dicit, quod Spiritus Sanctus est "a Patre et Filio auctoribus", exponendum est quod ponitur substantivum pro adiectivo.

CUESTION 37

(In duos articulos divisa)

De nomine Spiritus Sancti quod est Amor

Del nombre del Espíritu Santo, que es el Amor

Corresponde ahora el estudiar el nombre de Amor, y en esta materia se deben averiguar dos cosas.

Primera: si es nombre propio del Espíritu Santo.

Segunda: si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.

Deinde quaeritur de nomine Amoris (cf. q.36 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

Secundo: utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.

[25] Cf. nt.21.

ARTICULO 1

Utrum Amor sit proprium nomen Spiritus Sancti [a]

Si Amor es nombre propio del Espíritu Santo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Amor non sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1. Dicit enim Augustinus, XV "De Trin." [1]: "Nescio cur, sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, non ita et caritas dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes una caritas". Sed nullum nomen quod de singulis personis praedicatur et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personae. Ergo hoc nomen "amor" non est proprium Spiritus Sancti.

2. Praeterea, Spiritus Sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens: sed ut actio quaedam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Praeterea, amor est nexus amantium: quia secundum Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [2], est "quaedam vis unitiva". Sed nexus est medium inter ea quae connectit: non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, sicut ostensum est (q.36 a.2), videtur quod non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Praeterea, cuiuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus Sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur Spiritus Sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in Homilia Pentecostes [3]: "Ipse Spiritus Sanctus est Amor".

Dificultades. Parece que Amor no sea nombre propio del Espíritu Santo.

1. Dice San Agustín: "No sé por qué, así como la sabiduría se llama Padre, Hijo y Espíritu Santo, y todos juntos no son tres, sino una sola sabiduría, no se ha de llamar también caridad al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, y que todos juntos sean una sola caridad". Pero ninguno de los nombres que se aplican en singular a cada una de las personas y a todas en común, es el nombre propio de una de ellas. Luego el nombre de "amor" no es propio del Espíritu Santo.

2. El Espíritu Santo es una persona subsistente. Pero la palabra amor no se emplea para designar una persona subsistente, sino cierta acción que pasa del amante a lo amado. Luego amor no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. El amor es el nexo que une a los que se aman, porque, según Dionisio, es "cierta fuerza unitiva". Pero el nexo es una cosa intermedia entre los seres que enlaza, y no algo que procede de ellos. Si, pues, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, según hemos visto, parece que no es amor o nexo del Padre y del Hijo.

4. Cada amante tiene su amor. Pero el Espíritu Santo ama. Luego tiene su amor. Si, pues, el Espíritu Santo es amor, sería amor del amor y espíritu del espíritu, lo cual es inadmisible.

Por otra parte, dice San Gregorio: "El mismo Espíritu Santo es amor".

[a] *Sent.* 1 d.10 a.1 ad 4; d.27 q.2 a.2 q.ª 2.

[1] C.17: ML 42,1081.

[2] § 15: MG 3,713: S.TH., lect.12.

[3] *In Evang.* 1,2 hom.30 § 1: ML 76,1220.

el Hijo, si bien son un solo principio del Espíritu Santo, son, sin embargo, "dos espiradores", porque son dos supuestos, y también "dos espirantes", porque las acciones se atribuyen a los supuestos. Y añaden que no corre la misma razón para el nombre de "Criador", porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son dos personas distintas, según hemos dicho, y, en cambio, la criatura procede de las tres personas no en cuanto son personas distintas, sino en cuanto son una en esencia. — Sin embargo, parece mejor decir que, como "espirante" es término adjetivo y "espirador" substantivo, podemos decir que el Padre y el Hijo son "dos espirantes", por razón de la pluralidad de supuestos, pero no que son "dos espiradores"; porque la espiración es una sola, y sabemos que los adjetivos son singulares o plurales por razón de los supuestos, y, en cambio, los substantivos lo son por sí mismos, según sea la forma significada. — De lo que dice San Hilario que el Espíritu Santo procede "del Padre y del Hijo, sus autores", se debe pensar que empleó un substantivo en lugar de un adjetivo.

quidam [25] dicunt quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen "duo spiratores", propter distinctionem suppositorum, sicut etiam "duo spirantes": quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine "Creator". Quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt duae personae distinctae, ut dictum est (ad 1): non autem creatura procedit a tribus personis ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in essentia.—Sed videtur melius dicendum quod, quia "spirans" adiectivum est, "spirator" vero substantivum: possumus dicere quod Pater et Filius sunt "duo spirantes", propter pluralitatem suppositorum; non autem "duo spiratores", propter unam spirationem. Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita: substantiva vero a seipsis, secundum formam significatam.—Quod vero Hilarius dicit, quod Spiritus Sanctus est "a Patre et Filio auctoribus", exponendum est quod ponitur substantivum pro adiectivo.

CUESTION 37

(In duos articulos divisa)

De nomine Spiritus Sancti quod est Amor

Del nombre del Espíritu Santo, que es el Amor

Corresponde ahora el estudiar el nombre de Amor, y en esta materia se deben averiguar dos cosas.

Primera: si es nombre propio del Espíritu Santo.

Segunda: si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.

Deinde quaeritur de nomine Amoris (cf. q.36 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

Secundo: utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.

[25] Cf. nt.21.

ARTICULO 1

Utrum Amor sit proprium nomen Spiritus Sancti [a]

Si Amor es nombre propio del Espíritu Santo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Amor non sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1. Dicit enim Augustinus, XV "De Trin." [1]: "Nescio cur, sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, non ita et caritas dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes una caritas". Sed nullum nomen quod de singulis personis praedicatur et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personae. Ergo hoc nomen "amor" non est proprium Spiritus Sancti.

2. Praeterea, Spiritus Sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens: sed ut actio quaedam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Praeterea, amor est nexus amantium: quia secundum Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [2], est "quaedam vis unitiva". Sed nexus est medium inter ea quae connectit: non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, sicut ostensum est (q.36 a.2), videtur quod non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Praeterea, cuiuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus Sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur Spiritus Sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in Homilia Pentecostes [3]: "Ipse Spiritus Sanctus est Amor".

Dificultades. Parece que Amor no sea nombre propio del Espíritu Santo.

1. Dice San Agustín: "No sé por qué, así como la sabiduría se llama Padre, Hijo y Espíritu Santo, y todos juntos no son tres, sino una sola sabiduría, no se ha de llamar también caridad al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, y que todos juntos sean una sola caridad". Pero ninguno de los nombres que se aplican en singular a cada una de las personas y a todas en común, es el nombre propio de una de ellas. Luego el nombre de "amor" no es propio del Espíritu Santo.

2. El Espíritu Santo es una persona subsistente. Pero la palabra amor no se emplea para designar una persona subsistente, sino cierta acción que pasa del amante a lo amado. Luego amor no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. El amor es el nexo que une a los que se aman, porque, según Dionisio, es "cierta fuerza unitiva". Pero el nexo es una cosa intermedia entre los seres que enlaza, y no algo que procede de ellos. Si, pues, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, según hemos visto, parece que no es amor o nexo del Padre y del Hijo.

4. Cada amante tiene su amor. Pero el Espíritu Santo ama. Luego tiene su amor. Si, pues, el Espíritu Santo es amor, sería amor del amor y espíritu del espíritu, lo cual es inadmisible.

Por otra parte, dice San Gregorio: "El mismo Espíritu Santo es amor".

[a] *Sent.* 1 d.10 a.1 ad 4; d.27 q.2 a.2 q.ª 2.

[1] C.17: ML 42,1081.

[2] § 15: MG 3,713: S.TH., lect.12.

[3] *In Evang.* 1,2 hom.30 § 1: ML 76,1220.

Respuesta. El nombre de "amor" en Dios puede tomarse esencial o personalmente, y cuando se toma personalmente es nombre propio del Espíritu Santo, como el nombre de Verbo lo es del Hijo. Para comprender esto hay que tomar en cuenta que como, según hemos dicho, en Dios hay dos procesiones, una por el entendimiento, que es la procesión del Verbo, y otra por la voluntad, que es la procesión del Amor; puesto que la primera nos es más conocida, se han hallado nombres para significar cada una de las cosas que a ella se refieren, lo que no sucede con la procesión de la voluntad. Por este motivo tenemos que valernos de ciertas circunlocuciones para designar la persona procedente, y asimismo las relaciones que se siguen a esta procesión se designan, según hemos dicho, con los nombres de "procesión" y de "espiración", que, atendida la propiedad de los vocablos, son nombres de origen más bien que de relación.

Y, sin embargo, es preciso considerar como similares una y otra procesión. La razón es porque, así como de que uno entiende alguna cosa proviene en el que entiende cierta concepción intelectual de lo entendido, que se llama verbo, así también de que uno ame alguna cosa proviene en el afecto del amante cierta, por decirlo así, impresión de la cosa amada, por la cual se dice que lo amado está en el que ama, como lo entendido está en el que entiende, de tal manera que cuando alguien se entiende o ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por la identidad de su ser, sino también como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama.

Pero sucede que por parte del entendimiento hay palabras destinadas a significar la relación del que entiende con la cosa entendida, como la palabra "entender", y hay también otras para significar el proceso de la concepción intelectual, como "decir" y "verbo"; y por este motivo en Dios "entender" es solamente término

Respondeo dicendum quod nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti; sicut Verbum est proprium nomen Filii. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, cum in divinis, ut supra (q.27 a.1.3-5) ostensum est, sint duae processiones, una per modum intellectus, quae est processio verbi; alia per modum voluntatis, quae est processio amoris: quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quae in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem: et relationes etiam quae accipiuntur secundum hanc processionem, et "processionis" et "spirationis" nominibus nominantur, ut supra (q.28 a.4) dictum est; quae tamen sunt magis nomina originis quam relationis, secundum proprietatem vocabuli.

Et tamen similiter utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante.

Sed ex parte intellectus, sunt vocabula adinventa ad signicandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico "intelligere": et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum "dicere", et "verbum". Unde in divinis "intelligere" solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad verbum procedens: sed "Verbum" personaliter dicitur, quia significat id quod procedit: ipsum vero "dicere" dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum.—Ex parte autem voluntatis, praeter "diligere" et "amare", quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo, propter vocabulorum inopiam, huiusmodi habitudines significamus vocabulis "amoris" et "dilectionis"; sicut si Verbum nominaremus "intelligentiam conceptam", vel "sapientiam genitam".

Sic igitur, inquantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, "amor" et "diligere" essentialiter dicuntur, sicut "intelligentia" et "intelligere". Inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso; ita quod per "amorem" intelligatur "amor procedens", et per "diligere" intelligatur "spirare amorem procedentem": sic Amor est nomen personae, et "diligere" vel "amare" est verbum notionale, sicut "dicere" vel "generare".

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de caritate, secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod intelligere et velle et amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in obiecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1); ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quandam ad obiectum. Unde amor, etiam in nobis, est aliquid manes in amante, et verbum cordis manens in

esencial, porque no implica relación al verbo procedente, y, en cambio, "Verbo" es personal, porque significa aquello que procede, y "decir" es nocional, porque incluye la relación de principio del Verbo al Verbo mismo.—Mas por parte de la voluntad, si se exceptúan las palabras "querer" y "amar", que indican relación del que ama a lo amado, no se han empleado otras para expresar la relación que guarda con su principio esa impresión o afección de lo amado que, por el hecho de amar, proviene en el amante, y viceversa. Por eso, a falta de otros vocablos, significamos dichas relaciones con los de "amor" y "dilección", que es como si llamásemos al Verbo "inteligencia concebida" o "sabiduría engendrada".

Por consiguiente, en cuanto en el amor o dilección no se incluye más que la referencia del amante a la cosa amada, "amor" y "querer" son términos esenciales, como "inteligencia" y "entender". Pero, en cuanto empleamos estos vocablos para expresar la relación de la cosa que procede por modo de amor con su principio, o a la inversa, de tal modo que por "amor" se entienda el "amor" procedente", y por "querer" se entienda "espirar el amor procedente", entonces la palabra Amor es nombre de persona y la de "querer" o "amar" es término nocional, como "decir" o "engendrar".

Soluciones. 1. San Agustín habla de la caridad tomada esencialmente en Dios en la forma que hemos dicho.

2. Aunque entender, querer y amar se signifiquen por modo de acción que pasa a los objetos, son, no obstante, según hemos dicho, acciones que permanecen en los agentes, pero de tal manera que implican en el mismo agente cierta relación al objeto. Por este motivo, aun entre nosotros, el amor es algo que permanece en el que ama, como el ver-

bo mental en quien lo dice, bien que con una relación a la cosa expresada por el verbo o a la cosa amada. Pero en Dios, en el cual no hay accidente alguno, hay más, y es que tanto el Verbo como el Amor son subsistentes. Cuando, pues, se dice que el Espíritu Santo es el amor del Padre al Hijo o a cualquier otra cosa, no se significa algo que pasa a otro, sino sólo la relación del amor a la cosa amada, como en el Verbo se incluye la relación del Verbo a la cosa expresada por él.

dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet: quia tam Verbum quam Amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium; sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in Verbo importatur habitudo verbi ad rem Verbo expressam.

3. Se dice que el Espíritu Santo es nexo del Padre con el Hijo, en cuanto es Amor; porque, como el Padre ama con un amor único a sí mismo y al Hijo y a la inversa, en el Espíritu Santo, en cuanto es Amor, se incluye la relación del Padre al Hijo, y viceversa, como relación del amante a la cosa amada; pero con la particularidad de que, por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, es preciso que este Amor mutuo, que es el Espíritu Santo, procede del uno y del otro. Por consiguiente, por razón de origen, el Espíritu Santo no es cosa intermedia, sino la tercera persona en la Trinidad. En cambio, según la relación antedicha, es el nexo que media entre los dos y que procede del uno y del otro.

Ad tertium dicendum quod Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est Amor: quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est Amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus Amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens.

4. Así como al Hijo, si bien entiende, no le compete producir verbo, porque el entender le conviene en cuanto Verbo procedente, así también, aunque el Espíritu Santo ama, entendida la palabra en sentido esencial, no le compete, sin embargo, espirar el amor, que es amar en sentido nocional, porque de este modo ama esencialmente como Amor procedente, y no como principio del cual procede el amor.

Ad quartum dicendum quod, sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti; ita, licet Spiritus Sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut Amor procedens, non ut a quo procedit amor.

ARTICULO 2

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto [a]

Si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu Sancto.

1. Augustinus enim, in VII "De Trin." [4], probat quod Pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut Filius est sapientia genita, ita Spiritus Sanctus est Amor procedens, ut dictum est (a.1). Ergo Pater et Filius non diligunt se Amore procedente, qui est Spiritus Sanctus.

2. Praeterea, cum dicitur, "Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto", hoc verbum "diligere" aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera secundum quod sumitur essentialiter; quia pari ratione posset dici quod "Pater intelligit Filio". Neque etiam secundum quod sumitur notionaliter: quia pari ratione posset dici quod "Pater et Filius spirant Spiritu Sancto", vel quod "Pater generat Filio". Ergo nullo modo haec est vera, "Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto".

3. Praeterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu Sancto. Quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus: non enim potest dici quod "Pater generat se", vel "spirat se". Ergo etiam non potest dici quod "diligat se Spiritu Sancto", secundum quod "diligere" sumitur notionaliter. Item, amor quo diligit nos, non videtur esse Spiritus Sanctus: quia importatur respectus ad creaturam, et ita ad

Dificultades. Parece que el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo.

1. San Agustín prueba que el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada. Pero, así como el Hijo es la sabiduría engendrada, el Espíritu Santo es el Amor que procede, conforme se ha dicho. Luego el Padre y el Hijo no se aman por el Amor procedente, que es el Espíritu Santo.

2. Cuando se dice que "el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo", o bien se toma la palabra "amar" como esencial o como nocional. Pero, si se toma como esencial, la proposición no puede ser verdadera, porque podría decirse, por la misma razón, que "el Padre entiende por el Hijo". Tampoco puede serlo si se toma en sentido nocional, porque, por la misma razón, podría decirse que "el Padre y el Hijo espiran por el Espíritu Santo", o que "el Padre engendra por el Hijo". Luego de ningún modo es verdadera esta proposición: "el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo".

3. Con un mismo amor ama el Padre a su Hijo, a sí mismo y a nosotros. Pero a sí mismo no se ama por el Espíritu Santo, porque ningún acto nocional se rebate sobre su propio principio, y así no se puede decir que el "Padre se engendra" o que "se espira a sí mismo". Luego tampoco se puede decir que "se ama por el Espíritu Santo" en cuanto "amar" se toma en sentido nocional. Además, el amor por el que nos ama a nosotros no parece que

[a] *Sent.* 1 d.32 q.1; *De pot.* q.9 a.9 ad 13.

[4] C.1: ML 42,933.
[5] C.5: ML 42,928.

sea el Espíritu Santo, porque este amor implica referencia a la criatura y, por tanto, pertenece a la esencia. Luego esta proposición: "el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo" es falsa.

Por otra parte, dice San Agustín que el Espíritu Santo es "por quien el engendrado es amado por el Progenitor, y ama a su vez al que le engendró.

Respuesta. Lo que hace dificultosa esta cuestión es que cuando se dice que "el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo", como el ablativo se construye por referencia a una causa, parece que el Espíritu Santo es principio del amar para el Padre y para el Hijo, cosa del todo imposible. Por este motivo dijeron algunos que la proposición "el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo" es falsa, y añaden que San Agustín la retractó equivalentemente cuando retractó esta otra: "el Padre es sabio por la sabiduría engendrada".—Dicen otros que es una proposición impropia, que se ha de entender así: "el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo", o sea "con el amor esencial", que se apropia al Espíritu Santo.—Otros dijeron que este ablativo indica signo, y quiere decir: "el Espíritu Santo es signo de que el Padre ama al Hijo", en cuanto procede de ellos como amor.—Han dicho otros que este ablativo tiene significado de causa formal, porque el Espíritu Santo es el Amor con que formalmente Padre e Hijo se aman uno al otro.—Por último, dijeron otros que tiene significado de efecto formal, y éstos son los que más se aproximaron a la verdad.

Para ver lo que haya en esto, adviértase que comúnmente las cosas se denominan por sus formas, como

essentiam pertinet. Ergo et haec est falsa, "Pater diligit Filium Spiritu Sancto".

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI "De Trin. [5]**, quod Spiritus Sanctus est "quo Genitus a Generante diligitur, Genitoremque suum diligit".**

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem difficultatem affert quod, cum dicitur, "Pater diligit Filium Spiritu Sancto", cum ablativus construatur in habitudine alicuius causae, videtur quod Spiritus Sanctus sit principium diligendi Patri et Filio; quod est omnino impossibile. Et ideo quidam [6] **dixerunt hanc esse falsam, "Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto". Et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit** [7] **istam, "Pater est sapiens sapientia genita". — Quidam** [8] **vero dicunt quod est propositio impropria; et est sic exponenda: "Pater diligit Filium Spiritu Sancto", idest "amore essentiali", qui appropriatur Spiritu Sancto. — Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi: ut sit sensus, "Spiritus Sanctus est signum quod Pater diligat Filium", inquantum scilicet procedit ab eis ut amor. — Quidam vero dixerunt** [9] **quod ablativus iste construitur in habitudine causae formalis: quia Spiritus Sanctus est Amor, quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. — Quidam vero** [10] **dixerunt quod construitur in habitudine effectus formalis. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.**

Unde ad huius evidentiam, sciendum est quod, cum res communiter denominentur a suis formis, sicut "album" ab albedine,

[6] Cf. PETRUM PICTAV., *In Sent.* I c.21: ML 211,872.
[7] *Retract.* l.1 c.26: ML 32,625.
[8] Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.460.
[9] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa Aurea* p.1 tr.8 c.7.
[10] Cf. RICARDUM A ST. VICT.: ML 196,1011; BONAVENT., *In Sent.* I d.32 a.1 q.2.

et "homo" ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formae. Ut si dicam, "iste est indutus vestimento", iste ablativus construitur in habitudine causae formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione; sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod "ignis est calefaciens calefactione", quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens: et dicimus quod "arbor est florens floribus", quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes.

Secundum hoc ergo dicendum quod, cum "diligere" in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus dicit, in XV "De Trin." [11]**: "Quis audet dicere Patrem nec se nec Filium nec Spiritum Sanctum diligere nisi per Spiritum Sanctum?" Et secundum hoc procedunt primae opiniones.— Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam "spirare amorem"; sicut "dicere" est producere verbum, et "florere" est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam: et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos.**

Ad primum ergo dicendum quod esse "sapientem" vel "intelligen-

lo "blanco" por blancura, y el "hombre" por la humanidad; por lo cual, todo aquello de que una cosa toma su nombre tiene con ella, bajo este aspecto, razón de forma. Si, por ejemplo, digo: "este hombre está cubierto por su vestido", este ablativo, aunque no sea forma, tiene razón de causa formal. Ocurre, sin embargo, que algunas cosas se denominan por lo que procede de ellas, no sólo a la manera que el agente se denomina por la acción, sino también como el agente se denomina por el término de la acción, que es el efecto; y esto sucede siempre que el efecto va incluído en el concepto de la acción; y así decimos que "el fuego calienta por la calefacción", aunque la calefacción no sea el calor, que es la forma del fuego, sino la acción que procede del fuego; y también que "el árbol florece por las flores, no obstante que las flores no son la forma del árbol, sino ciertos efectos que de él proceden.

Por consiguiente, según esto, se ha de decir que como el "amar" en Dios se toma como esencial y como nocional, tomado en sentido esencial, el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo, sino por su esencia, y por esto dice San Agustín: "¿Quién osará decir que el Padre no se ama a sí mismo, ni al Hijo, ni al Espíritu Santo, sino por el Espíritu Santo?" Y en este modo de ver fundan las dos primeras opiniones.—Pero si se toma como nocional, entonces "amar" no es otra cosa que "espirar el amor", como "decir" es producir el verbo, y "florecer" es producir flores. Así, pues, como decimos del árbol que está florido por las flores, así también decimos del Padre que se dice a sí y a las criaturas por el Verbo o por el Hijo, y del Padre y del Hijo que se aman a sí mismos y a nosotros por el Espíritu Santo o Amor procedente.

Soluciones. 1. Ser "sabio" o "inteligente" no se dice de Dios más

[11] C.7: ML 42,1065.

que en sentido esencial, y, por tanto, no puede decirse que el Padre sea sabio o inteligente por el Hijo. Pero "amar" se toma no sólo como esencial, sino también como nocional, y por esto podemos decir que Padre e Hijo se aman por el Espíritu Santo, según queda dicho.

2. Cuando el concepto de una acción incluye determinado efecto, el principio de la acción puede denominarse, bien por la acción o por el efecto, y así podemos decir que el árbol florece "por la floración" y "por las flores". Pero cuando en la acción no va incluído un efecto determinado, el principio de la acción no se puede denominar por el efecto, sino únicamente por la acción, y así no decimos que el árbol "produce la flor por la flor", sino "por la producción de la flor".— Por consiguiente, al decir "espira" o "engendra", únicamente se incluye el acto nocional, y por esto no podemos decir que "el Padre espira por el Espíritu Santo" o que "engendra por el Hijo". Podemos, sin embargo, decir que "el Padre dice por el Verbo", por cuanto es persona que procede, y que "dice por la dicción", en cuanto es un acto nocional, porque "decir" implica determinada persona procedente, toda vez que "decir" es producir el verbo, como asimismo "amar", en sentido nocional, es producir el amor. En consecuencia, puede decirse que "el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo", como le ama por la persona procedente, y "por la dilección misma", como por acto nocional.

3. El Padre no solamente ama al Hijo por el Espíritu Santo, sino también a sí mismo y a nosotros; porque, como ya dijimos, "amar", como nocional, no sólo implica producción de la persona divina, sino también la persona procedente por modo de amor, la cual dice relación a lo amado. Por tanto, así como el Padre se dice a sí mismo y a todas criaturas por el Verbo que engendró, por cuanto el Verbo engendrado representa suficiente-

tem" in divinis non sumitur nisi essentialiter; et ideo non potest dici quod "Pater sit sapiens vel intelligens Filio". Sed "diligere" sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc, possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens "floritione", et "floribus". Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione; non enim dicimus quod arbor "producit florem flore", sed "productione floris". — In hoc igitur quod dico "spirat" vel "generat", importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod "Pater spiret Spiritu Sancto", vel "generet Filio". Possumus autem dicere quod "Pater dicit Verbo", tanquam persona procedente, et "dicit dictione", tanquam actu notionali: quia "dicere" importat determinatam personam procedentem, cum "dicere" sit producere verbum. Et similiter "diligere", prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quod "Pater diligit Filium Spiritu Sancto", tanquam persona procedente, et "ipsa dilectione", tanquam actu notionali.

Ad tertium dicendum quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto. Quia, ut dictum est (a.1), "diligere", prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinae personae, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem

creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, inquantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in Amore procedente, quasi secundario; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

mente al Padre y a toda la creación, así también se ama a sí mismo y a toda criatura por el Espíritu Santo, en cuanto el Espíritu Santo procede como amor de la bondad suprema, según la cual el Padre se ama a sí mismo y a todas las criaturas. Por donde, además, se comprende que la referencia a la criatura que dicen el Verbo y el Amor procedente es como secundaria, en cuanto la verdad y la bondad divinas son principio de entender y de amar a todas las criaturas.

CUESTION 38

(In duos articulos divisa)

De nomine Spiritus Sancti quod est Donum

Del nombre del Espíritu Santo, que es Don

Consequenter quaeritur de Dono (cf. q.36, Introd.).
Et circa hoc quaeruntur duo.
Primo: utrum Donum possit esse nomen personale.
Secundo: utrum sit proprium Spiritus Sancti.

Con arreglo al plan trazado, viene ahora el estudio del nombre de Don, y en esta materia se trata de averiguar dos cosas:

Primera: si la palabra "don" puede ser nombre personal.

Segunda: si es propio del Espíritu Santo.

ARTICULO 1

Utrum Donum sit nomen personale [a]

Si la palabra "Don" es nombre personal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Donum non sit nomen personale.

1. Omne enim nomen personale importat aliquam dictinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis; dicit enim Augustinus, XV "De Trin." [1], quod Spiritus Sanctus "ita datur sicut Dei

Dificultades. Parece que la palabra "don" no sea nombre personal.

1. Todo nombre personal en Dios implica alguna distinción. Pero el nombre de don no implica distinción alguna, pues dice San Agustín que el Espíritu Santo "se da como don de Dios, de tal manera que también se

[a] *Sent.* 1 d.18 a.1.
[1] C.19: ML 42,1080.

que en sentido esencial, y, por tanto, no puede decirse que el Padre sea sabio o inteligente por el Hijo. Pero "amar" se toma no sólo como esencial, sino también como nocional, y por esto podemos decir que Padre e Hijo se aman por el Espíritu Santo, según queda dicho.

2. Cuando el concepto de una acción incluye determinado efecto, el principio de la acción puede denominarse, bien por la acción o por el efecto, y así podemos decir que el árbol florece "por la floración" y "por las flores". Pero cuando en la acción no va incluído un efecto determinado, el principio de la acción no se puede denominar por el efecto, sino únicamente por la acción, y así no decimos que el árbol "produce la flor por la flor", sino "por la producción de la flor".— Por consiguiente, al decir "espira" o "engendra", únicamente se incluye el acto nocional, y por esto no podemos decir que "el Padre espira por el Espíritu Santo" o que "engendra por el Hijo". Podemos, sin embargo, decir que "el Padre dice por el Verbo", por cuanto es persona que procede, y que "dice por la dicción", en cuanto es un acto nocional, porque "decir" implica determinada persona procedente, toda vez que "decir" es producir el verbo, como asimismo "amar", en sentido nocional, es producir el amor. En consecuencia, puede decirse que "el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo", como le ama por la persona procedente, y "por la dilección misma", como por acto nocional.

3. El Padre no solamente ama al Hijo por el Espíritu Santo, sino también a sí mismo y a nosotros; porque, como ya dijimos, "amar", como nocional, no sólo implica producción de la persona divina, sino también la persona procedente por modo de amor, la cual dice relación a lo amado. Por tanto, así como el Padre se dice a sí mismo y a todas criaturas por el Verbo que engendró, por cuanto el Verbo engendrado representa suficiente-

tem" in divinis non sumitur nisi essentialiter; et ideo non potest dici quod "Pater sit sapiens vel intelligens Filio". Sed "diligere" sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc, possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens "floritione", et "floribus". Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione; non enim dicimus quod arbor "producit florem flore", sed "productione floris". — In hoc igitur quod dico "spirat" vel "generat", importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod "Pater spiret Spiritu Sancto", vel "generet Filio". Possumus autem dicere quod "Pater dicit Verbo", tanquam persona procedente, et "dicit dictione", tanquam actu notionali: quia "dicere" importat determinatam personam procedentem, cum "dicere" sit producere verbum. Et similiter "diligere", prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quod "Pater diligit Filium Spiritu Sancto", tanquam persona procedente, et "ipsa dilectione", tanquam actu notionali.

Ad tertium dicendum quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto. Quia, ut dictum est (a.1), "diligere", prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinae personae, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem

creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, inquantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in Amore procedente, quasi secundario; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

mente al Padre y a toda la creación, así también se ama a sí mismo y a toda criatura por el Espíritu Santo, en cuanto el Espíritu Santo procede como amor de la bondad suprema, según la cual el Padre se ama a sí mismo y a todas las criaturas. Por donde, además, se comprende que la referencia a la criatura que dicen el Verbo y el Amor procedente es como secundaria, en cuanto la verdad y la bondad divinas son principio de entender y de amar a todas las criaturas.

CUESTION 38

(In duos articulos divisa)

De nomine Spiritus Sancti quod est Donum

Del nombre del Espíritu Santo, que es Don

Consequenter quaeritur de Dono (cf. q.36, Introd.).
Et circa hoc quaeruntur duo.
Primo: utrum Donum possit esse nomen personale.
Secundo: utrum sit proprium Spiritus Sancti.

Con arreglo al plan trazado, viene ahora el estudio del nombre de Don, y en esta materia se trata de averiguar dos cosas:

Primera: si la palabra "don" puede ser nombre personal.

Segunda: si es propio del Espíritu Santo.

ARTICULO 1

Utrum Donum sit nomen personale [a]

Si la palabra "Don" es nombre personal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Donum non sit nomen personale.

1. Omne enim nomen personale importat aliquam dictinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis; dicit enim Augustinus, XV "De Trin." [1], quod Spiritus Sanctus "ita datur sicut Dei

Dificultades. Parece que la palabra "don" no sea nombre personal.

1. Todo nombre personal en Dios implica alguna distinción. Pero el nombre de don no implica distinción alguna, pues dice San Agustín que el Espíritu Santo "se da como don de Dios, de tal manera que también se

[a] *Sent.* 1 d.18 a.1.
[1] C.19: ML 42,1080.

da a sí mismo como Dios que es". Luego don no es nombre personal.

2. Ningún nombre personal conviene a la esencia divina. Pero la esencia es el don que el Padre da al Hijo, según frase de San Hilario. Luego don no es nombre personal.

3. Según el Damasceno, entre las personas divinas no hay sujeción ni servidumbre alguna. Pero el don implica una cierta sujeción, lo mismo a quien lo recibe que a quien lo da. Luego don no es nombre personal.

4. El don implica relación a la criatura, y así parece que se dice de Dios en el tiempo. Pero los nombres personales, como "Padre" e "Hijo", se dicen de Dios desde toda la eternidad. Luego don no es nombre personal.

Por otra parte, dice San Agustín: "Así como el cuerpo de la carne no es otra cosa que la carne, el don del Espíritu Santo no es otra cosa más que el Espíritu Santo". Pero Espíritu Santo es nombre personal. Luego también lo es la palabra Don.

Respuesta. La palabra "don" implica el concepto de aptitud para ser donado. Lo que se dona tiene relación con el que lo da y con aquel a quien se da, pues el donante no lo daría si no fuese suyo, y lo da a otro precisamente para que sea de él. Ahora bien, se dice que una persona divina es de alguien, o por el origen, como el Hijo es del Padre, o en cuanto alguien la tiene. Pero entre nosotros se entiende que tenemos o poseemos aquello de que libremente podemos usar y disfrutar a nuestro gusto, y de este modo la persona divina no puede ser tenida más que por la criatura racional unida a Dios. Las demás criaturas pueden, sin duda, ser movidas por la persona divina, pero

donum, ut etiam seipsum det sicut Deus". Ergo donum non est nomen personale.

2. Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae divinae. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium, IX "De Trin."[2]. Ergo donum non est nomen personale.

3. Praeterea, secundum Damascenum[3], nihil est subiectum aut serviens in divinis Personis. Sed donum importat quandam subiectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

4. Praeterea, donum importat respectum ad creaturam: et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab aeterno, ut "Pater" et "Filius". Ergo donum non est nomen personale.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV "De Trin."[4]: "Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est quam Spiritus Sanctus". Sed Spiritus Sanctus est nomen personale. Ergo et Donum.

Respondeo dicendum quod in nomine "doni" importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur: non enim daretur ab aliquo nisi esset eius; et ad hoc alicui datur, ut eius sit. Persona autem divina dicitur esse alicuius, vel secundum originem, sicut Filius est Patris; vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina Persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo coniuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina Persona; non tamen sic quod in po-

[2] § 54: ML 10,325.
[3] *De fide orth.* l.3 c.21: MG 94,1085; l.4 c.18: MG 94,1188.
[4] L.c. nt.1.

testate earum sit frui divina Persona, et uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam Personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire: unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinae Personae competit dari, et esse Donum.

Ad primum ergo dicendum quod nomen Doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen Spiritus Sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit, "Super Ioan."[5]: "Quid tam tuum est quam tu?"—Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed "hoc esse huius" dicitur multipliciter. Uno modo, per modum identitatis, sicut dicit Augustinus "Super Ioan." (l.c.): et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur. Et sic dicitur quod Spiritus Sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius ut possessio vel servus: et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originem tantum: et sic Filius est Patris, et Spiritus Sanctus utriusque. Inquantum ergo donum hoc modo dicitur esse

no de modo que esté a su alcance gozar de ella ni usar de sus efectos, cosa que algunas veces alcanza la criatura racional; por ejemplo, cuando se hace partícipe del Verbo divino y del Amor que procede, en forma que libremente puede conocer a Dios y amarle como es debido. Por tanto, únicamente la criatura racional puede poseer la persona divina. Mas con sus propias fuerzas no puede llegar a poseerla de esta manera, y por este motivo es necesario que le sea dado de lo alto, pues sólo aquello que recibimos de fuera se dice que nos es dado, y de este modo compete a la persona divina "ser dada" y ser "Don".

Soluciones. 1. El nombre de Don implica distinción personal, en cuanto se llama don a lo que es de alguien por razón del origen; y, esto no obstante, el Espíritu Santo se da a sí mismo en cuanto, como dueño que es de sí, puede usar, o mejor dicho, gozar de sí mismo, a la manera como decimos que el hombre libre es dueño de sí; que es también lo que dice San Agustín: "¿Qué cosa es más tuya que tú?"—También se puede decir, y con más acierto, que el don tiene que ser de algún modo del que lo da. Pero la frase "esto es de éste" se puede entender de varias maneras. Primeramente por modo de identidad, como dice San Agustín; en este caso, el don no se distingue del donante, sino sólo de aquel a quien se da; y así es como se dice que el Espíritu Santo se da a sí mismo. De otro modo se dice que algo es de alguien como lo es una finca o un siervo, y en este caso es necesario que el don se distinga esencialmente del donante; y así entendido, el don de Dios es algo criado. El tercer modo consiste en que algo sea de alguien solamente por el origen, y de este modo el Hijo es del Padre, y el Espíritu Santo del uno y del otro. Por consiguiente,

[5] Tr.29 n.3: ML 35,1629.

en cuanto el don, entendido de este modo, se dice que es del que lo da, se distingue personalmente del donante y es nombre personal.

2. La esencia es el don del Padre en la primera acepción, porque la esencia es del Padre por modo de identidad.

3. El Don, en cuanto es nombre personal en Dios, no implica sujeción respecto al donante, sino sólo origen, y con respecto a aquel a quien se da, implica libre uso y disfrute, según hemos dicho.

4. No se llama don una cosa porque de hecho se dé, sino por su aptitud para ser dada, y de aquí que la persona divina se llame Don desde toda la eternidad, aunque se dé en el tiempo. Por lo demás, el que incluya relación a la criatura no hace que sea esencial, sino simplemente que en su concepto se incluye algo esencial, como se incluye la esencia en el concepto de la persona, conforme hemos dicho.

dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale.

Ad secundum dicendum quod essentia dicitur esse donum Patris primo modo: quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum quod Donum, secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subiectionem, sed originem tantum, in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod donum non dicitur ex eo quod actu datur: sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina Persona dicitur Donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale: sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includatur, sicut essentia includitur in intellectu personae, ut supra dictum est (q.34 a.3 ad 1).

ARTICULO 2

Utrum Donum sit proprium nomen Spiritus Sancti *

Si la palabra "Don" es nombre propio del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que la palabra "don" no es nombre propio del Espíritu Santo.

1. Una cosa se llama don por el hecho de ser dada. Pero en Isaías se dice: "Nos ha sido dado un Hijo". Luego ser don conviene al Hijo lo mismo que al Espíritu Santo.

2. Todo nombre propio de una persona expresa alguna propiedad suya. Pero el nombre de "don" no expresa propiedad alguna del Espíritu Santo. Luego don no es nombre propio del Espíritu Santo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Donum non sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Is. 9,6, "Filius datus est nobis". Ergo esse Donum convenit Filio, sicut Spiritui Sancto.

2. Praeterea, omne nomen proprium alicuius Personae significat aliquam eius proprietatem. Sed hoc nomen "donum" non significat proprietatem aliquam Spiritus Sancti. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus Sancti.

* *Sent.* 1 d.18 a.2.

3. Praeterea, Spiritus Sanctus potest dici spiritus alicuius hominis, ut supra (q.36 a.1 arg.3) dictum est. Sed non potest dici donum alicuius hominis: sed solum Donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus Sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV "De Trin." [6]: **"Sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita Spiritui Sancto Donum Dei esse est a Patre et Filio procedere". Sed Spiritus Sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit a Patre et Filio. Ergo et Donum est proprium nomen Spiritus Sancti.**

Respondeo dicendum quod Donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est "datio irreddibilis", secundum Philosophum [7], **idest quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut Amor, sicut iam (q.27 a.4; q.37 a.1) dictum est, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus, XV "De Trin."** [8], **quod "per Donum quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi".**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Filius, quia procedit per modum Verbi, quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie Imago, licet etiam Spiritus Sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus Sanctus, quia a Patre pro-

3. Según hemos dicho, el Espíritu Santo puede ser llamado don de algunos hombres. Pero no puede llamarse don de hombre alguno, sino sólo Don de Dios. Luego don no es nombre propio del Espíritu Santo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Así como ser nacido es para el Hijo proceder del Padre, así ser Don de Dios es para el Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo". Mas el Espíritu Santo toma su nombre propio en cuanto procede del Padre y del Hijo. Luego Don también es nombre propio del Espíritu Santo.

Respuesta. La palabra Don, tomada personalmente en Dios, es nombre propio del Espíritu Santo. Para demostrarlo tómese en cuenta que el don propiamente es, según el Filósofo, "dádiva irrecompensable", o sea, lo que no se da con miras de retribución, y, por tanto, implica donación gratuita. La razón de que la donación sea gratuita es el amor. Pues cuando damos a alguien una cosa gratis es porque queremos un bien para él. Lo primero, pues, que le damos es el amor, por el cual queremos para él el bien; y, por tanto, no cabe duda que el amor tiene razón de primer don, ya que por él se conceden todos los dones gratuitos. Si, pues, según hemos dicho, el Espíritu Santo procede como amor, procede en calidad de primer don, y por esto dice San Agustín "que por el Don, que es el Espíritu Santo, se distribuyen muchos dones particulares a los miembros de Cristo".

Soluciones. 1. Así como al Hijo, en virtud de que procede por modo de verbo, de cuyo concepto es la semejanza con su principio, se le llama con propiedad Imagen, aunque el Espíritu sea también semejante al Padre, así al Espíritu Santo, que procede

[6] C.20 · ML 42,908.
[7] *Top.* 4 c.4 n.12 (BK 125a18).
[8] C.19 : ML 42,1084.

como amor, se le llama con propiedad Don, no obstante que también el Hijo es dado, pues aun el darnos el Hijo proviene del amor del Padre, según aquello de San Juan: "Tanto amó Dios al mundo, que le dió su Hijo unigénito".

2. Con el nombre de don va implícito que sea del donante por razón del origen, y así implica la propiedad de origen del Espíritu Santo, que es la procesión.

3. El don, antes de entregarlo, es solamente del donante, y después que se entrega es de aquel a quien se da. Así, pues, como el Don no implica que de hecho se dé, no puede decirse que sea don del hombre, sino Don de Dios, que es quien lo da. En cambio, cuando ha sido ya dado, entonces es espíritu o don del hombre.

cedit ut Amor, dicitur proprie Donum, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Io. 3,16: "Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret".

Ad secundum dicendum quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis Spiritus Sancti, quae est processio.

Ad tertium dicendum quod donum, antequam detur, est tantum dantis: sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur Donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis; sed Donum Dei dantis. Cum autem iam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 39

DE LAS DIVINAS PERSONAS EN RELACION A LA ESENCIA

Una vez estudiadas las divinas personas en sí mismas, primero en común (q.30-32), y después en particular (q.33-38), pasa Santo Tomás a tratar de ellas *comparativamente*. Y en primer lugar en orden a la esencia divina, en la cuestión presente.

Tres puntos importantes se tocan y resuelven escalonadamente en esta cuestión: 1.º Su identidad con la divina esencia (a.1). 2.º Modo de atribuir los nombres esenciales a las personas, y viceversa (a.2-6). 3.º Apropiación de los nombres esenciales a las personas, donde se hace ver la necesidad, naturaleza y conveniencia de la apropiación (a.7-8).

I. De la identidad de las personas y de la esencia divina (a.1)

Para Arrio y Macedonio, que concebían al Hijo y al Espíritu Santo como criaturas del Padre y del Hijo, respectivamente, las personas divinas no sólo se distinguían realmente entre sí, sino también las dos primeras de la esencia divina. Por camino distinto venía a afirmar lo mismo Gilberto Porretano, que concebía las relaciones como asistentes o extrínsecas a la divina esencia.

En cambio, el sabelianismo, exagerando la identidad de las personas con la esencia divina, establecía que entre las personas y la esencia hay tan sólo una distinción de pura razón, sin fundamento alguno en la realidad de las mismas.

La doctrina católica ocupa un lugar medio entre estos dos extremos. Por una parte enseña la identidad real de las personas con la esencia divina. Pero al mismo tiempo las distingue de ella con distinción virtual o de razón con fundamento imperfecto en las mismas. Y en esta distinción de razón de las personas respecto de la esencia funda después la distinción real de las personas entre sí, en virtud de la oposición real de las relaciones, sin composición de ninguna clase con la misma esencia divina.

Identidad real

Que las personas se identifican realmente con la esencia divina, es doctrina de fe. Así consta, en primer lugar, en la Sagrada Escritura, donde dice el Señor que El y el Padre son una misma cosa [1]; lo que

[1] Io. 10,30.

Porque, como constantemente afirma y demuestra Santo Tomás, la distinción de las personas divinas solamente proviene de la oposición de relaciones, la cual sólo puede tener lugar en el mismo Dios, nunca fuera de El [9]. Por eso enseña constantemente que «las cosas propias de las personas son las relaciones por las cuales se refieren, *no a las criaturas*, sino mutuamente entre sí dentro de Dios» [10]. Fuera de esta oposición relativa de las personas *en el mismo Dios* por razón de los orígenes, todo, absolutamente todo, es común a ellas, de la misma manera que la esencia divina. Así lo definió también el *Concilio Florentino:* «En las personas todo es común, a no ser aquello en lo cual dicen oposición de relación» (Denz. 703).

Las cosas que distinta y propiamente convienen a las personas son las notas de las mismas, de las cuales ha tratado Santo Tomás antes de la apropiación, en las cuestiones 32-38. Quitadas esas cinco notas y lo que a ellas se reduzca o por razón de ellas les convenga, todo, absolutamente todo, es común a las tres personas.

Suele alegarse el hecho de que la encarnación pertenece al Verbo como persona distinta. Mas en vano; porque la unión fué hecha en la persona del Hijo de una manera *terminativa*. Mas la acción de unir la naturaleza humana al Verbo, en Cristo, es obra común a las tres personas en cuanto son una misma cosa con la esencia divina [11].

De donde todo lo apropiado es común, no propio. Y por eso a la dificultad propuesta contesta sencillamente el Santo Doctor: «Apropiando los atributos esenciales a determinadas personas, no excluímos a las otras ni constituímos grado de participación en los mismos, sino que solamente mostramos la mayor semejanza que tienen, en razón de apropiados, con lo propio de las personas. Y en esto no hay error ninguno contra la fe» (l. c., ad 4).

Es decir, el peligro de la apropiación está en convertir en propio lo común, el cual solamente puede existir para los que, no siendo teólogos, entienden la apropiación contrariamente a los principios de la misma y generales de la teología.

CUESTION 39

(In octo articulos divisa)

De personis ad essentiam relatis

De las personas comparadas con la esencia

Después de lo que hemos dicho de las personas divinas consideradas en absoluto, quédanos tratar de las mismas personas en comparación con la esencia, con la propiedades y con los

Post ea quae de Personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de Personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates (q.40), et ad actus notionales (q.41), et de comparatione ipsarum ad invicem (q.42; cf. q.49 introd.).

Quantum igitur ad primum horum, octo quaeruntur.

Primo: utrum essentia in divinis sit idem quod persona.

Secundo: utrum dicendum sit quod tres Personae sunt unius essentiae.

Tertio: utrum nomina essentialia praedicanda sint de personis in plurali vel in singulari.

Quarto: utrum adiectiva notionalia, aut verba vel participia, praedicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis.

Quinto: utrum praedicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.

Sexto: utrum nomina Personarum praedicari possint de nominibus essentialibus concretis.

Septimo: utrum essentialia attributa sint approprianda Personis.

Octavo: quod attributum cuique Personae debeat appropriari.

actos nocionales, y, además, de la comparación de unas con otras.

En cuanto a lo primero se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si la esencia en Dios es lo mismo que la persona.

Segunda: si se ha de decir que las tres personas son de una misma esencia.

Tercera: si los nombres esenciales se deben atribuir a las personas en singular o en plural.

Cuarta: si los adjetivos nocionales o los verbos o los participios pueden atribuirse a los términos esenciales tomados en concreto.

Quinta: si pueden aplicarse a los términos esenciales tomados en abstracto.

Sexta: si los nombres de las personas pueden aplicarse a los nombres esenciales concretos.

Séptima: si los atributos esenciales se deben apropiar a las personas.

Octava: cuáles atributos deben apropiarse a cada persona.

[9] *De pot.* q.10 a.4.5; *Compend. theol.* c.52; *Cont. Gent.* d.24; 1.ª p. q.28; q.36 a.2 etc.

[10] *De verit.* q.10 a.13.

[11] Denz. 284; 3.ª p. q.2 a.12 ad 3; q.23 a.4 ad 2.

ARTICULO 1

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona [a]

Si la esencia en Dios se identifica con la persona

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona.

1. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturae, ut patet in omnibus substantiis separatis: eorum enim quae sunt idem re, unum multiplicari non potest, quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres Personae, ut ex supra (q.28 a.3; q.30 a.2) dictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Praeterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essen-

Dificultades. Parece que en Dios la esencia no es lo mismo que la persona.

1. En cuantos seres se identifica la esencia con la persona o supuesto, no puede haber más que un supuesto de cada naturaleza, como se ve en todas las substancias separadas, puesto que, si varias cosas son realmente idénticas, no puede multiplicarse una sin multiplicarse las demás. Si, pues, hay en Dios una sola esencia y tres personas, según hemos dicho, síguese que la esencia no es lo mismo que la persona.

2. La afirmación y la negación no son verdaderas a la vez y bajo el mismo aspecto respecto de la

[a] Supra q.3 a.3; *Sent.* 1 d.34 q.1 a.1; 3 d.6 q.2 a.2 ad 2.

misma cosa. Pero la afirmación y la negación son verdaderas de la esencia y de la persona, pues la persona es distinta y la esencia no lo es. Luego la persona no es lo mismo que la esencia.

3. Nada hay que esté sujeto a sí mismo. Pero la persona está sujeta a la esencia, puesto que se llama "supuesto" o "hipóstasis". Luego la persona no es lo mismo que la esencia.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cuando decimos la persona del Padre, no decimos otra cosa que la substancia del Padre".

Respuesta. Para quienes consideren la simplicidad divina, esta cuestión no tiene dificultad. Hemos demostrado que la simplicidad divina requiere que en Dios sean lo mismo la esencia y el supuesto, que en las substancias espirituales no es otra cosa que la persona.

Mas lo que parece introducir dificultad es que, multiplicadas las personas divinas, la esencia conserva su unidad. Y como Boecio dice que "la relación multiplica la trinidad de personas", han sostenido algunos que la persona en Dios difiere de la esencia, lo mismo que difieren las relaciones, a las cuales llaman adyacentes o asistentes, porque sólo aprecian en ellas lo que hace referencia a otro y no lo que tienen de entidad real.

Pero ya hemos visto que, así como las relaciones en las criaturas son realidades accidentales inherentes al sujeto, en Dios son la misma esencia divina; de lo cual se sigue que en Dios la esencia no es una cosa realmente distinta de la persona, y, esto no obstante, las personas se distinguen realmente entre sí. En efecto, la persona, según hemos dicho, significa la relación en cuanto subsiste en la naturaleza divina. Pe-

tia et persona: nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Praeterea, nihil subiicitur sibi ipsi. Sed persona subiicitur essentiae: unde "suppositum" vel "hypostasis" nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VII "De Trin." [1]**: "Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris".**

Respondeo dicendum quod considerantibus divinam simplicitatem, quaestio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra (q.3 a.3) quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil es aliud quam persona.

Sed difficultatem videtur ingerere quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boetius dicit [2]**, "relatio multiplicat Personarum trinitatem", posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt.**

Sed, sicut supra (q.28 a.2) ostensum est, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem; et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra (q.29 a.4), significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem, ad essentiam comparata, non differt re, sed ratio-

[1] C.6: ML 42,943.
[2] *De Trin.* c.6: ML 64,1255.

ne tantum: comparata autem ad oppositam relationem, habet, virtute oppositionis, realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres Personae.

Ad primum ergo dicendum quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia: quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes: et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia: quia relationes ipsae non distinguuntur ab invicem secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum quod, inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de altero: et per consequens quod, supposito uno, non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est (q.13 a.1 ad 2; a.3). Et quia naturae rerum creatarum individuantur per materiam, quae subiicitur naturae speciei, inde est quod individua dicuntur "subiecta", vel "supposita", vel "hypostases". Et propter hoc etiam divinae personae supposita vel hypostases nominantur: non quod ibi sit aliqua suppositio vel subiectio secundum rem.

ro la relación, comparada con la esencia, no se distingue de ella realmente, sino sólo con distinción de razón, y, en cambio, comparada con la relación opuesta, se distingue realmente de ella en virtud de la oposición, y así tenemos una sola esencia y tres personas.

Soluciones. 1. En las criaturas, la distinción de supuestos no puede provenir de las relaciones, sino de sus principios esenciales, porque las relaciones en las criaturas no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes, y, por consiguiente, en cuanto que se oponen unas a otras, pueden distinguir a los supuestos. Y, sin embargo, la esencia permanece indistinta, porque las propias relaciones no se distinguen unas de otras en cuanto son realmente una misma cosa con la esencia.

2. En cuanto la esencia y la persona difieren en Dios con distinción de razón, síguese que se puede afirmar de una lo que se niega de la otra, y, por tanto, que, supuesta una cosa, se suponga también otra.

3. Según hemos dicho, en las cosas divinas imponemos los nombres que requieren tener los seres criados, y puesto que las naturalezas de las criaturas se individúan por la materia, que sustenta la naturaleza específica, de aquí que se llame a los individuos "sujetos, supuestos" o "hipóstasis". Esta es, pues, la razón por la cual se llama a las personas divinas supuestos o hipóstasis, y no porque haya allí ninguna suposición o sujeción real.

ARTICULO 2

Utrum sit dicendum tres Personas esse «unius essentiae» [2]

Si se debe decir que las tres personas son de una misma esencia

Dificultades. Parece que no debe decirse que las tres personas son de una sola esencia.

1. Dice San Hilario que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo "son ciertamente tres por la substancia, mas por la armonía son uno". Pero la substancia de Dios es su esencia. Luego las tres personas no son de una misma esencia.

2. No debe afirmarse de Dios cosa alguna que no esté expresamente autorizada por la Escritura, según consta por Dionisio. Pues en la Sagrada Escritura nunca se lee que el Padre, el Hijo y Espíritu Santo sean de una misma esencia. Luego esto es cosa que no se debe decir.

3. La naturaleza y la esencia divina son una misma cosa. Bastaría, pues, decir que las tres personas son "de la misma naturaleza".

4. No suele decirse que la persona sea de la esencia, sino más bien que la esencia es de la persona. Luego tampoco parece conveniente decir que las tres personas son de una misma esencia.

5. Escribe San Agustín que no decimos que las tres personas son "de una misma esencia" [en latín "ex una", en ablativo extractivo], no vaya a entenderse que en Dios es una cosa la esencia y otra la persona. Pero lo mismo es usar preposiciones extractivas que genitivos de posesión. Luego, por la misma razón, tampoco debe decirse que las tres personas son "de una misma

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum tres Personas esse unius essentiae.

1. Dicit enim Hilarius, in libro "de Synod." [3], quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus "sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum". Sed substantia Dei est eius essentia. Ergo tres Personae non sunt unius essentiae.

2. Praeterea, non est affirmandum aliquid de divinis, quod auctoritate Scripturae sacrae non est expressum, ut patet per Dionysium, 1 cap. "De div. nom." [4]. Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius essentiae. Ergo hoc non est asserendum.

3. Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quod tres Personae sunt "unius naturae".

4. Praeterea, non consuevit dici quad persona sit essentiae: sed magis quod essentia sit personae. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres Personae sunt unius essentiae.

5. Praeterea, Augustinus dicit [5] quod non dicimus tres Personas esse "ex una essentia", ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. Sed sicut praepositiones sunt transitivae, ita et obliqui. Ergo, pari ratione, non

[2] *Sent.* 1 d.25 exposit. text.; d.34 q.1 a.2.
[3] § 29: ML 10,503.
[4] § 1: MG 3,588; S.TH., lect.1.
[5] *De Trin.* l.7 c.6: ML 42,945.

est dicendum quod tres Personae sunt "unius essentiae".

6. Praeterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres Personae unius essentiae vel substantiae, datur erroris occasio. Quia, ut Hilarius dicit, in libro "De synod." [6]: "Una substantia Patris et Filii praedicata, aut unum qui duas nuncupationes habeat, subsistentem significat; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias; aut tertiam priorem substantiam, quae a duobus et usurpata sit et assumpta". Non est ergo dicendum tres Personas esse unius substantiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro II "Contra Maximinum" [7], quod hoc nomen "homousion", quod in Concilio Nicaeno adversus Arianos firmatum est, idem significat quod tres Personas esse unius essentiae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.13 a.1 ad 2; a.3), intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formae: propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium Personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse eius cuius est forma; sicut sanitatem vel pulchritudinem hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse formae nisi cum adiectione alicuius adiectivi, quod designat illam formam: ut cum dicimus, "ista mulier est egregiae formae,

esencia" [en latín "unius essentiae", en genitivo posesivo].

6. Nada debe decirse de Dios que pueda ser ocasión de error. Pero, cuando se dice que las tres personas son de una misma esencia o substancia, hay peligro de error; porque, como dice San Hilario: "Una substancia predicada del Padre y del Hijo, o bien significa algo subsistente que tiene dos nombres, o que al dividirse una substancia resultaron dos substancias imperfectas, o que se trata de una tercera substancia anterior que fué asumida y absorbida por dos". No debe, pues, decirse que las tres personas son de una misma esencia.

Por otra parte, dice San Agustín que la palabra "homousion", adoptada en el Concilio de Nicea contra los arrianos, significa lo mismo que tres personas de una misma esencia.

Respuesta. Según hemos explicado, nuestro entendimiento denomina las cosas divinas no tal y como son en sí mismas, que así no puede conocerlas, sino conforme al modo de ser que tienen en las criaturas. Ahora bien, como en las cosas sensibles, de las que nuestro entendimiento toma su saber, la naturaleza específica se individúa por la materia, de este modo la naturaleza hace oficio de forma, y el individuo, de supuesto de tal forma; por esto también en Dios, en cuanto al modo de significar, la esencia se significa como forma de las tres personas. Por otra parte, al hablar de las criaturas decimos que una forma cualquiera es de aquel en quien está, y así hablamos de la salud o de la belleza de un hombre cualquiera; en cambio, del sujeto que tiene la forma no decimos que es de la forma, a menos de añadir algún adjetivo que la determine, como sucede, por ejemplo, al decir: "esta

[6] § 68: ML 10,526.
[7] C.14: ML 42,772; cf. *Contra Serm. Arian.* c.36: ML 42,707.

mujer es de una hermosura egregia, este hombre es de una virtud perfecta". Pues bien, como en Dios las personas son varias y la esencia una sola, decimos, de manera análoga, que "una misma esencia es de tres personas" y que "tres personas son de una misma esencia", entendiendo que estos genitivos designan la forma.

iste homo est perfectae virtutis". Et similiter, quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium Personarum; et tres Personas unius essentiae, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formae.

Soluciones. 1. En el texto citado, la palabra "substancia" se toma por la "hipóstasis" y no por la "esencia".

Ad primum ergo dicendum quod "substantia" sumitur pro "hypostasi"; et non pro "essentia".

2. Si bien en la Sagrada Escritura no se halla literalmente que las tres personas son de la misma esencia, hállase, sin embargo, en sentido equivalente, por ejemplo este texto: "Yo y el Padre somos uno", y éste: "El Padre está en mí, y yo estoy en el Padre", y otros muchos que pueden convencer de lo mismo.

Ad secundum dicendum quod, licet tres Personas esse unius essentiae non inveniatur in sacra Scriptura per haec verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum: sicut ibi [Io. 10,30]: "Ego et Pater unum sumus"; et, "Ego in Patre, et Pater in me est" (ibid. v. 38; 14,10). Et per multa alia haberi potest idem.

3. Como la "naturaleza" designa principio de operación, y, en cambio, "esencia" se deriva de "ser", pueden llamarse de la misma naturaleza las cosas que convienen en alguna acción, por ejemplo, todos los cuerpos que calientan; pero que sean de la misma esencia sólo puede decirse de aquellos que tienen el mismo ser. Por consiguiente, se expresa mejor la unidad divina diciendo que las tres personas son "de una misma" esencia que si se dijese que son "de una misma naturaleza".

Ad tertium dicendum quod, quia "natura" designat principium actus, "essentia" vero ab "essendo" dicitur, possunt dici aliqua unius naturae, quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia: sed unius essentiae dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres Personae sunt "unius essentiae", quam si diceretur quod sunt "unius naturae"

4. La forma, tomada en absoluto, suele significarse como de aquel en quien está, v. gr., "la virtud de Pedro". Por el contrario, la entidad que tiene una forma no se significa como de la forma, a no ser cuando queremos determinar o designar la forma misma, y en este caso se requieren dos genitivos, uno de los cuales signifique la forma y el otro su determinación; por ejemplo: "Pedro es de gran virtud"; o también un genitivo que tenga valor de dos; por ejemplo: "éste es varón de sangre", esto es, "derramador de mu-

Ad quartum dicendum quod forma, absolute accepta, consuevit significari ut eius cuius est forma, ut "virtus Petri". E converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut eius, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formae, ut si dicatur, "Petrus est magnae virtutis": vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cum dicitur, "vir sanguinum est iste", idest "effusor multi sanguinis".

Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personae, convenienter essentia personae dicitur. Non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiae; ut si dicatur quod Pater est persona "divinae essentiae", vel quod tres Personae sunt "unius essentiae".

cha sangre". Supuesto, pues, que la esencia divina se significa como forma respecto a la persona, es correcto decir la esencia de la persona, pero no a la inversa, a menos de añadir alguna determinación de la esencia, como, por ejemplo, que el Padre es persona de "la esencia divina" o que las tres personas "son de una misma esencia".

Ad quintum dicendum quod haec praepositio "ex" vel "de" non designat habitudinem causae formalis; sed magis habitudinem causae efficientis vel materialis. Quae quidem causae in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causae: nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres Personas "unius essentiae", significando essentiam in habitudine formae, non ostenditur aliud esse essentia quam persona: quod ostenderetur, si diceremus tres Personas "ex eadem essentia".

5. Las preposiciones de ablativo "ex" y "de" no designan con relación a la causa formal, sino más bien a la causa eficiente o material, y estas causas se distinguen siempre de los seres de que son causa, pues nada hay que sea su materia ni su principio o causa eficiente, y, en cambio, hay seres que son su propia forma, como acontece en todos los seres inmateriales. Por consiguiente, cuando decimos que las tres personas son "de una misma esencia" (en genitivo), significando la esencia con relación de persona, no damos a entender que la esencia sea distinta de la persona, cosa que ocurriría si dijésemos tres personas "de [equivalente a "ex" en ablativo] la misma esencia".

Ad sextum dicendum quod, sicut Hilarius dicit, in libro "De synod."[8]: "Male sanctis rebus praeiudicatur, si, quia non sanctae a quibusdam habentur, esse non debeant". Sic, si "male intelligitur homousion, quid ad me bene intelligentem?[9].—Sit ergo una substantia ex naturae genitae proprietate: non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione".

6. Como dice San Hilario: "Mucho se perjudicarían las cosas santas si, por el hecho de que algunos no las consideran como tales, no debieran existir". Pues del mismo modo, si "se entiende mal la palabra "homousion", ¿qué culpa tengo yo, que la entiendo bien? — Diremos, pues, que la substancia es una en razón de la propiedad de la naturaleza engendrada, y no en virtud de una división, o de una unión, o de una comunión".

[8] § 85,86: ML 10,538.
[9] § 71: ML 10,527.

ARTICULO 3

Utrum nomina essentialia praedicentur singulariter de tribus Personis [a]

Si los nombres esenciales se dicen en singular de las tres personas

Dificultades. Parece que los nombres esenciales, por ejemplo, el nombre de "Dios", no pueden decirse en singular de las tres personas, sino sólo en plural.

1. Así como la palabra "hombre" quiere decir "el que posee la naturaleza humana", así también "Dios" significa "el que tiene la deidad". Pero las tres personas son tres que tienen la deidad. Luego las tres personas son "tres dioses".

2. Donde el Génesis dice: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra", el texto hebreo escribe "Elohim", que se puede traducir por "dioses" o "jueces", y esto se dice aludiendo a la pluralidad de personas. Luego las tres personas "son muchos dioses" y no "un solo Dios".

3. La palabra "cosa", puesto que se dice en absoluto, parece referirse a la substancia. Pero esta palabra se aplica en plural a las tres personas, pues dice San Agustín que "las cosas de que hemos de gozar son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo". Luego también podrán aplicarse en plural a las tres personas los otros nombres esenciales.

4. Así como la palabra "Dios" significa el que tiene la deidad, así también la "persona" significa que subsiste en una naturaleza intelectual. Si, pues, decimos "tres personas", por la misma razón podemos decir "tres dioses".

Por otra parte, se dice en el Deuteronomio: "Oye, Israel; el Señor, tu Dios, es (Dios) uno".

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen "Deus", non praedicentur singulariter de tribus Personis, sed pluraliter.

1. Sicut enim "homo" significatur ut "habens humanitatem", ita "Deus" significatur ut "habens deitatem". Sed tres Personae sunt tres habentes deitatem. Ergo tres Personae sunt "tres dii".

2. Praeterea, Gen. 1,1, ubi dicitur: "In principio creavit Deus caelum et terram", hebraica veritas habet "Elohim", quod potest interpretari "dii", sive "iudices". Et hoc dicitur propter pluralitatem Personarum. Ergo tres Personae sunt "plures dii", et non "unus Deus".

3. Praeterea, hoc nomen "res", cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter praedicatur de tribus Personis: dicit enim Augustinus, in libro "De doctr. christ." [10]: "Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus". Ergo et alia nomina essentialia pluraliter praedicari possunt de tribus Personis.

4. Praeterea, sicut hoc nomen "Deus" significat habentem deitatem, ita hoc nomen "persona" significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus "tres Personas". Ergo, eadem ratione, dicere possumus "tres deos".

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,4: "Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est".

[a] *Sent.* I d.9 q.1 a.2.

[10] L.1 c.5: ML 34,21.

Respondeo dicendum quod nominum essentialium quaedam significant essentiam substantive, quaedam vero adiective. Ea quidem quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus Personis singulariter tantum, et non pluraliter: quae vero adiective essentiam significant, praedicantur de tribus Personis in plurali.—Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae: nomina vero adiectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subiecto. Substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem: unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem, sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt unitatem et multitudinem: et ideo in adiectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita.

In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari: non autem si sint adiectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt "collegium" vel "exercitus" aut "populus": dicimus tamen quod plures homines sunt "collegiati". In divinis autem essentia divina significatur per modum formae, ut dictum est (a.2). Quae quidem simplex est et maxime una, ut supra (q.3 a.7; q.11 a.4) ostensum est. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter, et non pluraliter, de tribus Personis praedicantur. Haec igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem et Filium et Spiritum Sanctum non dicimus tres deos, sed unum Deum: quia in tribus suppositis humanae natu-

Respuesta. Entre los nombres esenciales, unos significan la esencia a modo de substantivos, y otros por modo de adjetivos. Los que la significan de modo substantivo, se predican de las tres personas en singular, y nunca en plural. En cambio, los que significan la esencia de modo adjetivo, se aplican a las tres personas en plural.—La razón de esto es porque los nombres substantivos significan las cosas por modo de substancia, y los adjetivos por modo de accidente que se adhiere a un sujeto. La substancia, por su parte, así como tiene el ser por sí misma, así también por sí misma tiene la unidad y la multiplicidad, y, por tanto, el singular y el plural del término substantivo se toma de la forma expresada por el nombre. Los accidentes, en cambio, como no tienen ser más que en un sujeto, de él reciben la unidad o la pluralidad, y, por consiguiente, los adjetivos son singulares o plurales, según lo que sean los supuestos.

Ahora bien, en las criaturas no se halla que una misma forma esté en varios supuestos, como no sea la unidad de orden, que es la forma de una multitud organizada, y, según lo acabamos de decir, cuando los nombres que significan tal forma son substantivos, se aplican a muchos en singular, pero no cuando son adjetivos; y así decimos que muchos hombres son "un colegio" o "un ejército", o "un pueblo", y, en cambio, decimos que muchos hombres están "colegiados". Mas cuando se trata de Dios, la esencia divina se significa, según hemos dicho, por modo de forma. Pero esta forma es simple y tiene la máxima unidad, y, por consiguiente, se atribuye en singular, y no en plural, a las tres personas divinas. La razón, pues, de que, por ejemplo, Sócrates, Platón y Cicerón se llaman tres hombres, y, sin embargo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se llaman tres dioses, sino un solo Dios, es porque en los tres supuestos de naturaleza

humana hay tres humanidades, y, en cambio, en las tres personas divinas hay una sola esencia divina.

Cuanto a los términos que significan la esencia de modo adjetivo, se aplican en plural a los tres, por razón de la pluralidad de los supuestos, y así decimos "tres existentes, o tres sabios, o tres eternos, o increados, o inmensos", tomados estos términos como adjetivos. Mas si se toman como substantivos, decimos "un solo increado, inmenso y eterno", como dice San Atanasio.

Soluciones. 1. Si bien "Dios" significa el que "tiene la deidad", sin embargo, el modo de significar no es el mismo, puesto que "Dios" es un substantivo, y "el que tiene la deidad" es una expresión adjetiva. Por tanto, aunque haya "tres que tienen la deidad", no se sigue que sean "tres dioses".

2. Cada idioma tiene sus modalidades propias, y de aquí que, así como los griegos, por razón de la pluralidad de personas, dicen "tres hipóstasis", así también en hebreo se dice en plural "Elohim". Pero nosotros no decimos "dioses" ni "substancias" en plural, para evitar que la pluralidad se atribuya a la substancia.

3. El vocablo "cosa" es uno de los trascendentales, y, por consiguiente, cuando se refiere a la relación se atribuye a Dios en plural, y, en cambio, cuando se refiere a la substancia, en singular; y por esto dice San Agustín que "la misma Trinidad es cierta cosa suprema".

4. La forma significada por el término "persona" no es la esencia o naturaleza, sino la "personalidad", y puesto que hay tres personalidades, o sea tres propiedades personales, en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, no en singular, sino plural, es como debe decirse de los tres.

rae sunt tres humanitates; in tribus autem Personis est una divina essentia.

Ea vero quae significant essentiam adiective, praedicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim "tres existentes" vel "tres sapientes", aut "tres aeternos" et increatos et "immensos", si adiective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus "unum increatum, immensum" et "aeternum", ut Athanasius dicit (in Symbolo).

Ad primum ergo dicendum quod, licet "Deus" significet "habentem deitatem", est tamen alius modus significandi: nam "Deus" dicitur substantive, sed "habens deitatem" dicitur adiective. Unde, licet sint "tres habentes deitatem", non tamen sequitur quod sint "tres dii".

Ad secundum dicendum quod diversae linguae habent diversum modum loquendi. Unde, sicut propter pluralitatem suppositorum Graeci dicunt "tres hypostases", ita et in Hebreo dicitur pluraliter "Elohim". Nos autem non dicimus pluraliter neque "Deos" neque "substantias", ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum quod hoc nomen "res" est de transcendentibus. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis: secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quod "eadem Trinitas quaedam summa res est".

Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen "persona", non est essentia vel natura, sed "personalitas". Unde, cum sint tres personalitates, idest tres personales proprietates, in Patre et Filio et Spiritu Sancto, non singulariter, sed pluraliter praedicatur de tribus.

ARTICULO 4

Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona [a]

Si los nombres esenciales concretos se pueden poner en lugar de las personas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod haec sit vera, "Deus genuit Deum".

1. Quia, ut sophistae [11] dicunt, "terminus singularis idem significat et supponit". Sed hoc nomen "Deus" videtur esse terminus singularis, cum pluraliter praedicari non possit, ut dictum est (a.3). Ergo, cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Praeterea, terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in praedicato, ratione significationis; sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, "Deus creat", hoc nomen "Deus supponit" pro essentia. Ergo cum dicitur, "Deus genuit", non potest iste terminus "Deus", ratione praedicati notionalis, supponere pro persona.

3. Praeterea, si haec est vera, "Deus genuit", quia Pater generat; pari ratione haec erit vera, "Deus non generat", quia Filius non generat. Ergo est Deus generans, et Deus non generans. Et ita videtur sequi quod sint "duo dii".

4. Praeterea, si "Deus genuit Deum", aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum: quia, ut Augustinus dicit, in I "De Trin." [12], "nulla res generat seipsam". Neque alium Deum: quia non est nisi unus Deus. Ergo

Dificultades. Parece que los nombres esenciales concretos no se pueden poner en lugar de las personas, en forma que sea verdadera esta proposición: "Dios engendró a Dios".

1. Como dicen los dialécticos, "el término singular significa lo mismo que aquello en cuyo lugar se pone". Pero la palabra "Dios" parece ser término singular, ya que, según hemos dicho, no puede atribuirse en plural. Si, pues, significa la esencia, parece que deba ponerse en lugar de la esencia y no de la persona.

2. El predicado de una proposición no restringe al sujeto por razón de su significado, sino únicamente por razón del tiempo que denota. Pero cuando digo "Dios crea", el término "Dios" ocupa el lugar de la esencia. Luego cuando se dice "Dios engendró", el término "Dios", por razón del predicado nocional, no puede ponerse en lugar de la persona.

3. Si porque el Padre engendra es verdadera esta proposición: "Dios engendró", por la misma razón será verdadera esta otra: "Dios no engendró", puesto que el Hijo no engendra. Luego hay Dios que engendra y Dios que no engendra, y así parece seguirse que hay "dos dioses".

4. Si "Dios engendró a Dios", o se engendró Dios a sí mismo o engendró a otro Dios. Pero no se engendró Dios a sí mismo, porque, como dice San Agustín, "ninguna cosa se engendra a sí misma". Tampoco engendró otro Dios, porque Dios no hay más que uno. Luego la pre-

[a] *Sent.* 1 d.4 q.1 a.2; d.5 q.1 a.2.
[11] PETRUS HISPANUS, *Summulae Logicae* 7,3.
[12] C.1: ML 42,820

posición "Dios engendró a Dios" es falsa.

5. Si "Dios engendró a Dios", o engendró a Dios que es Dios Padre o a Dios que no es Dios Padre. Si a Dios que es Dios Padre, síguese que Dios Padre es engendrado. Si a Dios que no es Dios Padre, síguese que existe un Dios que no es el Dios Padre, y esto es falso. Luego no puede decirse que "Dios engendró a Dios".

Por otra parte, se dice en el Símbolo: "Dios de Dios".

Respuesta. Han dicho algunos que la palabra "Dios" y todas las que se le parecen, por su naturaleza se ponen con propiedad en lugar de la esencia, pero que cuando llevan adjunto algún término nocional pasan a significar la persona. El origen de esta opinión parece haber sido la consideración de la simplicidad divina, la cual exige que en Dios sean lo mismo el que tiene y lo que se tiene; y así, "el que tiene la deidad", y esto es lo que significa el término "Dios", es lo mismo que "la deidad".

Mas para discernir la propiedad de las locuciones, no sólo se ha de atender a la cosa significada, sino también al modo de significar. Y precisamente porque la palabra "Dios" significa la esencia divina como en el sujeto que la tiene, lo mismo que la palabra "hombre" significa la humanidad en el supuesto, dijeron otros, más acertadamente, que la palabra "Dios" tiene de su modo de significar el que se pueda poner con propiedad en lugar de la persona, lo mismo que el término "hombre".

Luego el término "Dios" unas veces se pone en lugar de la esencia, como al decir "Dios crea", porque este predicado compete al sujeto por razón de la forma significada, que es la deidad; y otras ocupa el lugar de las personas, bien de una sola, por ejemplo: "Dios engendra"; bien de dos, como al decir "Dios espira", o de las tres, como en el texto "al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios", etc.

haec est falsa, "Deus genuit Deum".

5. Praeterea, si "Deus genuit Deum", aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater: quod est falsum. Non ergo potest dici quod "Deus genuit Deum".

Sed contra est quod in Symbolo (Nicaeno) dicitur "Deum de Deo".

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt [13] quod hoc nomen "Deus", et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia: sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et haec opinio processisse videtur ex consideratione divinae simplicitatis, quae requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur: et sic "habens deitatem", quod significat hoc nomen "Deus", est idem quod "deitas".

Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata; sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen "Deus" significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen "homo" humanitatem significat [14] in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen "Deus" ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen "homo".

Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur, "Deus creat": quia hoc praedicatum competit subiecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit personam: vel unam tantum, ut cum dicitur "Deus generat"; vel duas, ut cum dicitur "Deus spirat"; vel tres, ut cum dicitur, "Regi saeculorum inmortali, invisibili, soli Deo", etc., 1 Tim. 1,17.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen, "Deus", licet conveniat cum terminis singularibus in hoc, quod forma significata non multiplicatur; convenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen "Deus" non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum quod aliter se habet hoc nomen "Deus" ad supponendum pro persona, et hoc nomen "homo". Quia enim forma significata per hoc nomen "homo", idest humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona; etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quae est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanae naturae non est secundum rem, sed solum secundum consideratione: unde iste terminus "homo" non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicuius additi, ut cum dicitur, "homo est species".—Sed forma significata per hoc nomen "Deus", scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi: sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Unde cum dicitur, "Deus generat", ratione actus notionalis supponit hoc nomen "Deus" pro persona Patris. Sed cum dicitur, "Deus non generat", nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii: unde datur intelligi quod generatio repugnet divinae naturae. Sed si addatur

Soluciones. 1. Aunque la palabra "Dios" conviene con los singulares en que no se multiplica la forma significada por él, conviene, por otra parte, con los términos comunes, en que la forma significada se halla en varios supuestos; y por esta razón no es necesario que se ponga siempre en lugar de la esencia que significa.

2. La objeción es válida contra los que suponen que la palabra "Dios" no puede por su naturaleza emplearse en lugar de la persona.

3. En cuanto a ponerse en lugar de la persona, no sucede lo mismo con la palabra "Dios" que con la palabra "hombre". La razón es porque, como la forma designada por el término "hombre", es decir, la humanidad, es realmente múltiple en los distintos supuestos, de suyo se pone en lugar de la persona, aun en el caso en que no se añada cosa alguna que la determine a la persona que sea un supuesto distinto; y, por otra parte, la comunidad de la naturaleza humana no es real, sino sólo conceptual o de razón, por lo cual la palabra "hombre" no se pone en lugar de la naturaleza común a todos, a no ser que así lo exija algún aditamento, como sería, por ejemplo, éste: "el hombre es especie". En cambio, la forma significada por el término "Dios", es decir, la esencia divina, es realmente una y común. Por tanto, de suyo, se pone en lugar de la naturaleza común; pero en virtud de algo que se le añada puede determinarse para que ocupe el lugar de la persona. Así, pues, cuando se dice "Dios engendra", el nombre "Dios", por razón del acto nocional, se pone en lugar de la persona del Padre; pero cuando se dice "Dios no engendra", nada se añade que determine el nombre de "Dios" a la persona del Hijo, y más bien se da

[13] GILBERTUS PORRET., *De praedicat.* trium pers.: ML 64,1310; cf. GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa Aurea* p.1 tr.4 c.4; ALEX HALENS., *Summa Theol.* p.2 n.357.

[14] ALANUS AB INSULIS, *Theol. reg.* 24.32: ML 210,632.636; GUILELMUS ALTISSIOD., *summa aurea* p.2 tr.4 c.4.

a entender que la generación repugna a la naturaleza divina. En cambio, si se añadiese algo perteneciente a la persona del Hijo, la proposición sería verdadera; por ejemplo, si se dijese "Dios engendrado no engendra"; y, por tanto, tampoco se sigue que hay "Dios que engendra y Dios que no engendra", a menos de que se ponga algo perteneciente a las personas, diciendo, por ejemplo, "el Padre es Dios que engendra" y "el Hijo es Dios que no engendra"; y de este modo no se sigue que haya "muchos dioses", puesto que el Padre y el Hijo son "un solo Dios", como queda dicho.

4. La proposición "el Padre se engendra Dios a sí mismo" es falsa, porque el recíproco "sí mismo" reproduce el mismo supuesto; lo cual no se opone a lo que dice San Agustín: que el Dios Padre "engendró otro El" ("alterum se"), porque el "se" latino, o es un ablativo, y en tal caso significaría que engendró a otro distinto de El, o es una sencilla relación de acusativo, y en este caso expresa la identidad de naturaleza. De cualquier modo, la locución es impropia y enfática, y su sentido sería que "engendró otro semejantísimo a sí mismo". También es falsa la proposición "engendró otro Dios", porque si bien es cierto que el Hijo es "otro" que el Padre, como arriba dijimos, no puede, sin embargo, decirse que sea "otro Dios", pues se entendería que el adjetivo "otro" carga su significado sobre el substantivo "Dios", y de este modo se significaría que hay división de la deidad. — Sin embargo, hay quienes conceden la proposición "engendró otro Dios", considerando la palabra "otro" como substantivo, y la palabra "Dios" como un término adosado; pero debe évitarse este modo de hablar por impropio y expuesto a error.

5. La proposición "Dios engendró un Dios que es Dios Padre" es falsa, porque la palabra "Padre", yuxta-

aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio; ut si dicatur, "Deus genitus non generat". Unde etiam non sequitur, "est Deus generans et est Deus non generans", nisi ponatur aliquid pertinens ad personas; ut puta si dicamus, "Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans". Et ita non sequitur quod sint "plures dii": quia Pater et Filius sunt "unus Deus", ut dictum est (a.4).

Ad quartum dicendum quod haec est falsa, "Pater genuit se Deum": quia ly "se", cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit [15], "ad Maximum", quod Deus Pater "genuit alterum se". Quia ly "se" vel est casus ablativi, ut sit sensus, "genuit alterum a se". Vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturae: sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus, "genuit alterum similimum sibi".—Similiter et haec est falsa, "genuit alium Deum". Quia licet Filius sit "alius" a Patre, ut supra (q.31 a.2) dictum est, non tamen est dicendum quod sit "alius Deus": quia intelligeretur quod hoc adiectivum "alius" poneret rem suam circa substantivum quod est "Deus"; et sic significaretur distinctio deitatis.—Quidam [16] tamen concedunt istam, "genuit alium Deum": ita quod ly "alius" sit substantivum, et ly "Deus" appositive construatur cum eo. Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum quod haec est falsa, "Deus genuit Deum qui est Deus Pater": quia, cum

[15] Epist. 170: ML 33,749.

[16] GUILELMUS ALTISSIOD., l.c. nt.13.

ly "Pater" appositive construatur cum ly "Deus", restringit ipsum ad standum pro persona Patris; ut sit sensus "genuit Deum qui est ipse Pater": et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera, "genuit Deum qui non est Deus Pater".—Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum; tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa; ut sit sensus, "genuit Deum qui est Deus qui est Pater". Sed haec est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur.

Praepositinus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa. Quia hoc relativum "qui" in affirmativa potest referre suppositum: sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativae est, quod esse Deum Patrem conveniat personae Filii. Negativae vero sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur a persona Filii, sed etiam a divinitate eius.—Sed hoc irrationabile videtur: cum, secundum Philosophum [17], de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

puesta a la palabra "Dios", la restringe a significar la persona del Padre, de modo que el sentido sería: "engendró un Dios que es el mismo Padre", y en este caso el Padre sería engendrado, cosa del todo falsa. Luego la proposición negativa "engendró un Dios que no es Dios Padre" es verdadera. — No obstante, si se entiende que en la frase no hay una simple yuxtaposición de las palabras "Dios" y "Padre", sino que es preciso intercalar algo entre ellas, entonces la proposición afirmativa es verdadera y la negación falsa, y el sentido sería: "engendró un Dios que es el mismo Dios que el Padre". Pero ésta es una explicación forzada, y por ello lo mejor es negar en absoluto la afirmativa y conceder la negativa.

A pesar de esto, Preporsitino dijo que tan falsa es la negativa como la afirmativa, porque el relativo "que" en la afirmativa puede referirse al supuesto, pero en la negativa se refiere al supuesto y a la naturaleza; de donde se sigue, según la afirmativa, ser Dios Padre conviene a la persona del Hijo, y, según la negativa, ser Dios Padre no se niega solamente del Hijo, sino también de ser divinidad. — Pero esto no parece razonable, puesto que, según el Filósofo, sobre el sujeto de una afirmación puede recaer también una negación.

ARTICULO 5

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona [a]

Si los nombres esenciales, significados de modo abstracto, pueden ponerse en lugar de las personas

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod

Dificultades. Parece que los nombres esenciales abstractos pueden ponerse en lugar de las personas, de modo que sea verdadera esta propo-

[a] *Sent.* 1 d.5 q.1 a.1.2; *In II Decretal.; Contra err. Graec.* c.4; *De unione Verbi* a.1 ad 12.

[17] *Periherm.* l.2 c.6 n.3 (BK 17a30): S.TH., l.1 lect.10.

sición: "la esencia engendra la esencia".

1. Dice San Agustín: "El Padre y el Hijo son una misma sabiduría, porque son una misma esencia, y en particular sabiduría de sabiduría, como esencia de esencia".

2. Cuando nosotros somos engendrados o destruídos, se engendra o destruye cuanto en nosotros hay. Pero el Hijo es engendrado. Luego, como la esencia divina está en el Hijo, parece que la esencia divina se engendra.

3. Lo mismo es Dios que la esencia divina, según hemos dicho. Pero la proposición "Dios engendra a Dios" es verdadera, como también dijimos. Luego también es verdadera ésta: "la esencia engendra la esencia".

4. Lo que se dice de un ser puede ponerse en lugar suyo. Pero la esencia divina es Padre. Luego la esencia puede ponerse en lugar de la persona del Padre, y tendremos que "la esencia engendra".

5. La esencia es una cosa que engendra, porque es el Padre, y éste engendra. Si, pues, la esencia no engendra, será una cosa que engendra y que no engendra, y esto es imposible.

6. Dice San Agustín: "El Padre es principio de toda la deidad". Pero no es principio sino en cuanto engendra y espira. Luego el Padre engendra o espira la deidad.

Por otra parte, dice el propio San Agustín que "ninguna cosa se engendra a sí misma". Pero si la esencia engendra a la esencia, la esencia se engendraría a sí misma, puesto que nada hay en Dios que se distinga de la esencia divina. Luego la esencia no engendra la esencia.

Respuesta. Acerca de esta materia erró el abad Joaquín, sosteniendo que, así como se dice "Dios engendró

haec sit vera, "essentia generat essentiam".

1. Dicit enim Augustinus, VII "De Trin."[18]: "Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia; et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia".

2. Praeterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quae in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo, cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Praeterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra (q.3 a.3) dictis patet. Sed haec est vera, "Deus generat Deum", sicut dictum est (a.4). Ergo haec est vera, "essentia generat essentiam".

4. Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris. Et sic essentia generat.

5. Praeterea, essentia est res generans: quia est Pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans: quod est impossibile.

6. Praeterea, Augustinus dicit, in IV "De Trin."[19]: "Pater est principium totius deitatis". Sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo Pater generat vel spirat deitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "De Trin."[20], quod "nulla res generat seipsam". Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam: cum nihil sit in Deo, quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

Respondeo dicendum quod circa hoc erravit Abbas Ioachim[21], asserens quod, sicut dicitur, "Deus genuit Deum", ita potest

[18] C.2: ML 42,436.
[19] C.20: ML 42,908.
[20] C.1: ML 42,820.
[21] Vide *Decretal. Gregor.* IX l.1 tit.1 c.2: «Damnamus».

dici quod "essentia genuit essentiam"; considerans quod, propter divinam simplicitatem, non est aliud Deus quam divina essentia.—Sed in hoc deceptus fuit: quia ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est (a.4). Licet autem, secundum rem, sit idem "Deus" quod "deitas", non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen "Deus", quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona: et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine "Deus", ut dicatur quod "Deus est genitus" vel "generans", sicut dictum est (a.4). Sed hoc nomen "essentia" non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona: quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui: significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum quod, ad experimendam unitatem essentiae et personae, sancti Doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendae, sed exponendae: ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia: ut, cum dicitur, "essentia de essentia", vel "sapientia de sapientia", sit sensus, "Filius, qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia".—In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus: quia ea quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt supposi-

a Dios", también puede decirse "la esencia engendró la esencia". Fundóse para ello en que, por razón de la simplicidad divina, Dios no es cosa distinta de la divina esencia. — Pero en esto se engañó, porque, según hemos dicho, para que sean verdaderas las locuciones, no es suficiente atender a las cosas significadas, sino también al modo de significarlas; por lo cual, aunque en la realidad sean lo mismo "Dios" que "deidad", no es, sin embargo, el mismo el modo de significar en uno y otro caso. La palabra "Dios", puesto que significa la esencia divina como en el sujeto que la tiene, por su modo de significar exige naturalmente que pueda ponerse en lugar de la persona, y por este motivo lo que es propio de las personas puede decirse de la palabra "Dios"; por ejemplo: que "Dios es engendrado" o que "engendra", según tenemos dicho. En cambio, la palabra "esencia" no requiere por su modo de significar que se ponga en lugar de la persona, puesto que significa la esencia como forma abstracta; por lo cual lo que es propio de las personas y hace que se las distinga unas de otras, no puede atribuirse a la esencia, ya que se daría a entender que en la esencia divina hay la misma distinción que en las personas .

Soluciones. 1. Los santos doctores, para más acentuar la unidad de la esencia y de la persona, emplearon a veces locuciones más rotundas de lo que tolera la propiedad de los términos empleados. Por ello, no debe propagarse este género de expresiones, sino más bien explicarlas, traduciendo los tiempos abstractos por sus correspondientes concretos, e incluso por nombres personales; en forma que donde se dice "esencia de esencia" o "sabiduría de sabiduría", se entienda: el "Hijo, que es esencia y sabiduría, es del Padre, que es esencia y sabiduría". — Sin embargo, entre los términos abstractos hay que observar cierto orden, porque lo perteneciente a las acciones está más

cerca de las personas, ya que las acciones son de los supuestos. De aquí, pues, que las expresiones "naturaleza de naturaleza" o "sabiduría de sabiduría" son menos impropias que "esencia de esencia".

2. En las criaturas lo engendrado no recibe una naturaleza numéricamente igual a la que tiene el generante, sino otra numéricamente distinta, que de nuevo empieza a existir en él por la generación y deja de existir por la destrucción del sujeto, y, por tanto, se engendra y destruye accidentalmente. Pero el Dios engendrado recibe la misma naturaleza numérica que tiene el que engendra, y, por tanto, la naturaleza divina en el Hijo no es engendrada ni directa ni accidentalmente.

3. Aunque Dios y la esencia divina en la realidad sean la misma cosa, sin embargo, por razón de su diverso modo de significar debemos hablar de cada uno de distinta manera.

4. La esencia divina se dice del Padre por modo de identidad, por razón de la simplicidad divina; pero como el modo de significar es diferente, no se sigue que pueda ponerse en lugar del Padre. El argumento sería válido tratándose de seres que se atribuyen uno a otro, como lo universal a lo particular.

5. La diferencia entre los nombres substantivos y los adjetivos consiste en que los substantivos llevan consigo su supuesto, y los adjetivos no, sino que aplican su significado al substantivo; y por esto dicen los dialécticos que "los nombres substantivos sustentan, y, en cambio, los adjetivos no sustentan, sino que añaden". Por tanto, los nombres personales substantivos pueden decirse de la esencia, por razón de la identidad real, y, sin embargo, no se sigue que la propiedad personal determine una esencia distinta, puesto que lo que se hace es sencillamente aplicarla al

torum. Unde minus impropria est ista, "natura de natura", vel "sapientia de sapientia", quam "essentia de essentia".

Ad secundum dicendum quod in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam numero, quae incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem: et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit quam generans habet. Et ideo natura divina in Filio non generatur, neque per se neque per accidens.

Ad tertium dicendum quod, licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen, ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

Ad quartum dicendum quod essentia divina praedicatur de Patre per modum identitatis, propter divinam simplicitatem: nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis, quorum unum praedicatur de altero sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum quod haec est differentia inter nomina substantiva et adiectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum: adiectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistae[22] dicunt quod "nomina substantiva supponunt; adiectiva vero non supponunt, sed copulant". Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia praedicari, propter identitatem rei: neque sequitur quod proprietas personalis distinctam determinet essentiam; sed ponitur circa suppositum importatum per

[22] PETRUS HISPANUS, *Summulae Logicae* 7,1.

nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adiectiva non possunt praedicari de essentia, nisi aliquo substantivo adiuncto. Unde non possumus dicere quod "essentia est generans". Possumus tamen dicere quod "essentia est res generans", vel "Deus generans", si "res" et "Deus" supponant pro persona: non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quod "essentia est res generans", et "res non generans": quia primo "res" tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum quod "deitas", inquantum est una in pluribus suppositis, habet quandam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, "Pater est principium totius deitatis", potest sumi pro universitate Personarum; inquantum scilicet, in omnibus Personis divinis, ipsi est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius: sicut aliquis de populo dicitur rector "totius populi", non tamen sui ipsius.—Vel potest dici quod est principum totius deitatis, non quia eam generet et spiret: sed quia eam, generando et spirando, communicat.

supuesto, indicado por el substantivo. En cambio, los términos nocionales y personales adjetivos no pueden atribuirse a la esencia, a menos de añadir algún nombre substantivo; y, por tanto, no se puede decir que "la esencia engendra", aunque sí puede decirse que "la esencia es una cosa que engendra", o "el Dios que engendra", si los términos "cosa" y "Dios" se ponen en lugar de la persona y no de la esencia. Por consiguiente, no hay contradicción al decir que "la esencia es una cosa que engendra y es una cosa que no engendra", porque en el primer caso el término "cosa" significa la persona, y en el segundo, la esencia.

6. La "deidad", por cuanto se halla idénticamente en varios supuestos, tiene cierto parecido con la forma del nombre colectivo. Así, pues, cuando se dice: "el Padre es principio de toda la deidad", puede entenderse que lo es de la universalidad de las personas, o lo que es lo mismo, que tiene razón de principio respecto de todas las personas divinas, sin que por ello sea principio de sí mismo, igual que cuando se dice de alguno del pueblo que es jefe "de todo el pueblo", no se sigue que lo sea de sí mismo.—Puede decirse también que es principio de toda la deidad, no porque la engendre y espire, sino porque al engendrarla y espirarla la comunica.

ARTICULO 6

Utrum personae possint praedicare de nominibus essentialibus [a]

Si las personas pueden decirse de los términos esenciales

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod personae non possint praedicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur, "Deus est tres Personae", vel "est Trinitas".

Dificultades. Parece que las personas no puedan decirse de los términos esenciales concretos, en forma que se pueda decir: "Dios es tres personas" o es "la Trinidad".

[a] *Sent.* 1 d.4 q.2 a.2 ad 4.5.

1. La proposición "el hombre es todo hombre" es falsa, porque no puede verificarse de ningún supuesto, ya que ni Sócrates es todo hombre, ni Platón, ni otro alguno. Pero, asimismo, esta otra: "Dios es la Trinidad", tampoco puede verificarse de ningún supuesto de naturaleza divina, pues ni el Padre es la Trinidad, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo. Luego la proposición "Dios es la Trinidad" es falsa.

2. Lo inferior no se predica de lo superior si no es a modo de atribución accidental, como al decir "el animal es hombre", pues en el animal ser hombre es accidental. Pero el término "Dios" es con respecto a las tres personas como lo común respecto a lo contenido bajo él, según dice el Damasceno. Luego parece que los nombres de las personas no puedan decirse del término "Dios" más que accidentalmente.

Por otra parte, San Agustín dice: "Creemos que un solo Dios es una sola Trinidad de nombre divino".

Respuesta. Hemos advertido ya que, si bien los términos personales y nocionales adjetivos no pueden decirse de la esencia, pueden, sin embargo, atribuírsele, si son substantivos, por razón de la real identidad de la esencia con las personas. Pero la esencia en Dios no se identifica solamente con una persona, sino con las tres. Luego lo mismo una persona, que dos, que las tres, pueden decirse de la esencia; por ejemplo: "la esencia es el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo". Y puesto que el término "Dios" puede de suyo ocupar el lugar de la esencia, según hemos visto, síguese que, así como es verdadera esta proposición: "la esencia es tres personas", también lo es esta otra: "Dios es tres personas".

Soluciones. 1. Según hemos dicho, el término "hombre" requiere

1. Haec enim est falsa, "homo est omnis homo", quia pro nullo suppositorum verificari potest: neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, "Deus est Trinitas", pro nullo suppositorum naturae divinae verificari potest: neque enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus Sanctus. Ergo haec est falsa, "Deus est Trinitas".

2. Praeterea, inferiora non praedicantur de suis superioribus nisi accidentali praedicatione, ut cum dico, "animal est homo": accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen "Deus" se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit [23]. Ergo videtur quod nomina personarum non possint praedicari de hoc nomine "Deus", nisi accidentaliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone "De fide" [24]: "Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem".

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (a.6 ad 5), licet nomina personalia vel notionalia adiectiva non possint praedicari de essentia; tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiae et personae. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duae, et tres possunt de essentia praedicari; ut si dicamus, "essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus". Et quia hoc nomen "Deus" per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est (a.4 ad 3), ideo, sicut haec est vera: "essentia est tres Personae", ita haec est vera: "Deus est tres Personae".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (a.4 ad 3) dictum est, hoc nomen "homo" per se habet supponere pro persona; sed ex adiuncto habet quod stet pro natura communi. Et ideo haec est falsa, "homo est omnis homo": quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen "Deus" per se habet quod stet pro essentia. Unde, licet pro nullo suppositorum divinae naturae haec sit vera, "Deus est Trinitas", est tamen vera pro essentia.—Quod non attendens, Porretanus eam negavit [25].

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, "Deus" vel "divina essentia est Pater", est praedicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori: quia in divinis non est universale et singulare. Unde, sicut est per se ista, "Pater est Deus", ita et ista, "Deus est Pater"; et nullo modo per accidens.

[23] *De fide orth.* l.3 c.4: MG 94,997.
[24] Cf. FULGENTIUM, c.1: ML 65,673.

por sí ocupar el lugar de la persona, pero mediante alguna adición, expresa la naturaleza común; y así es falsa la proposición "el hombre es todo hombre", porque no puede verificarse en ningún supuesto. Pero el término "Dios" de suyo puede ponerse por la esencia. Luego, aunque la proposición "Dios es la Trinidad" no se verifica de ningún supuesto de naturaleza divina, se verifica, sin embargo, de la esencia. — Por no tomar esto en cuenta la negó el Porretano.

2. Cuando se dice: "Dios" o "la esencia divina es el Padre", se trata de una atribución de identidad y no de una atribución de inferior a superior, porque en Dios no hay universal y singular. Luego si esta proposición: "el Padre es Dios", es verdadera por sí y no accidentalmente, también esta otra: "Dios es Padre", es verdadera por sí y no de modo accidental.

ARTICULO 7

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis [a]

Si los nombres esenciales deben apropiarse a las personas

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia non sint approprianda Personis.

1. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis: quia, ut Hieronymus dicit [26], "ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis". Sed ea quae sunt communia tribus Personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei: quia potest intelligi quod vel illi tantum Personae conveniant cui appropriantur; vel quod magis conveniant ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda Personis.

2. Praeterea, essentialia attributa, in abstracto significata, significant per modum formae. Sed una persona non se habet

Dificultades. Parece que los nombres esenciales no deben apropiarse a las personas.

1. Cuando se trata de Dios, debe evitarse todo lo que pueda acarrear peligro de error en la fe, porque, como dice San Jerónimo, "por las palabras dichas precipitadamente se incurre en la herejía". Pero apropiar a una persona lo que es común a las demás puede prestarse a error en la fe, porque pudiera creerse que o solamente conviene a la persona a quien se apropia, o que le conviene a ella con preferencia a las otras. Luego los atributos esenciales no deben apropiarse a las personas.

2. Los atributos esenciales enunciados en abstracto significan por

[a] *Sent.* 1 d.31 q.1 a.2; *De verit.* q.7 a.3.
[25] *In Boet.* «*De Trin.*» 1.2: ML 64,1309.
[26] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 4 d.13 c.2.

modo de forma. Pero ninguna persona tiene razón de forma respecto de otra, puesto que la forma, desde el punto de vista del supuesto, no se distingue de aquello cuya forma es. Luego los atributos esenciales, y máxime los enunciados en abstracto, no deben apropiarse a las personas.

3. Lo propio es anterior a lo apropiado, pues lo "propio" entra en el concepto de lo apropiado. Pero, según nuestro entender, los atributos esenciales son anteriores a las personas, como lo común es anterior a lo propio. Los atributos esenciales no deben apropiarse.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios".

Respuesta. Para mejor dar a conocer la fe, ha sido conveniente que los atributos esenciales se apropiasen a las personas. Si bien es cierto que, según hemos dicho, no es posible demostrar la Trinidad de personas, es, sin embargo, conveniente hacerlas entrever por medio de cosas mejor conocidas. Racionalmente nos son más conocidos los atributos esenciales que lo que es propio de las personas; porque por medio de las criaturas, de las cuales tomamos nuestros conocimientos, podemos elevarnos con toda certeza al conocimiento de los atributos esenciales, pero en manera alguna al de las propiedades personales, según hemos visto. Si, pues, nos servimos de la semejanza que en forma de vestigio o imagen hallamos en las criaturas para dar a conocer las personas divinas, también podemos servirnos de los atributos esenciales; y esta manifestación de las personas por los atributos esenciales es lo que llamamos "apropiación".

Ahora bien, de dos maneras se pueden manifestar las personas divinas por los atributos esenciales: o bien por vía de semejanza, y así lo que pertenece al entendimiento se apro-

ad aliam ut forma: cum forma ab eo cuius est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari Personis.

3. Praeterea, proprium prius est appropriato: "proprium" enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa, secundum modum intelligendi, sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Cor. 1,24: "Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam".

Respondeo dicendum quod, ad manifestationem fidei, conveniens fuit essentialia attributa Personis appropriari. Licet enim Trinitas Personarum demonstratione probari non possit, ut supra (q.33 a.1) dictum est, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria Personarum: quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra (q.32 a.1 ad 1) dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum Personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio Personarum per essentialia attributa, "appropriatio" nominatur.

Possunt autem manifestari Personae divinae per essentialia attributa dupliciter. Uno modo, per viam similitudinis: sicut ea quae pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit

per modum intellectus ut Verbum. Alio modo, per modum dissimilitudinis: sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus [27] dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi; ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum quod essentialia attributa non sic appropriantur Personis ut eis esse propria asserantur: sed ad manifestandum Personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est (in c). Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum quod, si sic appropriarentur essentialia attributa Personis, quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam, in habitudine formae. Quod excludit Augustinus, in VII "De Trin." [28], ostendens quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici "sapiens", non autem Pater sine Filio. Sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia; uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quae est sua essentia.

Ad tertium dicendum quod, licet essentiale attributum, secundum rationem propriam, sit prius quam Persona, secundum modum intelligendi; tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium Personae esse prius quam appropriatum. Sicut color posterior est corpore, inquantum est corpus: prius tamen est naturaliter "corpore albo", inquantum est album.

pia al Hijo, que procede por el entendimiento como verbo, o por vía de desemejanza, y así la potencia se apropia al Padre, porque, como dice San Agustín, entre nosotros los padres, debido a la edad, suelen estar débiles, y es preciso evitar que se sospeche de Dios algo parecido.

Soluciones. 1. Los atributos esenciales no se apropian a las personas de tal manera que se diga que son suyos propios, sino para darlas a conocer por vía de semejanza o de desemejanza, como se ha dicho. No se sigue, pues, ningún error contra la fe, sino más bien la manifestación de la verdad.

2. Si de tal manera se apropiasen los atributos esenciales a las personas que fuesen propios de ellas, sin duda se seguiría que una persona tendría razón de forma con respecto a otra. Pero esto es lo que excluye San Agustín, demostrando que el Padre no es sabio por la sabiduría que engendró, en el sentido de que sólo el Hijo fuese la sabiduría, y únicamente pudiera llamarse "sabio" el Padre junto con el Hijo, y no el Padre sin el Hijo. El Hijo se llama sabiduría del Padre porque es la sabiduría que procede del Padre, que es también la sabiduría, pues uno y otro de por sí son la sabiduría, y ambos son una misma sabiduría. Por tanto, el Padre no es sabio por la sabiduría que engendró, sino por la sabiduría que es su propia esencia.

3. Aunque de suyo el atributo esencial precede, según nuestro modo de entender, a la persona, sin embargo, en cuanto tiene razón de apropiado, no hay obstáculo en que lo propio de la persona sea anterior a lo apropiado. El color, por ejemplo, es posterior a un cuerpo en cuanto es cuerpo, pero es naturalmente anterior a "un cuerpo blanco", en cuanto es blanco.

[27] Vide HUG. DE S. VICT., *De sacram.* l.I p.2 c.8: ML 176,209.
[28] C.I: ML 42,933.

ARTICULO 8

Utrum convenienter a sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa [a]

Si los santos doctores han apropiado convenientemente los atributos esenciales a las personas

Dificultades. No parece conveniente la apropiación de los atributos esenciales a las personas hecha por los santos doctores.

1. Dice San Hilario: "La eternidad está en el Padre, la especie en la Imagen, el uso en el Don". En estas palabras consigna tres nombres propios de las personas: el nombre de Padre, el de Imagen, que es propio del Hijo, como hemos dicho, y el de Don, que es propio del Espíritu Santo, como también dijimos. Pone, además, tres cosas apropiadas, pues apropia la eternidad al Padre, la especie al Hijo y el uso al Espíritu Santo. Pero esto no parece razonable, pues la "eternidad" implica la duración en el ser, la "especie" es principio de ser y el "uso" parece referirse a la operación. Pero, como ni la esencia ni la operación se apropian jamás a persona alguna, parecen inconvenientes estas apropiaciones.

2. Dice San Agustín: "En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la concordia de la unidad con la igualdad". Esto tampoco parece aceptable, porque una persona no se denomina formalmente por lo que se apropia a otra, y así el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada, según hemos dicho. Esto no obstante, añade el propio San Agustín: "Estas tres cosas son una por el Padre, iguales por el Hijo y conexas por el Espíritu Santo". No

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter a sacris Doctoribus sint essentialia Personis attributa.

1. Dicit enim Hilarius, in II "De Trin." [29]: "Aeternitas est in Patre, species in Imagine, usus in Munere". In quibus verbis ponit tria nomina propria Personarum: scilicet nomen Patris; et nomen Imaginis, quod est proprium Filii, ut supra (q35 a.2) dictum est; et nomen Muneris, sive Doni, quod est proprium Spiritus Sancti, ut supra (q.38 a.2) habitum est. Ponit etiam tria appropriata: nam aeternitatem appropriat Patri, speciem Filio, usum Spiritui Sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam "aeternitas" importat durationem essendi, "species" vero est essendi principium, "usus" vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli Personae appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata Personis.

2. Praeterea, Augustinus, in I "De doctr. christ." [30], sic dicit: "In Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia". Et videtur quod inconvenienter. Quia una Persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri: non enim est sapiens Pater sapientia genita, ut dictum est (a.7 ad 2; q.37 a.2 arg.1). Sed, sicut ibidem subditur, "tria haec unum omnia sunt propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum". Non ergo con-

[a] *Sent.* 1 d.14 exposit. litt.; d.31 q.2 a.1: q.3 a.1: d.34 q.2; d.36 q.1 a.3 ad 5; *De verit.* q.1 a.7; *In 2 Cor.* 13 lect.3; *In Rom.* 11 lect.5.

[29] § 1: ML 10,51.
[30] C.5: ML 34,21.

venienter appropriantur Personis.

3. Item, secundum Augustinum [31], Patri attribuitur "potentia", Filio "sapientia", Spiritui Sancto "bonitas". Et videtur hoc esse inconveniens. Nam "virtus" ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud 1 ad Cor. 1,24, "Christum, Dei virtutem"; et etiam Spiritui Sancto, secundum illud Lc. 6,19: "Virtus de illo exibat, et sanabat omnes". Non ergo potentia Patri est appropriandа.

4. Item, Augustinus, in libro "De Trin." [32], dicit: "Non confuse accipiendum est quod ait Apostolus, "ex ipso, et per ipsum, et in ipso" — "ex ipso" dicens propter Patrem; "per ipsum" propter Filium; "in ipso" propter Spiritum Sanctum" [33]. Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit "in ipso", videtur importari habitudo causae finalis, quae est prima causarum. Ergo ista habitudo causae deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item, invenitur "veritas" appropriari Filio, secundum illud Io. 16,6: "Ego sum via, veritas et vita". Et similiter "liber vitae", secundum illud Psalmi 39,8: "In capite libri scriptum est de me": Glossa (ordin.), "idest apud Patrem, qui est caput meum". Et similiter hoc quod dico "Qui est": quia super illud Is. 65,1, "Ecce ego, ad gentes", dicit Glossa (interl.): "Filius loquitur, qui dixit Moysi, Ego sum qui sum".— Sed videtur quod propria sint Filii, et non appropriata. Nam "veritas", secundum Augustinum, in libro "De vera religione" [34], est "summa similitudo principii, absque omni dissimilitudine", et sic videtur quod proprie conveniat Filio, qui habet principium — "Liber" etiam "vitae" videtur proprium aliquid esse, quia signifi-

se apropian, pues, convenientemente estas notas a las personas.

3. Según el mismo San Agustín, al Padre se le atribuye la "potencia", al Hijo la "sabiduría" y al Espíritu Santo la "bondad"; y tampoco parecen convenientes estas apropiaciones, pues la "virtud" o energía pertenece a la potencia; pero hallamos que la virtud se apropia al Hijo, como dice el Apóstol: "Cristo, virtud de Dios"; y también al Espíritu Santo, según San Lucas: "Salía de El una virtud y sanaba a todos". Luego la potencia no debe apropiarse al Padre.

4. Dice asimismo San Agustín: "No debe tomarse globalmente lo que dice el Apóstol: "de El, y por El, y en El". "De El" lo dice por el Padre; "por El", por el Hijo; "en El", por el Espíritu Santo". Pero tampoco parecen correctas estas apropiaciones, porque la locución "en El" parece incluir relación de causa final, que es la primera de las causas. Luego esta relación de causa debiera apropiarse al Padre, que es principio sin principio.

5. Hallamos que al Hijo se le apropia la "verdad", como dice San Juan: "Yo soy el camino, la verdad y la vida"; y también el "libro de la vida", según aquello del Salmo: "En la cabeza del libro está escrito de mí", que explica la Glosa diciendo: "esto es, ante el Padre, que es mi cabeza"; y también la locución "El que es"; pues explicando aquel texto de Isaías: "Heme aquí, voy a las gentes...", dice la Glosa: "Habla el Hijo, que dijo a Moisés: Yo soy el que soy". — Pero todas estas cosas más bien parecen propias del Hijo que no apropiadas. La "verdad", según San Agustín, "es la semejanza suma con el principio, sin desemejanza alguna"; y así parece que propiamente conviene al Hijo, que tiene principio. — El "libro de la vida" parece ser también algo pro-

[31] Vide HUG. DE S. VICT., *De sacram.* l.1 p.2 c.6: ML 176,208.
[32] L.6 c.10: ML 42,932.
[33] *Contra Maximin.* l.2 c.23 n.4: ML 40,800.
[34] C.36: ML 34,152.

pio, porque significa un ser que procede de otro, pues todo libro está escrito por alguien. — También la expresión "El que es" parece ser propia del Hijo, porque si cuando se dice a Moisés: "Yo soy el que soy", habla la Trinidad, síguese que Moisés podía decir: "El que es Padre, Hijo y Espíritu Santo me envió a vosotros"; y señalando después una persona determinada, podía decir también: "Aquel que es Padre e Hijo y Espíritu Santo me envió a vosotros". Pero esto es falso, porque ninguna persona es Padre e Hijo y Espíritu Santo. Luego este nombre no puede ser común a toda la Trinidad, sino que es propio del Hijo.

Respuesta. Debido a que nuestro entendimiento es conducido, como por la mano, del conocimiento de las criaturas al conocimiento de Dios, es necesario que considere a Dios según el modo de conocer que le proporcionan las criaturas. En la consideración de una criatura cualquiera se nos ofrecen cuatro aspectos, en este orden: "Primero", se considera la cosa en absoluto y en cuanto es cierto ente o ser. "Segundo", se la considera en cuanto es una. "Tercero", en cuanto dispone de poder para obrar y para causar. "Cuarto", se la considera en cuanto a la relación que tiene con los efectos causados. Por consiguiente, al tratar de Dios nos hallaremos también con esta cuádruple consideración.

"Con arreglo, pues, a la primera consideración, por la que se considera a Dios en absoluto según su ser", tenemos la fórmula de San Hilario, según la cual la "eternidad" se apropia al Padre, la "especie" al Hijo y el "uso" al Espíritu Santo.—En efecto, la "eternidad", en cuanto significa el ser que no tiene principio, guarda semejanza con la propiedad del Padre, que es principio sin principio.

La "especie", o sea la "belleza", tiene semejanza con lo que es propio del Hijo, pues para que haya belleza

cat ens ab alio: omnis enim liber ab aliquo scribitur. -- Hoc etiam ipsum "Qui est" videtur esse proprium Filio. Quia si, cum Moysi dicitur, "Ego sum qui sum", loquitur Trinitas, ergo Moyses poterat dicere: "Ille qui est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, misit me ad vos". Ergo et ulterius dicere poterat: "Ille qui est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, misit me ad vos", demonstrando certam Personam. Hoc autem est falsum: quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati: sed est proprium Filii.

Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam "primo", consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. "Secunda" autem consideratio rei est, inquantum est una. "Tertia" consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. "Quarta" autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde haec etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

"Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum", sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam aeternitas appropriatur Patri, species Filio, usus Spiritui Sancto (vide arg. 1).—"Aeternitas" enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio.

"Species" autem, sive "pulchritudo", habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo

quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.—Quantum igitur ad "primum", similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione [35] dicit: "ubi", scilicet in Filio, "summa et prima vita est", etc. Quantum vero ad "secundum", convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit (ibid.): "ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas", etc. Quantum vero ad "tertium", convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem "lux" est, "et splendor intellectus", ut Damascenus dicit [36]. Et hoc tangit Augustinus cum dicit (l.c.): "tanquam Verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei", etc.

"Usus" autem habet similitudinem cum propriis Spiritus Sancti, largo modo accipiendo "usum", secundum quod "uti" comprehendit sub se etiam "frui"; prout uti est "assumere aliquid in facultatem voluntatis", et frui est "cum gaudio uti", ut Augustinus, X "De Trin." [37], dicit. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est Amor. Et hoc est quod Augustinus dicit [38]: "Illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo appellatus est". — Usus vero quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est Donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit

se requieren tres condiciones: primero, la integridad o perfección: lo inacabado es por ello feo; segundo, la debida proporción y armonía, y, por último, la claridad, y así a lo que tiene un color nítido se le llama bello. — Pues bien, cuanto a lo "primero", guarda semejanza con una propiedad del Hijo, la de poseer real e integramente la naturaleza del Padre; y para insinuar esto dice San Agustín: "en donde", es decir, en el Hijo, "está la primera y suprema vida", etc. Respecto a lo "segundo", conviene con lo propio del Hijo en cuanto que es imagen expresa del Padre, y así vemos que se llama bella una imagen cuando representa el original con perfección, aunque éste sea feo; y a esto aludió también San Agustín cuando escribió del Hijo: "Donde es tanta la conveniencia y la primera igualdad", etc. Lo "tercero", conviene también con lo propio del Hijo en cuanto es Verbo, el cual es "luz y resplandor del entendimiento", como dijo el Damasceno y asimismo sugiere también San Agustín cuando dice: "Como Verbo perfecto a quien nada falta, y, de algún modo, arte del Dios omnipotente", etc.

El "uso", tomado el vocablo en sentido amplio, guarda semejanza con lo propio del Espíritu Santo, por cuanto el "usar" incluye también el "disfrutar", ya que usar es "disponer de algo al arbitrio de la voluntad", y disfrutar es "usar con placer", como dice San Agustín. Por tanto, el uso por el cual el Padre y el Hijo se disfrutan mutuamente conviene con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto es Amor, y esto es lo que también dice San Agustín: "Aquella dilección, deleite, felicidad o dicha es lo que él llama uso". — Asimismo, el uso con que nosotros gozamos de Dios tiene semejanza con lo propio del Espíritu Santo en cuanto es Don, y esto es lo que enseña San Agustín cuando

[35] *De Trin.* l.6 c.10: ML 42,931.
[36] *De fide orth.* l.1 c.13: MG 94,857.
[37] C.11: ML 42,982.
[38] *De Trin.* l.6 c.10: ML 42,932.

dice: "En la Trinidad está el Espíritu Santo, suavidad del que engendra y del engendrado, que nos inunda con caudalosa abundancia y generosidad".

Por todo esto se comprende por qué se atribuye o apropia a las personas la "eternidad", la "especie" y el "uso", y no la "esencia" o la "operación", pues en el concepto de éstas, debido a que son comunes, nada se halla que funde una semejanza con lo que es propio de las personas.

"La segunda consideración de Dios es en cuanto se considera como uno", y en este aspecto San Agustín apropia al Padre la "unidad", al Hijo la "igualdad" y al Espíritu Santo la "concordia" o "conexión". Claro es que estas tres cosas llevan consigo la unidad, pero de diferente manera. La "unidad" es algo absoluto que no presupone ninguna otra cosa, y por esto se apropia al Padre, que no presupone persona alguna, porque es principio sin principio. — La "igualdad" requiere unidad respecto a otro, pues igual es lo que tiene la misma magnitud que otro, y por ello la "igualdad" se apropia al Hijo, que es principio de principio. La "conexión" requiere la unidad de dos, y por ello se apropia al Espíritu Santo, en cuanto procede de dos.

Por esto se comprenderá también aquello que dice San Agustín: que "los tres son uno por el Padre, iguales por el Hijo, conexos por el Espíritu Santo"; pues es sabido que cada cosa se atribuye a aquel en quien primariamente se hallan, y por esto se dice que los seres inferiores "viven" por el alma vegetativa, por ser la primera en que se manifiesta la vida de estos seres. Pues bien, la "unidad" aparecería inmediatamente en la persona del Padre, aunque, por un imposible, desapareciesen las otras personas. Por tanto, las otras personas tienen del Padre la unidad. — Mas, desaparecidas las otras personas, en el Padre no habría "igualdad"; y, en cambio, aparecerá en cuanto que existe el Hijo. Por esto se dice que todos

(l.c.): "Est in Trinitate Spiritus Sanctus, Genitoris Genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos perfundens".

Et sic patet quare "aeternitas, species" et "usus" Personis attribuantur vel approprientur, non autem "essentia" vel "operatio". Quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis Personarum.

"Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus". Et sic Augustinus Patri appropriat "unitatem", Filio "aequalitatem", Spiritui Sancto "concordiam" sive "connexionem" (vide arg.2). Quae quidem tria unitatem importare manifestum est: sed differenter. Nam "unitas" dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio.—"Aequalitas" autem importat unitatem in respectu ad alterum: nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo "aequalitas" appropriatur Filio, qui est principium de principio.—"Connexio" autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui Sancto, inquantum est a duobus.

Ex quo etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, "tria esse unum propter Patrem, aequalia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum". Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque, in quo primo invenitur: sicut omnia inferiora dicuntur "vivere" propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitae in istis inferioribus. "Unitas" autem statim invenitur in persona Patris, etiam, per impossibile, remotis aliis Personis. Et ideo aliae Personae a Patre habent unitatem.—Sed remotis aliis Personis, non invenitur "aequalitas" in Patre: sed statim, posito Filio, invenitur aequalitas. Et ideo dicuntur omnia

aequalia propter Filium: non quod Filius sit principium aequalitatis Patri: sed quia, nisi esset Patri aequalis Filius, Pater aequalis non posset dici. Aequalitas enim eius primo consideratur ad Filium: hoc enim ipsum quod Spiritus Sanctus Patri aequalis est, a Filio habet.—Similiter, excluso Spiritu Sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas "connexionis" inter Patrem et Filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum Sanctum: quia, posito Spiritu Sancto, invenitur unde Pater et Filius possint dici connexi.

"Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum", sumitur tertia appropriatio, scilicet "potentiae, sapientiae" et "bonitatis" (vide arg.3). Quae quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis Personis est: et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. "Potentia" enim habet rationem principii. Unde habet similitudinem cum Patre caelesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno, propter senectutem.—"Sapientia" vero similitudinem habet cum Filio caelesti, inquantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae. Deficit autem interdum filio terreno, propter temporis paucitatem.—"Bonitas" autem, cum sit ratio et obiectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est Amor. Sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentam quandam impulsionem: prout dicitur Is. 25.4: "spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem".

"Virtus" autem appropriatur Filio et Spiritui Sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei: sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout di-

son iguales por el Hijo, y no porque el Hijo sea principio de igualdad para el Padre, sino porque si el Hijo no fuese igual al Padre, el Padre no podría ser llamado igual, puesto que su igualdad se considera primariamente con relación al Hijo, y la misma igualdad que tiene el Espíritu Santo con el Padre la tiene del Hijo. — Asimismo, si se excluyese al Espíritu Santo, que es el nexo de los dos, no podría entenderse la unidad de "conexión" entre el Padre y el Hijo, y, por tanto, están conectados por el Espíritu Santo, porque, puesto el Espíritu Santo, aparece la razón de que el Padre y el Hijo puedan decirse conectados.

"Al tercer aspecto, por el cual se considera en Dios la virtud suficiente para causar", corresponde la tercera fórmula de apropiación, o sea la de "potencia", "sabiduría" y "bondad". Esta apropiación procede por vía de semejanza, si se considera lo que hay en las divinas personas, y por vía de desemejanza, si se considera lo que hay en las criaturas. Así, pues, la "potencia" tiene razón de principio y, por tanto, tiene semejanza con el Padre celestial, que es principio de toda la divinidad; pero a veces falta en el padre terreno, debido a los achaques de la edad. — La "sabiduría" tiene semejanza con el Hijo celestial, en cuanto es Verbo, que no es otra cosa que el concepto de la sabiduría; pero a veces falta también en el hijo terreno, debido a los pocos años. — La "bondad", por ser razón y objeto del amor, tiene semejanza con el Espíritu Santo, que es el Amor; pero parece incompatible con el espíritu terreno, en cuanto éste implica cierto impulso violento, como se dice en Isaías: "El espíritu de los poderosos es como el huracán que empuja una pared".

En cuanto al término "virtud", se apropia al Hijo y al Espíritu Santo; pero no en el sentido en que se llama virtud a la fuerza o potencia de alguna cosa, sino porque a veces tam-

bien se llama virtud a lo que procede de la potencia, y en este sentido decimos de un hecho virtuoso que fué ejecutado "por virtud" de algún agente.

"A la cuarta consideración, en que se mira a Dios en relación con sus efectos", corresponde la apropiación "de El", "por El" y "en El". La proposición "de" (en latín "ex") indica unas veces relación de causa material, para la cual no hay lugar en Dios. Otras de causa eficiente, y ésta ya compete a Dios por razón de su potencia activa, y por ello, lo mismo que el poder, se apropia al Padre. — La preposición "por" designa unas veces causa intermedia, por ejemplo, cuando decimos que el artesano obra "por el martillo", y en este sentido "por" es en ocasiones no apropiado, sino propio del Hijo, conforme a lo que dice San Juan: "Todas las cosas fueron hechas por El", no porque el Hijo sea instrumento, sino porque es principio procedente de principio. En otras ocasiones designa la forma por la que opera el agente, y así decimos que el artífice opera "por el arte", y, por tanto, así como la sabiduría y el arte se apropia al Hijo, también se le apropia el dictado de "por El". — La preposición "en" designa la relación de continente. Pero Dios contiene las cosas de dos maneras: una según su semejanza, y así se dice que las cosas están en Dios por cuanto están en la ciencia divina, y en este sentido la locución "en El" debiera apropiarse al Hijo. Pero hay otro modo de estar contenidas las cosas en Dios, y es en cuanto Dios por su bondad las conserva, las gobierna y las conduce al fin que les conviene, y así la locución "en El" se apropia al Espíritu Santo, como se le apropia la bondad.

Por lo demás, nada obliga a admitir que la relación de causa final, aunque la primera, se apropie al Padre, que es principio que no procede de principio, porque las personas divinas, de las cuales es principio el

cimus aliquod virtuosum factum esse "virtutem" alicuius agentis.

"Secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus", sumitur illa appropriatio "ex quo, per quem", et "in quo" (vide arg.4). Haec enim praepositio "ex" importat quandoque quidem habitudinem causae materialis, quae locum non habet in divinis: aliquando vero habitudinem causae efficientis. Quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae: unde et appropriatur Patri, sicut et potentia.—Haec vero praepositio "per" designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus quod faber operatur "per martellum". Et sic ly "per" quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Io. 1,3: "Omnia per ipsum facta sunt"; non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae per quam agens operatur; sicut dicimus quod artifex operatur "per artem". Unde, sicut sapientia et ars appropriatur Filio, ita et ly "per quem".—Haec vero praepositio "in" denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo, secundum suas similitudines; prout scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in eius scientia. Et sic hoc quod dico "in ipso", esset appropriandum Filio. Alio vero modo continentur res a Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly "in quo" appropriatur Spiritui Sancto, sicut et bonitas.

Nec oportet quod habitudo causae finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio: quia Personae divinae, qua-

rum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum qualibet illarum sit ultimus finis: sed naturali processione, quae magis ad rationem naturalis potentiae pertinere videtur.

"Ad illud vero quod de aliis quaeritur" (vide arg.5), dicendum quod veritas, cum pertineat ad intellectum, ut supra (q.16 a.1) dictum est, appropriatur Filio: non tamen est proprium eius. Quia veritas, ut supra (ib.) dictum est, considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta sunt essentialia et non personalia, ita et veritas.—Definitio autem Augustini inducta, datur de veritate secundum quod appropriatur Filio.

"Liber" autem "vitae" in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam: est enim, ut supra (q.24 a.1) dictum est, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam aeternam. Unde appropriatur Filio: licet vita approprietur Spiritui Sancto, inquantum importat, quendam interiorem motum, et sic convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est Amor.—Esse autem scriptum ab alio, non est de ratione libri inquantum est liber: sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatum Personae.

Ipsum autem "Qui est" appropriatur personae Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adiuncti: inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen, praefigurabatur liberatio humani generis, quae facta est per Filium. Sed tamen, secundum quod ly "Qui" sumitur relative, posset referre interdum personam Filii: et sic sumeretur personaliter, ut puta si dicatur, "Filius est genitus Qui est"; sicut et "Deus genitus" personale est. Sed infinite sumptum est essentiale.—Et licet hoc pronomen "iste", grammatice loquendo, ad aliquam cer-

Padre, no proceden como ordenadas a un fin, puesto que cada una de ellas es fin último, sino por procesión espontánea, que más bien parece referirse a la potencia natural.

"Respecto de las otras apropiaciones de que se habló", hemos de decir que la "verdad", puesto que, según hemos visto, pertenece al entendimiento, se apropiaría al Hijo, y, sin embargo, no es propiedad suya. La verdad, según dijimos, puede considerarse o en cuanto está en el entendimiento o en cuanto está en las cosas. Pero lo mismo el entendimiento que el objeto, tomado en sentido esencial, son esenciales y no personales, y, por consiguiente, también lo es la verdad. — La definición de San Agustín conviene a la verdad en cuanto se apropia al Hijo.

El "libro de la vida" directamente implica conocimiento, e indirectamente vida. Es, como hemos dicho, el conocimiento que Dios tiene de los que han de alcanzar la vida eterna. Por esta razón se apropia al Hijo, no obstante que la vida se apropie al Espíritu Santo, puesto que implica cierto movimiento interior, por el cual conviene con lo propio del Espíritu Santo en cuanto es Amor. — Lo de ser escrito por alguien no pertenece al concepto de libro en cuanto libro, sino en cuanto obra de arte, y, por consiguiente, no implica relación de origen ni es personal, sino apropiado a la persona.

La expresión "El que es" se apropia a la persona del Hijo, no por sí misma, sino por razón de algo que se añade, es decir, por cuanto el hecho de hablar Dios a Moisés prefiguraba la liberación del género humano, que el Hijo había de hacer. No obstante, si "El que" se toma como pronombre relativo, puede enunciar también la persona del Hijo, y en este caso tendría significado personal, como si, por ejemplo, dijéramos: "el Hijo es el engendrado que es", lo mismo que "Dios engendrado" es personal. Pero si se toma en sentido indeterminado

es esencial. — Por fin, aunque gramaticalmente el pronombre "éste" parece designar una determinada persona, es porque, en sentido gramatical, cualquier cosa demostrable se considera como persona, aunque en realidad no lo sea, y así también decimos "esta piedra" o "este asno". Por esto, la esencia divina, cual la supone y significa el término "Dios", puede designarse gramaticalmente con el pronombre "éste", según leemos en el Exodo: "Este es mi Dios y le alabaré".

tam personam videatur pertinere; tamen quaelibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona; dicimus enim "iste lapis", et "iste asinus". Unde et, grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen "Deus", potest demonstrari hoc pronomine "iste"; secundum illud Ex. 15,2: "Iste Deus meus, et glorificabo eum".

INTRODUCCION A LA CUESTION 40

DE LAS DIVINAS PERSONAS EN COMPARACION CON LAS RELACIONES

Después de tratar en la cuestión anterior de las personas en relación a la esencia divina, pasa Santo Tomás a considerarlas en orden a las relaciones o propiedades personales.

Esta cuestión se divide en dos partes. La primera considera las personas en orden a las relaciones (a.1-3), y la segunda, respecto de los orígenes o actos nocionales, de los que provienen las relaciones (a.4).

En la primera parte se tocan los puntos siguientes: 1.º Identidad de las personas y las relaciones (a.1). 2.º Constitución y distinción de las personas por las relaciones (a.2). 3.º Si permanecen en Dios las personas distintas después de abstraídas por el entendimiento las relaciones (a.3).

Finalmente, en la segunda parte se analiza el orden que guardan los orígenes de las personas con las relaciones (a.4).

De esta manera, la consideración de las personas respecto de las relaciones es completa.

I. Identidad de las relaciones y las personas (a.1)

De las cuatro relaciones existentes en Dios, consecuentes a las dos procesiones, una de ellas, la espiración activa, común al Padre y al Hijo, no es personal. La presente cuestión se refiere directamente a las personales, es decir, a las de paternidad, filiación y procesión, aunque indirectamente también alcanza a la de espiración activa.

Después de lo dicho en la cuestión 28 acerca de la identificación de las relaciones con la esencia divina, y en la 29 acerca de la significación del nombre de persona en Dios, podría parecer inútil esta cuestión. Sin embargo, en el siglo XIII corrían sentencias falsas acerca de ella, y, por otra parte, la consideración de las personas no sería completa si no se estudiaran bajo todos sus aspectos, y, por tanto, también en orden a las relaciones de manera particular y concreta.

Los que con Gilberto Porretano concebían las relaciones como asistentes o extrínsecas a la esencia divina, afirmaban que las relaciones no se identifican con las personas ni existen en las personas.

Por el contrario, Prepositino y otros, al no admitir más que la existencia de lo concreto e individual en Dios, aunque identificaban realmente las relaciones con las personas, negaban, sin embargo, que exis-

entre las relaciones personales y no personales y las procesiones activa o pasivamente consideradas, distinciones que ya nos son conocidas.

A su vez distingue también las relaciones personales, según se consideren *reduplicative*, o en cuanto relaciones, y connotando *formaliter* su existencia en la divina esencia, o sea, del modo como constituyen las personas, según explicamos en el artículo 2. Conforme a estas distinciones establece Santo Tomás el orden de prioridad o posterioridad, según nuestro modo de concebir, de las procesiones con las relaciones y las personas. Para mejor inteligencia expondremos su doctrina en proposiciones claras y precisas :

1.ª *Los orígenes o procesiones, pasivamente tomadas, según nuestro modo de entender, preceden absolutamente a las relaciones de las personas originadas en Dios, ya sean aquéllas personales o no.*

Por ejemplo, el nacimiento del Hijo es anterior, según nuestro modo de concebir, a la misma relación de filiación y de espiración activa, y también a la misma persona del Hijo de Dios. De modo semejante en el Espíritu Santo respecto de la relación de procesión.

La razón es obvia. Porque las procesiones, así consideradas, significan, siempre según nuestro modo de representar, las personas en su realización. Y siempre el *fieri* de una cosa es anterior a la misma y a todo lo que a ella pertenece y en ella existe, de cualquier manera que sea.

2.ª *Los orígenes, activamente considerados, son anteriores, según nuestro entendimiento, a la relación no personal de la persona originante.*

Por ejemplo, el acto de espirar en el Padre y el Hijo respecto de la relación que ambos dicen al Espíritu Santo. Porque, no siendo personal esta relación, no constituye las personas del Padre y del Hijo, sino que las supone constituídas y distintas, y la razón de ser de esta relación se encuentra en el acto por el cual los dos espiran el Espíritu Santo. Luego aquél es anterior, según nuestro entender, al orden que ambos dicen al Espíritu Santo.

3.ª *La relación de paternidad, reduplicative, o en cuanto tal, es posterior, según nuestro modo de representar, a la generación activa del Hijo.*

La relación de paternidad, así considerada, dice orden actual entre el Padre y el Hijo, el cual presupone la existencia de ambos. De donde se sigue que es posterior a la generación activa, razón de la existencia del Hijo. En este sentido, y en el de la proposición segunda, es cierto lo que decía Hugo de San Víctor : que las relaciones siguen a las procesiones u orígenes.

4.ª *La relación de paternidad, en su concepto formal y específico, connotando el genérico de su existencia en la esencia divina, es anterior, según nuestro modo de entender, al acto mismo de la generación activa del Hijo.*

Porque la relación de paternidad, en este sentido, significa y se concibe como *forma* constitutiva de la persona del Padre, la cual se presupone y es anterior a los actos de la misma. Y así la primera persona divina, porque es Padre, engendra al Hijo, y no al revés : porque engendra al Hijo es Padre. En las criaturas sucede lo contrario, porque en ellas la relación de paternidad es un accidente inherente al sujeto, que no constituye la persona, sino que la supone constituída. Mas en Dios la

relación de paternidad es subsistente y constitutiva de la persona del Padre.

De esta manera se concilian íntimamente las exigencias del principio constitutivo y distintivo de las divinas personas, con las propias de otro principio según el cual los actos son de las personas ya constituídas y distintas, al mismo tiempo que se explica de un modo racional y completamente satisfactorio el orden de prioridad y posterioridad entre las procesiones, las relaciones y las personas. De donde la constitución de las personas por las relaciones, lejos de encontrar un obstáculo insuperable en la persona del Padre, es, por el contrario, la mejor explicación de todo lo que a ella atañe, y la concepción latina de la Trinidad alcanza así su pleno desarrollo y perfección [12].

CUESTION 40

(In quatuor articulos divisa)

De personis in comparatione ad relationes sive proprietates

De las personas comparadas con las relaciones o las propiedades

Deinde quaeritur de Personis in comparatione ad relationes sive proprietates (cf. q.39 introd.).

Et quaeruntur quatuor.

Primo: utrum relatio sit idem quod persona.

Secundo: utrum relationes distinguant et constituant personas.

Tertio: utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctae.

Quarto: utrum relationes, secundum intellectum, praesupponant actus personarum, vel e converso.

Viene ahora tratar de las personas en comparación con las relaciones o las propiedades.

Y se preguntan cuatro cosas.

Primera: si la relación es lo mismo que la persona.

Segunda: si las relaciones distinguen y constituyen a las personas.

Tercera: si, caso de abstraer intelectualmente las relaciones de las personas, permanecerían las distintas hipóstasis.

Cuarto: si, según nuestro modo de entender, las relaciones presuponen los actos de las personas, o es a la inversa.

[12] Cf. *Sent.* 1 d.27 q.1 a.2 ; *De pot.* q.10 a.3 ; q.8 a.3 ad 7 ; *Compend. theol.* c.63-64.

ARTICULO 1

Utrum relatio sit idem quod persona [a]

Si la relación es lo mismo que la persona

Dificultades. Parece que la relación en Dios no es lo mismo que la persona.

1. Siempre que dos cosas son idénticas, si se multiplica una, ha de multiplicarse también la otra. Pero sucede que en una misma persona hay varias relaciones, por ejemplo, en el Padre están la paternidad y la común espiración; y también que una misma relación está en dos personas, como la común espiración en el Padre y en el Hijo. Luego la relación no es lo mismo que la persona.

2. Según el Filósofo, nada hay que esté en sí mismo. Pero la relación está en la persona, y no puede decirse que por razón de identidad, pues en este caso estaría en la esencia. Luego la relación o la propiedad no es en Dios lo mismo que la persona.

3. Si varias cosas son idénticas, lo que se dice de una se ha de decir de las demás. Pero no todo lo que se dice de la persona se dice de la propiedad; decimos, por ejemplo, que el "Padre engendra", pero no decimos que la "paternidad engendra". Luego la propiedad en Dios no es lo mismo que la persona.

Por otra parte, en Dios no difieren "lo que es" y aquello "por lo cual es", como dice Boecio. Pero el Padre es Padre por la paternidad. Luego el Padre es lo mismo que la paternidad, y por la misma razón se identifican las otras propiedades con las respectivas personas.

Respuesta. Acerca de esto ha habido distintos pareceres. Dijeron algunos que las propiedades ni "son

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona.

1. Quaecumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio: et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Praeterea, nihil est in seipso, secundum Philosophum, in IV "Physic." [1] Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis: quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio sive proprietas et persona non sunt idem in divinis.

3. Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur et de alio. Non autem quidquid praedicatur de persona, praedicatur de proprietate. Dicimus enim quod "Pater generat", sed non dicimus quod "paternitas sit generans". Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra, in divinis non differt "quod est" et "quo est", ut habetur a Boetio in libro "De hebd." [2] Sed Pater paternitate est Pater. Ergo Pater idem est quod paternitas. Et eadem ratione aliae proprietates idem sunt cum personis.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliquid diversimode opinati sunt. Quidam [3] enim dixe-

[a] *Sent.* I d.36 q.2 a.1; d.33 a.2; *Compend. theol.* c.67.

[1] C.3 n.2 (BK 210a25): S.TH., lect.4 n.7
[2] Vide prop. 7: ML 64,1311; S.TH., lect.1
[3] PORRETANUS. Cf. q.28 a.2 et *De pot.* q.8 a.2.

runt proprietates neque "esse personas", neque "in personis". Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quae quidem non significant ut "in aliquo", sed magis ut "ad aliquid". Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est (q.28 a.2).—Sed quia relatio, secundum quod est quaedam res in divinis, est ipsa essentia; essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis (q.39 a.1) patet; oportet quod relatio sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem alii [4] considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem "in personis": quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra (q.32 a.2) dictum est.—Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (ib.). Quae quidem significantur in abstracto, ut quaedam formae personarum. Unde, cum de ratione formae sit, quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates "esse in personis", et eas tamen "esse personas"; sicut essentiam "esse in Deo" dicimus, quae tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod, multiplicato uno, multiplicetur reliquum.—Considerandum tamen est quod, propter divinam simplicitatem, consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quae differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formae et materiae, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut "deitas" et "Deus". Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subiecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est eius essentia: et propter hoc "sapientia" et "vir-

[4] PREPOSITINUS, *Summa* fol.67rb.

personas" ni están "en las personas". Movióles a decir esto el modo de significar de las relaciones, que no significan algo "en un sujeto", sino más bien "en orden a otro"; y por ello, según hemos advertido, dijeron que las relaciones eran asistentes. Mas, como la relación, en cuanto cosa real en Dios, es la misma esencia, y la esencia es lo mismo que la persona, según hemos dicho, síguese que la relación es lo mismo que la persona.

Otros, tomando en cuenta esta identidad, dijeron que las propiedades indudablemente eran personas, pero que no estaban "en las personas"; y esto dijeron porque no reconocían propiedades en Dios más que según nuestro modo de expresarnos, como arriba hemos dicho. — Pero, según hemos demostrado, es necesario poner propiedades en Dios, y éstas se significan en abstracto, como si fuesen ciertas formas de las personas. Por tanto, como es de esencia de la forma estar en aquellos cuya forma es, es necesario decir que las propiedades "están en las personas", aunque ellas mismas "sean las personas"; lo mismo que decimos que la esencia "está en Dios", no obstante que es el mismo Dios.

Soluciones. 1. La propiedad y la persona realmente son lo mismo, pero difieren por sus conceptos, y por esto no es preciso que, multiplicada una, hayan de multiplicarse las otras. — Adviértase, sin embargo, que, debido a la simplicidad divina, hay que considerar en Dios una doble identidad real, respecto de cosas que difieren en las criaturas. Puesto que la simplicidad divina excluye la composición de forma y materia, síguese que en Dios es lo mismo lo abstracto y lo concreto, como "la deidad" y "Dios". Asimismo, como la simplicidad divina excluye la composición de sujeto y accidente, síguese también que cuanto se atribuye a Dios es su esen-

cia, y por esto se identifican en Dios la "sabiduría" y el "poder", porque ambas son la esencia divina. Debido a esta doble razón de identidad, la propiedad en Dios es lo mismo que la persona, ya que las propiedades personales se identifican con las personas por la misma razón que lo abstracto se identifica con lo concreto. Son, pues, las mismas personas subsistentes, y así la paternidad es el mismo Padre, la filiación el Hijo, y la procesión el Espíritu Santo. En cuanto a las propiedades no personales, se identifican con las personas, según esta otra razón de identidad, y es que todo lo que se atribuye a Dios es su esencia. Así, pues, la común espiración se identifica con la persona del Padre y con la del Hijo, no porque sea una persona subsistente por sí, sino que, al modo como en dos personas está la misma esencia, así está también la misma propiedad, según hemos dicho.

tus" idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed, sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra (q.30 a.2) dictum est.

2. Las propiedades están en la esencia solamente por modo de identidad, y, en cambio, en las personas están por modo de identidad, no sólo real, sino también en cuanto al modo de significar; lo mismo que la forma en el supuesto. Por tanto, las propiedades determinan y distinguen a las personas, pero no a la esencia.

Ad secundum dicendum quod proprietates dicuntur esse in essentia, per modum identitatis tantum. In personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

3. Los participios y los verbos nocionales significan actos nocionales, y las acciones pertenecen a los supuestos. Mas las propiedades no se significan como supuestos, sino como formas de los supuestos, y, por tanto, el modo de significar se opone a que los participios y los verbos nocionales se digan de las propiedades.

Ad tertium dicendum quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significantur ut supposita, sed ut formae suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat, ut participia et verba notionalia de proprietatibus praedicentur (cf. q.32 a.2 ad 2).

ARTICULO 2

Utrum personae distinguantur per relationes [a]

Si las personas se distinguen por las relaciones

Ad secundum sic proceditur Videtur quod personae non distinguantur per relationes.

1. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

2. Praeterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus: non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiae. Non ergo relationibus hypostases distingui possint.

3. Praeterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinae personae non distinguuntur relationibus.

4. Praeterea, id quod praesupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio praesupponit distinctionem, cum in eius definitione ponatur: esse enim relativi est "ad aliud se habere"[5]. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Dificultades. Parece que las personas no se distinguen por las relaciones.

1. Las cosas simples se distinguen por sí mismas. Pero las personas divinas poseen la máxima simplicidad. Luego se distinguen por sí mismas y no por las relaciones.

2. Las formas solamente se distinguen dentro del mismo género, y así lo blanco se distingue de lo negro en el género de cualidad. Pero la hipóstasis significa el individuo del género de substancia. Luego la hipóstasis no puede diferenciarse por las relaciones.

3. Lo absoluto precede a lo relativo. Pero la primera distinción es la distinción de personas. Luego las personas divinas no se distinguen por las relaciones.

4. Lo que presupone distinción no puede ser primer principio de distinción. Pero la misma definición de la relación presupone la distinción, pues el ser de lo relativo consiste "en referirse a otro". Luego el primer principio distintivo en Dios no puede ser la relación.

Sed contra est quod Boetius dicit, in libro "De Trin."[6] quod "sola relatio multiplicat Trinitatem" divinarum Personarum.

Por otra parte, dice Boecio que "sola la relación multiplica la Trinidad" de las personas divinas.

Respondeo dicendum quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quaerere aliquid distinctivum. Unde, cum tres personae conveniant secundum essentiae unitatem, necesse est quaerere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in

Respuesta. Siempre que varias cosas tengan algo común, es preciso buscar algo que las distinga. Por tanto, como las tres personas tienen de común la unidad de esencia, es necesario buscar algo que las distinga y haga que sean varias. En las personas divinas hay dos cosas por las

[a] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 4,24; *De pot.* q.8 a.3; q.9 a.4 ad 15; *Quodl.* 4 q.4 a.2.

[5] *Categor.* c.5 n.24 (BK 8a39).
[6] C.6: ML 64,1255.

cuales difieren, que son el origen y la relación; pues si bien estas dos cosas no se distinguen realmente, difieren, sin embargo, por el modo de significar, ya que el origen se significa como acto, v. gr., la "generación", y la relación por modo de forma, como la "paternidad".

De aquí, pues, que algunos, atendiendo a que la relación se deriva de un acto, dijeran que las hipóstasis en Dios se distinguen por el origen; por ejemplo, que el Padre se distingue del Hijo en que aquél engendra y éste es engendrado, y que las relaciones o propiedades manifestarían, a título de consecuencia, la distinción de las hipóstasis o personas, lo mismo que sucede en las criaturas, en las cuales las propiedades manifiestan la distinción de los individuos, causada por los principios materiales.

Pero esto es inadmisible por dos razones. Primera: para que dos cosas se entiendan como distintas, es necesario que se entienda que su distinción está causada por algo intrínseco a una y a otra; por ejemplo, por la materia o por la forma en las criaturas. Pero el origen de una cosa no se significa como algo intrínseco a ella, sino más bien como una especie de camino que viene de la cosa o va a ella; la generación, por ejemplo, se significa como si fuese un camino que va a la cosa engendrada o que parte del que engendra. Por tanto, no es posible que la cosa engendrada y el que engendra se distingan solamente por la generación, sino que lo mismo en el que engendra que en lo engendrado es necesario presuponer aquello por lo que se distinguen. Pero en la persona divina no hay más que la esencia y la relación o propiedad. Por consiguiente, como en la esencia convienen todas, es forzoso que se distingan entre sí por las relaciones. — Segunda, porque no debe concebirse la distinción en las divinas personas como si se dividiese algo común, ya que la esencia común permanece in-

divinis personis duo secundum quae differunt: scilicet origo, et relatio. Quae quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi: nam origo significatur per modum actus, ut "generatio"; relatio vero per modum formae, ut "paternitas".

Quidam igitur[7], attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quod Pater distinguitur a Filio, in quantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem sive proprietates manifestant consequenter hypostasum sive personarum distinctiones: sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quae fiunt per materialia principia.

Sed hoc non potest stare, propter duo. Primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique; sicut in rebus creatis vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re vel ad rem: sicut generatio significatur ut via quaedam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione: sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personae ab invicem distinguantur. — Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid

[7] Cf. *De pot.* q.8 a.5 arg.13; BONAVENT. *In Sent.* I d.26 a.1 q.2 arg.3; q.3 arg.3

commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa: sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quod in divinis non differt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est, quod constituat hypostasim vel personam. Quia origo active significata, significatur ut progrediens a persona subsistente: unde praesupponit eam. Origo autem passive significata, ut "nativitas", significatur ut via ad personam subsistentem; et nondum ut eam constituens.

Unde melius dicitur quod personae seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes, secundum modum intelligendi. — Unde hoc nomen "Pater" non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim: sed hoc nomen "Genitor", vel "Generans", significat tantum proprietatem. Quia hoc nomen "Pater" significat relationem, quae est distinctiva et constitutiva hypostasis: hoc autem nomen "Generans", vel "Genitus", significat originem, quae non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quod relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum quod personae divinae non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto: sed solum secundum id quod "ad aliquid" dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum quod quanto distinctio prior est, tan-

divisa; sino que es necesario que lo mismo que distingue constituya las cosas distintas, y precisamente así es como las relaciones o las propiedades constituyen las hipóstasis o personas, en cuanto son las mismas personas subsistentes, como la paternidad es el Padre y la filiación el Hijo, puesto que en Dios lo abstracto no difiere de lo concreto. Por el contrario, se opone al concepto de origen el que constituya hipóstasis o personas, porque el origen, considerado como activo, se significa como saliendo de una persona que subsiste, y, por tanto, la supone; y en sentido pasivo, equivalente a "nacimiento", como camino que conduce a una persona subsistente, pero sin llegar todavía a constituirla.

Por consiguiente, mejor es decir que las personas o hipóstasis se distinguen por las relaciones que no por el origen; pues, si bien se distinguen de ambas maneras, sin embargo, conforme a nuestro modo de entender, se distinguen primaria y principalmente por las relaciones. — Por tanto, el nombre de "Padre" no sólo significa la propiedad, sino también la hipóstasis; mientras que el término "Engendrador" o "Generante" significa solamente la propiedad; porque "Padre" significa la relación que es distintiva y constitutiva de la hipóstasis; mientras que "el que engendra" o "el que es engendrado" significa el origen, que no constituye ni distingue la hipóstasis.

Soluciones. 1. Las personas son las mismas relaciones subsistentes, y, por tanto, no repugna a la simplicidad de las divinas personas el que se distingan por las relaciones.

2. Las personas divinas no se distinguen por el ser en que subsisten, ni en nada absoluto, sino solamente por el hecho de referirse. Por tanto, para distinguirlas es suficiente la relación.

3. Cuanto una distinción sea más anterior, tanto más se aproxima a la

unidad, y, por tanto, debe ser la mínima; y así no deben distinguirse las personas sino por lo que menos distingue, que es por la relación.

4. La relación presupone la distinción de los supuestos cuando es accidente; pero cuando es subsistente no la presupone, sino que la lleva consigo. Cuando, pues, se dice que el ser de lo relativo es referirse a otro, por "otro" se entiende el correlativo, que no es anterior, sino simultáneo en el orden de la naturaleza.

to propinquior est unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens: sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly "aliud" intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

ARTICULO 3

Utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases [a]

Si, caso de abstraer intelectualmente las relaciones de las personas, permanecen aún las hipóstasis

Dificultades. Parece que si intelectualmente se despojase a las personas de las propiedades o relaciones, todavía permanecerían las hipóstasis.

1. Lo que dice relación a otro en virtud de algo que se le añade, puede concebirse después de quitarle lo añadido; por ejemplo, el "hombre" dice relación al "animal", debido a una adición, y, sin embargo, puede concebirse el "animal" desaparecida la adición de "racional". Pero la persona es algo añadido a la hipóstasis, ya que es "la hipóstasis, que se distingue por una propiedad que pertenece a la dignidad". Luego, desaparecida de la persona la propiedad personal, todavía se concibe la hipóstasis.

2. No es lo mismo por lo que el Padre es Padre y por lo que es "alguien", puesto que como es Padre por la paternidad, si por la paternidad fuese también alguien, se seguiría que el Hijo, que no tiene la paternidad, no sería alguien. Luego si con el pensamiento se despoja al Padre de la paternidad, todavía queda

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases.

1. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur: sicut "homo" se habet ad "animal" ex additione, et potest intelligi "animal" remoto "rationali". Sed persona se habet ex additione ad hypostasim: est enim persona "hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente" (q.29 a.3 ad 2). Ergo, remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

2. Praeterea, Pater non ab eodem habet quod sit Pater, et quod sit "aliquis". Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate a Patre, adhuc remanet

[a] *Sent.* 1 d.26 q.1 a.2; *De pot.* q.8 a.4; *Compend. theol.* c.61.

quod sit aliquis; quod est esse hypostasim. Ergo, remota proprietate a persona, remanet hypostasis.

3. Praeterea, Augustinus dicit, V "De Trin." [8]: "Non hoc est dicere ingenitum, quod est dicere Patrem: quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum". Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo, remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingenita.

Sed contra est quod Hilarius dicit, IV "De Trin." [9]: "Nihil habet Filius nisi natum". Nativitate autem est Filius. Ergo, remota filiatione, non remanet hypostasis Filii. Et eadem ratio est de aliis personis.

Respondeo dicendum quod duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut "animal" ab "homine". Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio: remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu "homo", sed solum "animal". In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu: abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris.

Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundum rem; tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damasce-

que es alguien, es decir, que es una hipóstasis. Por tanto, si a la persona se le quita la propiedad, permanece la hipóstasis.

3. Dice San Agustín: "No es lo mismo decir ingénito que decir Padre, pues aunque no hubiese engendrado al Hijo, nada impediría llamarle ingénito". Pero, si no hubiese engendrado al Hijo, no tendría la paternidad. Luego, suprimida la paternidad, aun permanece la hipóstasis del Padre en cuanto ingénito.

Por otra parte, dice San Hilario: "Nada tiene el Hijo sino el ser nacido". Pero es Hijo por el nacimiento. Luego si se quita la filiación, no permanece la hipóstasis del Hijo. Y la misma razón vale para las otras personas.

Respuesta. Nuestro entendimiento hace una doble abstracción. Consiste la primera en abstraer lo universal de lo particular, como "animal" de "hombre". La otra, en abstraer la forma de la materia, como el entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La diferencia entre ambas consiste en que, cuando se abstrae lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción; por ejemplo, si del hombre se abstrae la diferencia de racional, no queda en el entendimiento el "hombre", sino solamente el "animal". Por el contrario, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento; por ejemplo, si de una chapa metálica abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de chapa metálica.

Ahora bien, aunque en Dios no hay, en realidad, universal y particular, ni forma y materia, sin embargo, según el modo de significar, se encuentra en Dios alguna semejanza de estas cosas; y, fundado en ello, dice el Damasceno que "lo común es la

[8] C.6: ML 42,914.
[9] § 10: ML 10,103.

substancia y lo particular la hipóstasis". Si, pues, hablamos de la abstracción que se refiere a lo universal y particular, suprimidas las propiedades, queda en el entendimiento la esencia común, pero no la hipóstasis del Padre, que es como lo particular. Si hablamos de la abstracción que se refiere a la forma y a la materia, suprimidas las propiedades no personales, permanece el concepto de las hipóstasis o personas; y así, aunque el entendimiento prescindiese de que el Padre es ingénito o de que espira, permanecería la hipóstasis o persona del Padre. Si, por fin, se suprime con el pensamiento la propiedad personal, perece el concepto de hipóstasis; pues no debe entenderse que las propiedades personales advienen a las hipóstasis divinas como la forma a un sujeto preexistente, sino que llevan consigo sus supuestos, por cuanto ellas mismas son las personas subsistentes, como la paternidad es el mismo Padre. No se olvide que la hipóstasis en Dios significa algo distinto, puesto que hipóstasis es substancia individual. Por tanto, como la relación es, según hemos dicho, la que distingue las hipóstasis y las constituye, síguese que, suprimidas por el pensamiento las relaciones personales, no permanecen las hipóstasis.

Pero, según hemos dicho, hay quienes opinan que las hipóstasis no se distinguen por las relaciones, sino solamente por el origen, de tal modo que el Padre es una hipóstasis, porque no procede de otro, y el Hijo porque procede de otro por generación; y que las relaciones que les sobrevienen en calidad de propiedades referentes a la dignidad, constituyen la razón de persona, y por esto se llaman también "personalidades". De donde concluyen que, suprimidas por el entendimiento tales relaciones, sin duda permanecen las hipóstasis, aunque no las personas.

Mas esto no puede ser, por dos ra-

nus dicit[10] quod "commune est substantia, particulare vero hypostasis". Si igitur loquamur de abstractione quae fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut, remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subiecto praeexistenti: sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater: hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quae distinguit hypostases et constituit eas, ut dictum est (a.2), relinquitur quod, relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est (a.2), aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur Pater esse hypostasis quaedam per hoc, quod non est ab alio; Filius autem per hoc, quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personae: unde et personalitates dicuntur. Unde, remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personae.

Sed hoc non potest esse, prop-

[10] *De fide orth.* c.6: MG 94,1001.

ter duo. Primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est (a.2).— Secundo, quia omnis hypostasis naturae rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii, dicentis[11] quod persona est "rationalis naturae individua substantia". Unde, ad hoc quod esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturae rationalitatem; non autem ex parte personae proprietatem.

Ad primum ergo dicendum quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed "proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem": totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiae. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde, remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis: sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturae. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua: unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est "quis" sive hypostasis. Nec tamen sequitur quod Filius non sit quis sive hypostasis; sicut non sequitur quod non sit persona.

Ad tertium dicendum quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis Patris remaneat ingenita, remota paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris: hoc enim esse non potest, cum "ingenitum" nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit (l.c.). Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est Pater. Remota ergo paternitate, non re-

zones. Primera, porque las relaciones distinguen y constituyen las personas, como se ha demostrado. Segunda, porque toda hipóstasis de naturaleza racional es personal, como se comprueba por la definición de Boecio, quien dice que persona es "la substancia individual de naturaleza racional". Por consiguiente, para que fuese hipóstasis, y no persona, habría que substraer la racionalidad por parte de la naturaleza y no la propiedad por parte de la persona.

Soluciones. 1. La persona no añade a la hipóstasis una propiedad distintiva en absoluto, sino "una propiedad distintiva pertinente a la dignidad", y todo esto se ha de tomar como una sola diferencia. Pero la propiedad distintiva pertenece a la dignidad en cuanto se considera como subsistente en una naturaleza racional, y, por tanto, si de la persona se quita la propiedad distintiva, no permanece la hipóstasis. Para que permaneciese sería preciso que de la naturaleza se quitase la racionalidad, pues lo mismo la persona que la hipóstasis son substancia individual, y por este motivo en Dios entra la relación distintiva en el concepto de una o de otra.

2. El Padre, por la paternidad, no solamente es Padre; es también persona y es "alguien" o hipóstasis. Y, sin embargo, no se sigue que el Hijo no sea alguien e hipóstasis, como tampoco se sigue que no sea persona.

3. No tuvo San Agustín intención de decir que la hipóstasis del Padre permanece en cuanto ingénita, aun en el caso de que se suprimiese la paternidad, de tal modo que la innascibilidad distinga y constituya la hipóstasis del Padre: cosa imposible, puesto que él mismo dice que ser "ingénito" no es algo positivo, sino negativo. Habla, pues, en general, porque no todo lo que es ingénito es padre. Por consiguiente, suprimida la

[11] *De duab. nat.* c.3: ML 64,1343.

paternidad, no queda en Dios la hipóstasis del Padre como distinto de las demás personas, sino únicamente en cuanto se distingue de las criaturas, en el sentido en que lo entienden los judíos.

manet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis; sed ut distinguitur a creaturis, sicut Iudaei intelligunt.

ARTICULO 4

Utrum actus notionales praeintelligantur proprietatibus [8]

Si los actos nocionales se conciben como anteriores a las propiedades

Dificultades. Parece que los actos nocionales han de concebirse como anteriores a las propiedades.

1. Dice el Maestro que "siempre es Padre porque siempre engendró al Hijo", y así parece que la generación en el orden del entendimiento precede a la paternidad.

2. Según nuestro entender, toda relación presupone aquello en que se funda, como la igualdad supone la cantidad. Pero la paternidad es una relación fundada en un acto, que es la generación. Luego la paternidad presupone la generación.

3. Lo que la generación activa es a la paternidad, eso es el nacimiento a la filiación. Pero la filiación presupone el nacimiento, ya que en tanto es alguien hijo en cuanto ha nacido. Luego la paternidad presupone la generación.

Por otra parte, la generación es una operación de la persona del Padre. Pero la paternidad constituye la persona del Padre. Luego la paternidad, según nuestro modo de entender, precede a la generación.

Respuesta. En concepto de los que sostienen que las propiedades no distinguen y constituyen las hipóstasis, sino que manifiestan las ya constituídas y diferenciadas, se ha de decir en absoluto que las relaciones,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus notionales praeintelligantur proprietatibus.

1. Dicit enim Magister, 27 dist. I "Sent.", quod "semper Pater est, quia genuit semper Filium". Et ita videtur quod generatio, secundum intellectum, praecedat paternitatem.

2. Praeterea, omnis relatio praesupponit, in intellectu, id supra quod fundatur; sicut aequalitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quae est generatio. Ergo paternitas praesupponit generationem.

3. Praeterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio praesupponit nativitatem: ideo enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas praesupponit generationem.

Sed contra, generatio est operatio personae Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo prius est, secundum intellectum, paternitas quam generatio.

Respondeo dicendum quod, secundum illos [12] qui dicunt quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes, secundum

[8] *Sent.* I d.27 q.1 a.2; *De pot.* q.8 a.3 ad 7; q.10 a.3; *Compend. theol.* c.63.
[12] Vide supra a.2 nt.7.

modum intelligendi, consequuntur actus notionales; ut dici possit simpliciter quod "quia generat, est Pater".

Sed supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis active et passive: active quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio, sumpta pro actu notionali, attribuitur Patri et Filio; passive autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui Sancto. Origines enim passive significatae, simpliciter praecedunt, secundum intellectum, proprietates personarum procedentium, etiam personales: quia origo passive significata, significatur ut via ad personam proprietate constitutam. — Similiter et origo active significata, prior est, secundum intellectum, quam relatio personae originantis quae non est personalis: sicut actus notionalis spirationis, secundum intellectum, praecedit proprietatem relativam innominatam communem Patri et Filio.—Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est relatio: et sic iterum, secundum intellectum, praesupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae: et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum quod, cum Magister dicit quod "quia generat, est Pater", accipit nomen Patris secundum quod designat relationem tantum: non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret e converso dicere quod "quia Pater est, generat".

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de paterni-

según nuestro modo de entender, son consecutivas a los actos nocionales, de suerte que pueda decirse en firme: "porque engendra es Padre".

Pero, si suponemos que las relaciones constituyen y distinguen las personas divinas, hay que emplear una distinción. El origen se significa en Dios de modo activo y de modo pasivo: de modo activo, como al decir que la generación se atribuye al Padre, y la espiración, tomada como acto nocional, al Padre y al Hijo; de modo pasivo, como se atribuye al Hijo el nacimiento y al Espíritu Santo la procesión. Ahora bien, los orígenes significados como pasivos son, según nuestro modo de entender, anteriores en absoluto a las propiedades de las personas procedentes, incluso las personales; porque el origen, en sentido pasivo, se significa como camino a la persona constituída por la propiedad. El origen, significado como activo, precede asimismo, en el orden intelectual, a la relación de la persona que origina, si no es relación personal; y así el acto nocional de la espiración precede intelectualmente a la propiedad innominada, común al Padre y al Hijo. — Mas la propiedad personal del Padre puede considerarse de dos maneras. Una, en cuanto es relación, y en este caso en el orden del entendimiento presupone también el acto nocional, porque la relación, en cuanto tal, se funda en un acto. Otra, en cuanto es constitutiva de persona, y en este caso la relación se concibe como anterior al acto nocional, a la manera que concebimos a la persona agente como anterior a su acción.

Soluciones. 1. Cuando el Maestro dice "porque engendra es Padre", toma el nombre de Padre en cuanto designa exclusivamente relación, pero no en cuanto significa persona subsistente. Tomada en este sentido, habría que decir, por el contrario, "porque es Padre engendra".

2. La objeción se refiere a la paternidad como relación, pero no a la

paternidad considerada como constitutivo de la persona.

3.. El nacimiento es camino para la persona del Hijo, y, por tanto, en el orden intelectual precede a la filiación, incluso en cuanto es constitutiva de la persona del Hijo. Pero la generación activa se significa como saliendo de la persona del Padre, y, por tanto, presupone la propiedad personal del Padre.

tate, secundum quod est relatio: et non secundum quod est constitutiva personae.

Ad tertium dicendum quod nativitas est via ad personam Filii: et ideo, secundum intellectum, praecedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personae Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona Patris: et ideo praesupponit proprietatem personalem Patris.

INTRODUCCION A LA CUESTION 41

DE LAS PERSONAS EN COMPARACION A LOS ACTOS NOCIONALES O DE ORIGEN

Puesto que las personas se distinguen secundariamente por las procesiones, hemos de tratar ahora de aquéllas en comparación con éstas, después de haberlo hecho antes en orden a las relaciones.

En tres partes puede considerarse dividida esta cuestión: 1.ª Atribución a las personas de los actos de origen y modo de realizarlos (a.1-2). 2.ª Los actos nocionales de las personas en cuanto a su principio: *a)* virtual remoto (a.3); *b)* virtual próximo (a.4-5). 3.ª En cuanto a su término, que son las mismas personas procedentes u originadas en Dios (a.6).

I. Si los actos nocionales se han de atribuir a las personas (a.1)

Hay dos clases de procesiones divinas: transeúntes e inmanentes. Las primeras son las que tienen de Dios las criaturas por la creación; y las segundas, las propias de algunas personas divinas dentro del mismo Dios.

Llámanse transeúntes las primeras, porque el término de las mismas se realiza fuera de Dios, y, por motivo contrario, inmanentes las segundas. Unas y otras las concebimos y expresamos por medio de actos, distinguiéndose en esto las procesiones de las relaciones que significan a modo de forma.

Las transeúntes son comunes a las personas por razón de la esencia divina. No así las inmanentes, que son propias de las personas, ya que sólo el Padre engendra, es engendrado el Hijo, y procedente de ambos el Espíritu Santo.

De aquí la cuestión planteada por Santo Tomás, en el primer artículo, acerca de si los actos que significan las procesiones se han de atribuir distintamente a las personas o no. Pues, como reza el aforismo escolástico, los actos son de los supuestos o personas.

A la cuestión propuesta contesta el Angélico Doctor diciendo que es necesario atribuir distintamente a las personas los actos que designan sus orígenes o procesiones. Y así la generación, activamente, pertenece tan sólo al Padre, y pasivamente al Hijo. La espiración activa, al Padre y al Hijo, y en sentido pasivo, al Espíritu Santo.

Esta doctrina se contiene en la Sagrada Escritura. Dice Jesucristo: *Lo que me dió el Padre* (la naturaleza divina por verdadera generación) *es mejor que todas las cosas* [1]. Y refiriéndose al Espíritu Santo: *Pro-*

[1] Io. 10,29.

Propone Santo Tomás la dificultad de que, teniendo el Hijo la misma potencia generativa del Padre, no hay inconveniente en que exista pluralidad de Hijos en Dios (dif.1.ª). A lo cual contesta diciendo que el Hijo tiene la misma potencia, absolutamente, que el Padre, es decir, esencial. Porque ésta significa y se funda en la naturaleza, la cual es una misma en los dos. Pero no la misma potencia *nocional* u originante de otro Hijo, a no ser en sentido pasivo. Porque, según hemos dicho, la potencia nocional o de las procesiones inmanentes divinas significa la naturaleza connotando la relación, la cual en la generación, activamente considerada, es la de paternidad, y pasivamente, la de filiación. Y, por tanto, así como repugna al Hijo ser Padre, por la misma oposición que existe entre las relaciones constitutivas de las dos personas, así también le repugna la potencia activa de engendrar otro Hijo, conviniéndole, sin embargo, por igual razón, la misma potencia generativa del Padre en sentido pasivo. O sea que ambos tienen la misma potencia esencial numéricamente, y la misma potencia nocional u originante en sentido diverso, por la misma distinción relativa que existe entre las personas del Padre y del Hijo. Y otro tanto hay que decir de ambos respecto de la potencia espirativa con relación al Espíritu Santo (ad 1) [25].

Ya en la cuestión 30, artículo 2, ad 4, y en otros lugares, fundándose en la unidad numérica de naturaleza de las tres personas, había advertido Santo Tomás la imposibilidad que existe en el Hijo de emitir otro Verbo, y en la tercera persona de espirar otro Espíritu Santo. Porque la persona del Hijo consiste precisamente en la relación subsistente de filiación o de engendrado por el Padre, y la del Espíritu Santo en la de espirado por el Padre y el Hijo, como un solo principio del mismo. Y, por tanto, la misma oposición entre las relaciones de generante y engendrado, de espirante y espirado, hace imposible que las dos puedan encontrarse en una misma persona divina, en la que al mismo tiempo serían constitutivas y distintivas de dos personas realmente distintas. Para lo cual sería necesario también, como advierte el mismo Santo Tomás, que la naturaleza divina fuera numéricamente distinta en las personas, al modo que sucede en la naturaleza humana, en la que un hombre que nace de otro puede también engendrar otros distintos [26].

CUESTION 41

(In sex articulos divisa)

De personis in comparatione ad actus notionales

De las personas comparadas con los actos nocionales

Debemos considerar ahora las personas en comparación con los actos nocionales. Y a propósito de esto, se han de averiguar seis cosas:

Primera: si deben atribuirse actos nocionales a las personas.

Deinde considerandum est de Personis in comparatione ad actus notionales (cf. q.39 introd.). Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum actus notionales sint attribuendi personis.

[25] Cf. q.42 a.6.
[26] Cf. *Sent.* 1 d.7 q.2 a.2; *De pot.* q.2 a.4; q.9 a.9 ad 1-3.

Secundo: utrum huiusmodi actus sint necessarii vel voluntarii.

Tertio: utrum, secundum huiusmodi actus, persona procedat de nihilo, vel de aliquo.

Quarto: utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium.

Quinto: quid significet huiusmodi potentia.

Sexto: utrum actus notionalis ad plures personas terminari possint.

Segunda: si estos actos son necesarios o voluntarios.

Tercera: si, por razón de estos actos, la persona procede de algo o de nada.

Cuarta: si se debe admitir en Dios alguna potencia respecto al acto nocional.

Quinta: qué significa esta potencia.

Sexta: si los actos nocionales pueden terminar en muchas personas.

ARTICULO 1

Utrum actus notionales sint attribuendi personis

Si deben atribuirse actos nocionales a las personas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi.

1. Dicit enim Boetius, in libro "De Trin." [1], quod "omnia genera, cum quis in divinam vertit praedicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis". Sed "actio" est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Praeterea, Augustinus dicit, V "De Trin." [2], quod omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Sed ea quae ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa: quae vero ad relationem, per nomina personarum et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, praeter haec, attribuendi personis notionales actus.

3. Praeterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est quod Augustinus [3] dicit, in libro "De fide ad Petrum": "Proprium Patris est,

Dificultades. Parece que no deben atribuirse actos nocionales a las personas.

1. Dice Boecio que "todos los géneros, cuando se atribuyen a Dios, se cambian en substancia divina, excepto la relación". Pero la acción es uno de los diez géneros. Si, pues, se atribuye alguna noción a Dios, ha de pertenecer a la substancia y no a la noción.

2. Enseña San Agustín que cuanto se dice de Dios, o bien se dice por razón de la substancia o de la relación. Pero lo que pertenece a la substancia se significa por los atributos esenciales, y lo que pertenece a la relación, por los nombres de las personas y de las propiedades. Luego, fuera de esto, no hay para qué atribuir a las personas actos nocionales.

3. Lo propio de la acción es causar una pasión. Pero en un Dios no se admiten pasiones. Luego tampoco debemos admitir en él actos nocionales.

Por otra parte, dice San Agustín que "lo propio del Padre es engen-

[1] C.4: ML 64,1252.
[2] C.4-5: ML 42,913-914.
[3] FULGENTIUS, c.2: ML 65,675.

un determinado acto. Luego debemos admitir en Dios actos nocionales.

Respuesta. La distinción de las divinas personas se toma de su origen. El origen no se puede designar convenientemente más que por ciertos actos. Por consiguiente, para designar el orden de origen entre las divinas personas es preciso atribuirles actos nocionales.

Soluciones. 1. Todo origen se designa por algún acto. Pero en Dios hallamos un doble orden de origen. Primero, en cuanto las criaturas proceden de El. Esto es común a las tres personas, y de aquí que las relaciones que atribuimos a Dios para designar que las criaturas proceden de El, pertenecen a la esencia. El otro orden de origen en Dios se toma en cuanto una persona procede de otra, y por esto los actos que designan el orden de este origen se llaman nocionales, porque las nociones de las personas son, como hemos dicho, las relaciones que tienen entre sí.

2. Los actos nocionales no difieren de las relaciones más que por su modo de significar, pues en la realidad se identifican en absoluto con ellas, y por esto dijo el Maestro que la generación y el nacimiento "se llaman, con otros nombres, paternidad y filiación". — Para comprender esto, adviértase que lo primero en virtud de lo cual se puede conjeturar que una cosa procede de otra es por el movimiento, pues desde el instante en que por un movimiento cambia la disposición de un ser, es indudable que esto sucede debido a alguna cosa. De aquí que la acción, en su acepción primitiva, significase "origen del movimiento"; y por esto, así como el movimiento, en cuanto recibido en el móvil por virtud del agente, se llama "pasión", así también el origen del movimiento, en

quod Filium genuit". Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

Respondeo dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad designandum igitur ordinem originis in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem, secundum quod creatura ab eo progreditur: et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quae attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personae a persona. Unde actus designantes huius originis ordinem, notionales dicuntur: quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis (q.32 a.2-3) patet.

Ad secundum dicendum quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum; sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit, in I "Sent.", dist.26, quod generatio et nativitas "aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio".—Ad cuius evidentiam, attendendum est quod primo conlicere potuimus originem alicuius ab alio, ex motu: quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam nominis impositionem, importat "originem motus": sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur "passio"; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur "actio". Remoto igitur

motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio. Quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus; et in quibus actiones et passiones inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quae ex actionibus et passionibus consequuntur: oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum quod actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem: sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi solum grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

cuanto empieza en el agente y termina en lo movido, se llama "acción". Si, pues, prescindimos del movimiento, la acción no significa más que el orden o relación de origen, en cuanto que de una causa o principio procede algo en lo que viene de principio. Y puesto que en Dios no hay movimiento, síguese que la acción personal del que produce una persona no es otra cosa que la relación del principio a la persona que procede de principio, y estos referirse son precisamente las mismas relaciones o nociones. Pero como de Dios y de los seres inteligibles no podemos hablar sino como hablamos de las cosas sensibles, de donde tomamos nuestros conocimientos, y en éstas las acciones y pasiones, puesto que implican movimiento, son distintas en las relaciones que de ellas se derivan, fué necesario significar las relaciones independientemente de las personas: de un lado, por modo de actos, y de otro, por modo de relaciones. Por donde se ve que son cosas realmente idénticas y sólo distintas por el modo de significar.

3. La acción, en cuanto implica origen del movimiento, induce de por sí la pasión; mas no es de este modo como entendemos la acción en las personas divinas, y, por tanto, en Dios no hay pasiones más que en sentido meramente gramatical y en cuanto al modo de significar, como sucede cuando atribuímos al Padre el engendrar y al Hijo el ser engendrado.

ARTICULO 2

Utrum actus notionales sint voluntarii [a]

Si los actos nocionales son voluntarios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus notionales sint voluntarii.

1. Dicit enim Hilarius, in li-

Dificultades. Parece que los actos nocionales son voluntarios.

1. Dice San Hilario que "el Padre

[a] *Sent.* I d.6; *Cont. Gent.* 4,11; *De pot.* q.2 a.3; q.10 a.2 ad 4-5.

no engendró al Hijo compelido por necesidad natural".

2. Dice el Apóstol: "Nos trasladó al reino del Hijo de su dilección". Pero la dilección pertenece a la voluntad. Luego el Hijo fué engendrado del Padre por voluntad.

3. Nada hay más voluntario que el amor. Pero el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como Amor. Luego procede voluntariamente.

4. El Hijo procede por vía de entendimiento como Verbo. Pero todo verbo procede del que lo profiere por influjo de la voluntad. Luego el Hijo procede del Padre por voluntad y no por naturaleza.

5. Lo que no es voluntario es necesario. Si, pues, el Padre no engendró al Hijo por voluntad, parece seguirse que le engendró por necesidad, y esto se opone a lo que dice San Agustín en el libro "Ad Orosium".

Por otra parte, dice San Agustín en el mismo libro que "ni el Padre engendró al Hijo por voluntad ni por necesidad".

Respuesta. Decir que una cosa es o se hace por voluntad, puede entenderse de dos maneras. O bien el ablativo designa una simple concomitancia, por ejemplo, yo puedo decir: "soy hombre por mi voluntad", porque en efecto quiero ser hombre, y en este sentido lo mismo puede decirse que el Padre engendró al Hijo por su voluntad como que es Dios por su voluntad, puesto que quiere ser Dios y quiere engendrar al Hijo. O bien el ablativo implica relación de principio, como en esta proposición: "el artífice obra por la voluntad", ya que su voluntad es el principio de su obra, y en este caso no se puede decir que el Padre engendró al Hijo por su voluntad, sino que por su voluntad produjo las criaturas, y por esto se dice en el

bro "De synod."[4]: "Non naturali necessitate ductus, Pater genuit Filium".

2. Praeterea. Apostolus, Col. 1, 18: "Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suae". Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est a Patre, voluntate.

3. Praeterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut Amor. Ergo procedit voluntarie.

4. Praeterea, Filius procedit per modum intellectus, ut Verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit a Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Praeterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater non genuit Filium voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit. Quod est contra Augustinum, in libro "Ad Orosium"[5].

Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro (ibid.), quod "neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate".

Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum: sicut possum dicere quod "ego sum homo mea voluntate", quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus: quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium.—Alio modo sic, quod ablativus importet habitudinem principii: sicut dicitur quod "artifex operatur voluntate", quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum, dicendum est quod Deus Pater non genuit Filium voluntate; sed voluntate produxit creaturam. Unde in libro "De synod." (in cn.24)

[4] Cn.25 Sirmiens.: ML 10,512.
[5] Dialog. *Quaest. sexag. quinque* q.7: ML 40,736 inter opera Augustini.

dicitur: "Si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, Filium factum dicat, anathema sit".

Et huius ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse: unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae: unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est.

Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturae: quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod Filius sit creatura, dixerunt quod Pater genuit Filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit, in libro "De synod." (in cn.24): "Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit: Filius autem, natus ex Deo, talis subsistit, qualis et Deus est".

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa inducitur contra

libro "De Sínodos": "Si alguien dijese que el Hijo fué hecho por la voluntad de Dios como una cualquiera de las criaturas, que sea anatema".

La razón de esto es porque la voluntad difiere de la naturaleza en su modo de causar: en que la naturaleza está determinada a una sola cosa y la voluntad no lo está. El motivo es porque el efecto se asemeja a la forma que sirve al agente para obrar, y es indudable que una cosa no puede tener más que una sola forma natural, lo que le da el ser, y, por tanto, cual la cosa es, así hace. Pero la forma por la cual actúa la voluntad no es una sola, son muchas, tantas como sean los conceptos entendidos, y por esto lo hecho por voluntad no es tal como es el agente, sino como el agente quiere y entiende que sea. La voluntad es, pues, el principio de lo que puede ser de una o de otra manera, y, en cambio, el principio de lo que no puede ser más que de un solo modo es la naturaleza.

Ahora bien, lo que puede ser de una o de otra manera, está sumamente alejado de la naturaleza divina y pertenece al concepto de criatura, porque Dios es lo que necesariamente existe por sí mismo, y la criatura fué hecha de la nada. De aquí, pues, que los arrianos, empeñados en enseñar que el Hijo es criatura, dijeron que el Padre engendró al Hijo por voluntad, entendida la voluntad como principio. Pero nosotros decimos que el Padre engendró al Hijo, no por voluntad, sino por naturaleza, y por esto escribió San Hilario que "la voluntad de Dios dió la substancia a todas las criaturas, pero el nacimiento perfecto de la substancia impasible y no nacida dió al Hijo la naturaleza. Todas las cosas fueron criadas cuales Dios quiso que fuesen; pero el Hijo, nacido de Dios, tal subsiste cual es el mismo Dios".

Soluciones. 1. La autoridad aducida milita contra los que excluyen

de la generación del Hijo hasta la concomitancia de la voluntad paterna, diciendo que de tal suerte le engendró por naturaleza, que hasta le faltó la voluntad de engendrar; de manera análoga a como nosotros por necesidad de la naturaleza padecemos muchas cosas contra nuestra voluntad, v. gr., la muerte, la vejez y otras miserias. Esto es lo que indudablemente se desprende de lo que antecede y de lo que sigue en el texto citado, pues allí mismo se añade: "El Padre no engendró al Hijo contra su voluntad, ni obligado, ni forzado por una necesidad natural, cuando no quería".

2. El Apóstol llama a Cristo "Hijo de la dilección de Dios", por cuanto es amado de Dios sobre toda medida, y no porque la dilección sea principio de la generación del Hijo.

3. También la voluntad, en cuanto es una naturaleza, ama naturalmente algunas cosas, y así la voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad; y, asimismo, Dios naturalmente se quiere y ama a sí propio, aunque, respecto a lo que no es El mismo, la voluntad de Dios puede quererlo o no, según hemos dicho. El Espíritu Santo procede, pues, como amor, en cuanto Dios se ama a sí mismo, y, por tanto, procede naturalmente, aunque procede por voluntad.

4. Incluso en las concepciones intelectuales hay también reducción a los primeros principios, que se conocen naturalmente. Pues bien, Dios se entiende naturalmente a sí mismo, y, por tanto, la concepción del Verbo divino es natural.

5. Una cosa puede ser necesaria "por sí misma o por otro". Lo necesario por otro puede serlo de dos maneras: o por una causa agente, que, además, obliga o coacciona, y en este caso se llama necesario a lo violento, o por una causa final, y así se dice que es necesario un medio, por cuanto sin él no se puede

illos qui a generatione Filii etiam concomitantiam paternae voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse Filium, ut inde voluntas generandi ei non adesset; sicut nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, et huiusmodi defectus. Et hoc patet per praecedentia et subsequentia. Sic enim ibi dicitur: "Non enim, nolente Patre, vel coactus Pater, vel naturali necessitate inductus cum nollet, genuit Filium".

Ad secundum dicendum quod Apostolus nominat Christum "Filium dilectionis Dei", inquantum est a Deo superabundanter dilectus: non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum quod etiam voluntas, inquantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est (q.19 a.3). Spiritus autem Sanctus procedit ut Amor, inquantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quae naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundum hoc, conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum quod necessarium dicitur aliquid "per se", et "per aliud". Per aliud quidem dupliciter. Uno modo, sicut per causam agentem et cogentem: et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem: sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quae sunt ad finem, inquantum sine

hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria: quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum.— "Per se" autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

lograr el fin o no puede lograrse bien. Pues de ninguna de estas dos maneras es necesaria la generación divina, porque ni Dios está ordenado a un fin ni es sujeto de coacción. Necesario "por sí mismo" se llama a lo que es imposible que no exista, y en este sentido es necesario que Dios exista, y de este modo es también necesario que el Padre engendre al Hijo.

ARTICULO 3

Utrum actus notionales sint de aliquo [a]

Si los actos nocionales se ejercen sobre alguna cosa

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo.

1. Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a Patre sit in Filio. Quod est contra Hilarium, VII "De Trin." [6], ubi dicit: "Nihil in his diversum est vel alienum". Si autem Filium generat Pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius praedicationem quod generatur; sicut dicimus quod "homo est albus", quia homo permanet, cum de non albo fit albus: sequitur igitur quod Pater vel non permaneat, genito Filio, vel quod Pater sit Filius; quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Praeterea, id de quo aliquid generatur, est principium eius quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quod essentia vel natura Patris sit principium Filii. Sed non principium materiale: quia materia locum in divinis non habet. Ergo

Dificultades. Parece que los actos nocionales no se ejercen sobre cosa alguna.

1. Si el Padre engendra al Hijo de algo, o bien lo engendra de sí mismo o de otra cosa distinta. Si de cosa distinta, como aquello de que se ha engendrado un ser permanece en él, síguese que habría en el Hijo algo ajeno al Padre, contra lo que dice San Hilario: "Nada es en ellos diverso ni ajeno". Si, por el contrario, el Padre engendra de sí mismo al Hijo, como aquello de que se engendra algo, si no desaparece, recibe la atribución del ser engendrado, cual sucede en la locución "el hombre es blanco", pues el hombre permanece cuando de no blanco se hace blanco; síguese, o que el Padre después de engendrar al Hijo desaparecería, o que el Padre es el Hijo, cosas ambas falsas. Luego el Padre no engendra al Hijo de cosa alguna, sino de la nada.

2. Aquello de que se engendra algo, es principio de lo engendrado. Si, pues, el Padre engendra de su esencia o naturaleza al Hijo, síguese que la esencia o naturaleza del Padre es principio del Hijo. Pero no principio material, porque la materia no tie-

[a] *Sent.* 1 d.5 q.2; 3 d.11 a.1.

[6] § 39: ML 10,232.

ne cabida en Dios. Luego es principio cuasi activo, como el que engendra lo es del engendrado; y así se sigue que la esencia engendra, cosa que hemos rechazado.

3. Dice San Agustín que las tres personas no son de la misma esencia, porque la persona no es cosa distinta de la esencia. Pero la persona del Hijo no es cosa distinta de la esencia del Padre. Luego el Hijo no es de la esencia del Padre.

4. Todas las criaturas vienen de la nada. Pero en la Escritura se llama criatura al Hijo, y así en el Eclesiástico se dice por boca de la Sabiduría engendrada: "Yo salí de la boca del Altísimo, primogénita antes de toda criatura"; y más adelante se dice por boca de la misma Sabiduría: "Desde el principio y antes que los siglos he sido creada". Luego el Hijo no fué engendrado de cosa alguna, sino de la nada.—Cosa parecida puede objetarse a propósito del Espíritu Santo, y así leemos en el libro de Zacarías: "Dijo el Señor, el que extiende el cielo y funda la tierra y crea el espíritu del hombre dentro de él"; y en el profeta Amós, según otra versión: "Yo soy el que forma los montes y crea el espíritu".

Por otra parte, dice San Agustín: "El Dios Padre engendró un Hijo igual a El de su naturaleza sin principio".

Respuesta. El Hijo no es engendrado de la nada, sino de la substancia del Padre. Se ha dicho ya que en Dios hay real y propiamente paternidad, filiación y nacimiento. La diferencia entre la verdadera generación, por la cual procede alguien como hijo, y la fabricación consiste en que el fabricante hace algo de una materia exterior, como el carpintero hace un banco de madera, y, en cambio, el hombre engendra al hijo de sí mismo. Pues, así como el artífice

est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet: quod supra (q.39 a.5) improbatum est.

3. Praeterea, Augustinus dicit[7] quod tres personae non sunt ex eadem essentia, quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris. Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Praeterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura: dicitur enim Eccli. 24,5, ex ore Sapientiae genitae, "Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam"; et postea ex ore eiusdem Sapientiae dicitur (v.14): "Ab initio, et ante saecula, creata sum". Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo.—Et similiter potest obiici de Spiritu Sancto, propter hoc quod dicitur, Zach. 12,1: "Dixit Dominus, extendens caelum et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo"; et Am. 4,13, secundum aliam litteram: "Ego formans montes, et creans spiritum".

Sed contra est quod Augustinus[8] dicit, in libro "De fide ad Petrum": "Pater Deus de sua natura sine initio genuit Filium sibi aequalem".

Respondeo dicendum quod Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris. Ostensum est enim supra (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3) quod paternitas, et filiatio, et nativitas, vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno; homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra (q.45 a.2) ostendetur: non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem: quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod, si Filius Dei procederet a Patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie Filius. Cuius contrarium dicitur 1 Io. ult., 20: "ut simus in vero Filio eius Iesu Christo". Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice, secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde, inquantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur "unigenitus", secundum illud Io. 1,18: "Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit". Inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse "primogenitus", secundum illud Rom. 8,29: "Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus".

Relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris. Aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiae hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quod Pater, generando Filium, non partem naturae

[7] *De Trin.* l.7 c.6: ML 42,945.
[8] FULGENTIUS, c.2: ML 65,676.

creado hace algo de una materia, así Dios también lo hace de la nada, como adelante diremos, no porque la nada entre como elemento constitutivo de la substancia de las cosas, sino porque Dios produce toda la substancia del objeto sin presuponer cosa alguna. Si, pues, el Hijo procediese del Padre como extraído de la nada, estaría con el Padre en la misma relación que el artefacto con el artífice, y es evidente que no se le podría aplicar con propiedad un nombre de filiación, como no fuese en virtud de un vago parecido. De donde se deduce que, si el Hijo procediese del Padre como sacado de la nada, no sería verdadera y propiamente Hijo, cuando es precisamente lo contrario lo que se dice en San Juan: "Para que seamos en su verdadero Hijo Jesucristo". Por tanto, el verdadero Hijo de Dios no viene de la nada ni ha sido hecho, sino precisamente engendrado.

Por lo demás, cuando a cosas hechas por Dios de la nada se les llama hijos de Dios, se ha de entender en sentido metafórico y en cuanto tienen alguna semejanza con el que es verdadero Hijo. Por consiguiente, en cuanto sólo El es Hijo verdadero y natural de Dios, se le llama "unigénito", conforme dice San Juan: "El Unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dicho"; y en cuanto por asemejarse a El se llama a otros hijos adoptivos, se le denomina casi metafóricamente "primogénito", como dice el Apóstol: "Los que de antes conoció y predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos".

Por consiguiente, el Hijo de Dios es engendrado de la substancia del Padre, si bien de manera distinta que los hijos de los hombres. En éstos, una parte de la substancia del que engendra pasa a ser substancia del engendrado; pero la naturaleza divina es indivisible, y de aquí la necesidad de que el Padre, al engendrar

al Hijo, no le haya transferido una parte de su naturaleza, sino que le haya comunicado la naturaleza entera, permaneciendo la distinción entre ellos sólo por la relación de origen, conforme se ha dicho.

Soluciones. 1. Cuando se dice del Hijo que es nacido "del Padre", la preposición "de" significa principio generador consubstancial y no principio material. Lo que se produce de una materia, viene al ser por transmutación de aquello de que se produce, que adquiere una nueva forma, y la substancia divina no es transmutable ni puede adquirir nueva forma.

2. Según la exposición del Maestro, cuando se dice que el Hijo es engendrado "de la esencia del Padre", se designa una relación de principio cuasi activo, y por ello lo expone así: "El Hijo es engendrado de la esencia del Padre, esto es, del Padre, que es la esencia"; y por esto escribió San Agustín: "Cuando digo: del Padre, que es la esencia, es lo mismo que si más claramente dijese de la esencia del Padre".—Mas esto no parece suficiente para salvar el sentido de aquella locución, porque también podemos decir de la criatura que "es de Dios, que es su esencia", y, sin embargo, no podemos decir que sea "de la esencia de Dios".—Por lo cual, más bien se ha de decir que la preposición "de" denota siempre la consubstancialidad, y por esto no decimos que un edificio, por ejemplo, es "del constructor", porque éste no es causa consubstancial, y, en cambio, siempre podemos decir que una cosa es de otra, con tal que de un modo cualquiera se signifique en calidad de principio consubstancial, bien sea como principio activo, y así se dice que el hijo es "del padre"; bien como principio material, y así del cuchillo se dice que es "de hierro"; y también cuando es principio formal, aunque esto solamente tratándose de co-

in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis (q.40 a.2) patet.

Ad primum ergo dicendum quod, cum Filius dicitur natus "de Patre", haec praepositio "de" significat principium generans consubstantiale; non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam: divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formae susceptiva.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur Filius genitus "de essentia Patris", secundum expositionem Magistri, 5 dist. I "Sent.", designat habitudinem principii quasi activi: ubi sic exponit: "Filius est genitus de essentia Patris, idest de Patre essentia"; propter hoc quod Augustinus, XV libro "De Trin."[9] dicit: "Tale est quod dico, de Patre essentia, ac si expressius dicerem, de Patris essentia".—Sed hoc non videtur sufficere ad sensum huiusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est "ex Deo essentia": non tamen quod sit "ex essentia Dei".—Unde aliter dici potest quod haec praepositio "de" semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit "de aedificatore", cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale: sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse "de patre"; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse "de ferro"; sive sit principium formale, in his dumtaxat in quibus ipsae formae sunt subsistentes, et non ad-

[9] C.13: ML 42,1076.

venientes alteri; possumus enim dicere quod angelus aliquis est "de natura intellectuali". Et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de essentia Patris; inquantum essentia Patris, Filio per generationem communicata, in eo subsistit.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, "Filius est genitus de essentia Patris", additur aliquid respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod "tres Personae sunt de essentia divina", non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per praepositionem significata. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur "sapientia est creata", potest intelligi, non de Sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis: dicitur enim Eccli. 1,9-10: "Ipse creavit eam", scilicet sapientiam, "Spiritu Sancto, et effudit illam super omnia opera sua". Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de Sapientia genita et creata: quia sapientia creata est participatio quaedam Sapientiae increatae.—Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: "Ab initio et ante saecula creata sum", idest, "praevisa sum creaturae uniri".—Vel, per hoc quod Sapientia "creata" et "genita" nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex "creatione" accipiatur immutabilitas Patris, et ex "generatione" unitas naturae in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus huius Scripturae ab Hilario, in libro "De synod."[10].—Auc-

sas cuyas formas sean subsistentes y no susceptibles de informar a otro; y así podemos decir de un ángel que es de "naturaleza intelectual". Y éste es precisamente el modo como decimos que el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, en cuanto la esencia del Padre, comunicada al Hijo por generación, subsiste en El.

3. Cuando se dice: "el Hijo es engendrado de la esencia del Padre", se añade algo respecto a lo cual se puede salvar la distinción; y, en cambio, al decir "las tres personas son de la esencia divina", nada se encuentra que permita hallar la distinción que la preposición supone, y, por tanto, no hay paridad.

4. Cuando se dice: "la sabiduría es creada", puede entenderse no ya de la Sabiduría, que es el Hijo de Dios, sino de la sabiduría creada que Dios otorgó a las criaturas; y así se dice en el Eclesiástico: "El mismo la creó", a la Sabiduría, "por el Espíritu Santo y la derramó sobre todas sus obras". Por lo demás, no se ve inconveniente en que un mismo texto de la Escritura hable de la sabiduría engendrada y de la creada, porque la sabiduría creada es cierta participación de la increada.—Pueden también referirse estas palabras a la naturaleza creada asumida por el Hijo, y entonces el sentido sería: "Desde el principio y antes que los siglos he sido creada", es decir, "ha sido previsto que sería unida a la criatura".—Puede ser también que se llame a la Sabiduría "engendrada y creada", para insinuarnos el modo de la divina generación, ya que en la generación lo que es engendrado recibe la naturaleza del que lo engendra, cosa que es una perfección; y, por el contrario, en la creación el creador no se muda, pero la criatura tampoco recibe la naturaleza del creador. Si, pues, a la vez se llama al Hijo creado y engendrado, es para que por "creación" se entienda la inmutabilidad

[10] Super syn. Ancyran.: ML 10,494.

del Padre y por "generación" la unidad de naturaleza del Padre y del Hijo; y así es como interpreta San Hilario este texto sagrado.—Los pasajes citados no hablan del Espíritu Santo, sino del espíritu creado, que unas veces es llamado viento, otras aire, otras aliento del hombre, otras alma o cualquier otra substancia invisible.

toritates autem inductae non loquuntur de Spiritu Sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quaecumque substantia invisibilis.

ARTICULO 4

Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium [a]

Si hay en Dios potencia con respecto a los actos nocionales

Dificultades. Parece que en Dios no hay potencia con respecto a los actos nocionales.

1. Toda potencia es activa o pasiva. Pero ni una ni otra pueden alegarse aquí, porque en Dios no cabe potencia pasiva, como hemos dicho, y la potencia activa no compete a una persona respecto a otra, puesto que las divinas personas no han sido hechas, según hemos visto. Luego en Dios no hay potencia para los actos nocionales.

2. La potencia se refiere a lo posible. Pero las personas divinas no pertenecen al número de las cosas posibles, sino al de las necesarias. Luego con respecto a los actos nocionales, por los cuales proceden las divinas personas, no debe admitirse potencia en Dios.

3. El Hijo procede como verbo, que es la concepción del entendimiento, y el Espíritu Santo como amor, que pertenece a la voluntad. Pero, según hemos visto, la potencia en Dios se refiere a sus efectos y no a su saber ni a su querer. Luego no debe hablarse de potencia en Dios respecto a los actos nocionales.

Por otra parte, dice San Agustín que "si Dios Padre no pudo engen-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium.

1. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest: potentia enim passiva in Deo non est, ut supra (q.25 a.1) ostensum est; potentia vero activa non competit uni personae respectu alterius, cum personae divinae non sint factae, ut ostensum est (a.3). Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Praeterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinae personae non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinae personae procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Praeterea, Filius procedit ut Verbum, quod est conceptio intellectus: Spiritus autem Sanctus procedit ut Amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra (q.25 a.1 ad 3.4) habitum est. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra est quod dicit Augustinus: "Contra Maximinum

[a] *Sent.* 1 d.7 q.1 a.1; *De pot.* q.2 a.1.

haereticum" [11]**: "Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris?" Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.**

Respondeo dicendum quod, sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu huiusmodi actuum: cum potentia nihil aliud significet quam principium alicuius actus. Unde, cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat: omne autem generans generat aliquo: unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam: sed solum per respectum ad personam procedentem.

Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quae non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum: sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod, sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quae dicuntur de Deo: una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem, Deus distin-

drar un Hijo igual a El, ¿dónde está la omnipotencia del Padre?" Hay, pues, en Dios potencia respecto a los actos nocionales.

Respuesta. Por lo mismo que se ponen en Dios actos nocionales, es necesario admitir en El la potencia respecto de tales actos, puesto que potencia no significa más que principio de algún acto. Por tanto, si concebimos al Padre como principio de la generación, y al Padre y al Hijo como principio de la espiración, es necesario que atribuyamos al Padre la potencia de engendrar y al Padre y al Hijo la de espirar. Y como la potencia de engendrar significa aquello por lo cual el generador engendra, ya que todo ser que engendra engendra por algo, síguese que en todo el que engendra hay que suponer potencia para engendrar, y en el que espira, potencia para espirar.

Soluciones. 1. Por lo mismo que en virtud de los actos nocionales no procede persona ninguna en calidad de hecha, así tampoco la potencia para los actos nocionales se dice de Dios con respecto a persona ninguna hecha, sino sólo respecto a la persona procedente.

2. Lo posible, en cuanto se opone a lo necesario, se funda en la potencia pasiva, cosa que no hay en Dios. Por consiguiente, tampoco hay en El esta clase de posibles, sino sólo lo posible en cuanto contenido en lo necesario, y en este sentido se puede decir que, por lo mismo que es posible que Dios exista, es también posible que el Hijo sea engendrado.

3. Potencia significa principio, y el principio implica distinción de aquello cuyo principio es. Ahora bien, en las cosas que se dicen de Dios hay que considerar dos clases de distinción: una real y otra solamente de razón. Con distinción real, Dios se distingue por su esencia de las co-

[11] L.2 c.7: ML 42,762.

sas, de que es principio por creación, y realmente se distingue también una persona de aquella otra cuyo principio es por vía de acto nocional. Pero la acción en Dios no se distingue del agente más que con distinción de razón, pues de otro modo la acción sería accidente en Dios. Luego, respecto de aquellas acciones según las cuales proceden de Dios cosas que sean o esencial o personalmente distintas, podemos atribuir a Dios la potencia en su acepción propia de principio; y, por tanto, así como atribuímos a Dios la potencia para crear, también podemos atribuirle la de engendrar y la de espirar. En cambio, entender y querer no son actos tales que designen procesión de cosa alguna personal o esencialmente distinta de Dios. Luego, respecto de estos actos, no puede salvarse en Dios la razón de potencia, como no sea según nuestro modo de concebir y hablar, por cuanto en Dios concebimos el entendimiento y el entender, no obstante que el entender de Dios sea su esencia, que no tiene principio.

guitur per essentiam a rebus quarum est per creationem principium: sicut una persona distinguitur ab alia, cuius est principium, secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum: alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquae res procedunt distinctae a Deo, vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundum propriam rationem principii. Et ideo, sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicuius rei a Deo distinctae, vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum, non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum; prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia, non habens principium.

ARTICULO 5

Utrum potentia generandi significet relationem, et non essentiam [a]

Si la potencia de engendrar significa la relación o la esencia

Dificultades. Parece que la potencia de engendrar o de espirar significa la relación y no la esencia.

1. Potencia, por definición, significa principio, pues potencia activa es el principio del obrar, como enseña el Filósofo. Pero en Dios el principio respecto de la persona se dice de modo nocional. Luego la potencia en Dios no significa la esencia, sino la relación.

2. El poder en Dios no se diferencia del hacer. Pero la generación

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam.

1. Potentia enim significat principium, ut ex eius definitione patet: dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V "Metaphys." [12]. Sed principium in divinis respectu personae dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Praeterea, in divinis non differt posse et agere. Sed gene-

[a] *Sent.* 1 d.7 q.1 a.2; *De pot.* q.2 a.2.

[12] IV c.12 n.1 (BK 1019a15): S.TH., lect.14 n.955.

ratio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Praeterea, ea quae significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed contra est quod, sicut Deus potest generare Filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt [13] quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit: sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina. Unde natura divina in Patre, est potentia generandi in ipso. Unde et Hilarius dicit, in V "De Trin." [14]: "Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit".

Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit, 7 dist. I "Sent."; non autem tantum relationem.— Nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, ut significet ex aequo utrumque. Licet enim

en Dios significa la relación. Luego esto mismo significa la potencia de engendrar.

3. Lo que en Dios significa la esencia es común a las tres personas. Pero la potencia de engendrar no es común a las tres personas, sino privativa del Padre. Luego no significa la esencia.

Por otra parte, por lo mismo que Dios engendra al Hijo, quiere también engendrarle. Pero la voluntad de engendrar significa la esencia. Luego esto mismo significa la potencia de engendrar.

Respuesta. Tratando esta materia, dijeron algunos que la potencia de engendrar significa la relación. Pero esto es imposible. Lo que propiamente se llama potencia de un agente cualquiera es aquello por lo cual el tal agente obra. Pero todo el que por su acción produce algo, produce una cosa semejante a él en cuanto a la forma en cuya virtud obra, y así el hombre engendrado se asemeja al que le engendró en la naturaleza humana, por cuya virtud puede el padre engendrar un hombre. Luego la potencia generativa en quienquiera que engendre, es aquello en lo cual el engendrado se asemeja al que le engendra. El Hijo de Dios se asemeja al Padre, que le engendra en la naturaleza divina. Luego la naturaleza divina en el Padre es su potencia de engendrar; y por esto dijo San Hilario: "El nacimiento de Dios no puede por menos de tener la naturaleza de donde salió, y ésta no puede ser otra que el Dios subsistente, que, por otra parte, no tiene subsistencia más que de Dios".

Por tanto, se ha de decir que la potencia de engendrar significa principalmente la esencia divina, como dice el Maestro, y no solamente la relación.—Y ni siquiera la naturaleza de modo que signifique por igual

[13] Cf. BONAVENT., *In Sent.* 1 d.7 a.1 q.1 concl.

[14] § 37: ML 10,155

una cosa o la otra, porque, si bien la paternidad se significa como forma del Padre, es, sin embargo, una propiedad personal que con respecto al Padre es lo que la forma individual respecto a cualquier individuo creado. En las criaturas, la forma individual constituye a la persona que engendra, pero no aquello por lo cual el generador engendra, o si no Sócrates engendraría a Sócrates. Luego por paternidad no puede entenderse aquello por lo cual el Padre engendra, ya que, de lo contrario, el Padre engendraría al Padre. Pero aquello por lo cual el Padre engendra es la naturaleza divina, en la cual se asemeja al Hijo; y así dice el Damasceno que la generación "es obra de la naturaleza", no porque sea ella la que engendra, sino por ser aquello por lo cual el generador engendra. Por tanto, la potencia de engendrar significa directamente la naturaleza divina, e indirectamente la relación.

Soluciones. 1. La potencia no significa la misma relación de principio, pues en tal caso pertenecería al género de relación, sino lo que es principio, y no a la manera como se llama principio al agente, sino en el sentido en que se dice que es principio aquello por lo cual el agente obra. Ahora bien, el agente se distingue de lo que hace, y el que engendra, de lo engendrado; pero aquello por lo cual engendra el generador es común al que engendra y al engendrado, y tanto más común cuanto más perfecta sea la generación. Por consiguiente, como la generación divina es perfectísima, aquello por lo cual el generador engendra es común al que engendra y al engendrado, y es además idéntico en número, y no solamente en especie, como sucede en las criaturas. Luego de decir que la esencia divina "es el principio por el cual el generador engendra" no se sigue que la esencia divina sea dis-

paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis, habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis, in rebus creatis, constituit personam generantem, non autem est quo generans generat: alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis: alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur. Et secundum hoc Damascenus dicit[15] quod generatio est "opus naturae", non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

Ad primum ergo dicendum quod potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis: sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato; sed id quo generans generat, est commune genito et generanti: et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus quod essentia divina "est principium quo generans generat", non sequitur quod essentia divina distinguatur: sicut sequeretur, si

[15] *De fide orth.* c.8: MG 94,812.

diceretur quod essentia divina "generat".

Ad secundum dicendum quod sic est idem in divinis potentia generandi cum generatione, sicut essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum quod, cum dico "potentiam generandi", potentia significatur in recto, et generatio in obliquo; sicut si dicerem "essentiam Patris". Unde quantum ad essentiam quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis: sed quantum ad notionem quae connotatur, propria est personae Patris.

tinta del engendrado, como se seguiría de decir que la esencia divina "engendra".

2. La potencia de engendrar y la generación son en Dios idénticas, lo mismo que la esencia divina, la generación y la paternidad son realmente una misma cosa, no obstante que no lo sean según nuestro modo de concebir.

3. Cuando decimos "potencia de engendrar", directamente expresamos la potencia, e indirectamente la generación, lo mismo que al decir "la esencia del Padre". Luego, cuanto a la esencia expresada, la potencia de engendrar es común a las tres personas; pero en cuanto a la noción sobrentendida es propia de la persona del Padre.

ARTICULO 6

Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit [a]

Si el acto nocional puede terminar a muchas personas

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personae genitae vel spiratae in divinis.

1. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare. Non autem seipsum. Ergo alium Filium. Ergo possunt esse plures Filii in divinis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, "Contra Maximinum"[16]: "Filius non genuit Creatorem. Neque enim non potuit: sed non oportuit".

3. Praeterea, Deus Pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus: praecipue cum po-

Dificultades. Parece que el acto nocional puede terminar a muchas personas, de suerte que en Dios sean muchas las personas engendradas o espiradas.

1. Todo el que tiene potencia para engendrar puede engendrar. Pero el Hijo tiene potencia para engendrar. Luego puede engendrar. Mas no a sí mismo. Luego a otro hijo. Por consiguiente, puede haber en Dios muchos hijos.

2. Dice San Agustín: "El Hijo no engendró al Creador, no porque no pudo, sino porque no hacía falta".

3. El Dios Padre es más potente para engendrar que el padre creado. Pero un mismo hombre puede engendrar varios hijos. Luego también Dios, sobre todo si se toma en cuen-

[a] *Sent.* 1 d.7 q.2 exposit. text.; *De pot.* q.2 a.4; q.9 a.9 ad 1ss.

[16] L.2 c.12: ML 42,768.

ta que por engendrar un hijo no quedó disminuída la potencia del Padre.

Por otra parte, en Dios no son distintos el ser y el poder. Si, pues, en Dios pudiese haber muchos hijos, los habría, y, por consiguiente, habría más de tres personas en Dios, que es una herejía.

Respuesta. En Dios no hay más que "un solo Padre, un solo Hijo y un solo Espíritu Santo", como dice San Atanasio. Para justificarlo pueden aducirse cuatro razones. Primera, tomada de las relaciones, que es lo único que distingue las personas. Puesto que las divinas personas son las mismas relaciones subsistentes, no puede haber en Dios muchos padres o muchos hijos, a menos que hubiese muchas paternidades o muchas filiaciones. Pero esto solamente puede ocurrir en los seres que se distinguen por la materia, cosa que no hay en Dios. Luego en Dios no puede haber más que una sola filiación subsistente; lo mismo que si existiese la blancura subsistente, no podría haber más que una sola.—Segunda, tomada del modo de las procesiones. Dios todo lo entiende y lo quiere todo con un solo y simplicísimo acto. Luego no puede haber más que una sola persona procedente por modo de verbo, que es el Hijo, y únicamente otra por modo de amor, que es el Espíritu Santo.—La tercera se toma del modo de proceder, porque las personas proceden naturalmente como se ha dicho, y la naturaleza está determinada a una sola cosa.—Cuarta, tomada de la perfección de las divinas personas. La perfección del Hijo consiste en que toda la filiación divina está contenida en El y en que no hay más que un solo Hijo; y cosa análoga se ha de decir de las demás personas divinas.

Soluciones. 1. Si bien, en absoluto, se debe conceder que la potencia que tiene el Padre la tiene también el Hijo, no puede, sin embargo, con-

tentia Patris, uno Filio generato, non diminuatur.

Sed contra est quod in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures Filii, essent plures Filii. Et ita essent plures personae quam tres in divinis: quod est haereticum.

Respondeo dicendum quod, sicut Athanasius dicit (in Symbolo), in divinis est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus Sanctus. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personae distinguuntur. Cum enim personae divinae sint ipsae relationes subsistentes, non possent esse plures Patres vel plures Filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem rerum distinctionem: formae enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quae in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens; sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.—Secunda vero ex modo processionum. Quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quae est Filius; et una tantum per modum amoris, quae est Spiritus Sanctus.—Tertia ratio sumitur ex modo procedendi. Quia personae ipsae procedunt naturaliter, ut dictum est (a.2): natura autem determinatur ad unum.—Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus Filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet Pater, habeat Filius; non tamen concedendum est quod Fi-

lius habeat potentiam generandi, si "generandi" sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quod Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem, propter notionale adiunctum. Si tamen hoc quod dico "generandi", sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio, idest ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus: "potentia generandi", idest qua ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod Filius posset generare Filium: sed quod hoc non est ex impotentia Filii, quod non generet, ut infra patebit (q.42 a.6 ad 3).

Ad tertium dicendum quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures Filii in divinis, sicut dictum est (in c.). Unde quod non sint plures Filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

cederse que el Hijo tenga potencia de engendrar, si la expresión "de engendrar" se tomase como gerundio de verbo activo y significase que el Hijo tiene potencia para engendrar, lo mismo que, a pesar de que el Padre y el Hijo tienen el mismo ser, tampoco conviene al Hijo ser Padre, debido a la diferencia nocional adjunta. Si, por el contrario, la expresión "potencia de engendrar" [en latín, "potentia generandi"] fuese gerundio de verbo pasivo, tendría el Hijo "potentia generandi", esto es, de ser engendrado. Y lo mismo sucedería en el caso de ser gerundio de verbo impersonal, porque entonces "poder de engendrar" ["potentia generandi"] equivaldría a potencia por la cual es engendrado de alguna persona.

2. Con aquellas palabras no intentó decir San Agustín que el Hijo pudiese engendrar un hijo, sino que el no engendrarle no es debido a impotencia del Hijo, como adelante se dirá.

3. Según hemos dicho, la inmaterialidad y perfección divinas requieren que no pueda haber muchos hijos en Dios. Por tanto, el que no los haya no es debido a la falta de omnipotencia en el Padre para engendrar.

sonales añaden alguna perfección o virtud operativa a la divina esencia, la cual, por tanto, no sería numéricamente la misma en cada una de ellas.

Escojan los defensores de las operaciones distintas *ad extra* de las personas lo que más les plazca. Si lo primero, no tienen más remedio que renunciar a sus pretensiones, mientras no demuestren que en las operaciones *ad extra* existe oposición relativa entre las divinas personas. Y si prefieren lo segundo, podrán seguir afirmando las operaciones distintas de las personas, pero han terminado con el misterio de la Trinidad.

4.º *Por la indemostrabilidad de la Trinidad.*—La indemostrabilidad de los misterios de la fe, propiamente dichos, es un dogma de fe definido en el *Concilio Vaticano* (Denz. 1816). Entre todos los misterios, el más inaccesible a la razón es, sin duda, el de la Santísima Trinidad. Mas, supuestas las operaciones distintas *ad extra* de las personas, la razón podría demostrar la existencia de la Trinidad, de la misma manera que por medio de las criaturas demostramos la existencia de Dios, y llegamos también de alguna manera al conocimiento de su naturaleza íntima. Porque el paso de los efectos sensibles a la existencia de su primera causa es accesible al poder de nuestra razón.

Precisamente todo el nervio de la argumentación de Santo Tomás para probar la indemostrabilidad de la existencia de la Trinidad, aun después de su revelación, estriba en que nuestro conocimiento procede de los efectos a la causa, siendo Dios causa de todas las cosas como uno en esencia y no como distinto en personas. Pues a las personas convienen las operaciones de Dios *ad extra* por razón de su misma esencia divina, en cuanto idénticas con ella [60].

De donde, quitado este fundamento, no habría más remedio que sostener la demostrabilidad del misterio de la Trinidad, con lo cual desaparecería, por el mismo caso, toda su trascendencia y sobrenaturalidad.

La igualdad de las personas en las operaciones *ad extra* es, pues, absoluta. La misma que existe en su potencia y esencia o naturaleza, sin que la distinción de personas sea obstáculo alguno para ella. Pues, como dice Santo Tomás, «nada impide que tres personas que son de una misma naturaleza numéricamente y de una misma virtud o potencia, tengan una misma operación; así como si uno mismo numéricamente fuese el calor de tres cosas cálidas, una misma sería también numéricamente la calefacción que de ellas provendría. Porque la operación procede del agente, por razón de la forma o virtud, que es principio de la misma operación» [61].

[60] *De verit.* q.10 a.13; 1.ª p. q.32 a.1.
[61] *De pot.* q.9 a.5 ad 20.

CUESTION 42

(In sex articulos divisa)

De aequalitate et similitudine divinarum Personarum ad invicem

Igualdad y semejanza de las divinas personas comparadas entre sí

Deinde considerandum est de comparatione Personarum ad invicem (cf. q.39 introd.). Et primo, quantum ad aequalitatem et similitudinem; secundo, quantum ad missionem (q.43).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum aequalitas locum habeat in divinis personis.
Secundo: utrum persona procedens sit aequalis ei a qua procedit, secundum aeternitatem.

Tertio: utrum sit aliquis ordo in divinis personis.
Quarto: utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem.
Quinto: utrum una earum sit in alia.
Sexto: utrum sint aequales secundum potentiam.

Requiere ahora el orden que se estudien las personas divinas comparándolas unas con otras, primero en cuanto a la igualdad y semejanza y segundo en cuanto a su misión.

Acerca de lo primero se han de averiguar seis cosas.

Primera: si hay igualdad entre las divinas personas.

Segunda: si la persona procedente es igual a aquella de que procede en cuanto a la eternidad.

Tercera: si hay algún orden entre las personas divinas.

Cuarta: si las personas divinas son iguales en cuanto a la grandeza.

Quinta: si están unas en otras.

Sexta: si son iguales en cuanto a la potencia.

ARTICULO 1

Utrum aequalitas locum habeat in divinis [a]

Si entre las divinas personas hay igualdad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non competat divinis personis.

1. Aequalitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum, V "Metaphys." [1]. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo; neque quantitas continua extrinseca, quae dicitur

Dificultades. Parece que la igualdad no compete a las personas divinas.

1. La igualdad entre las cosas proviene de que sean una en la cantidad, como dice el Filósofo. Pero en las personas divinas no existe la cantidad continua extrínseca, llamada magnitud, ni la continua extrínseca, llamada lugar y tiempo; ni tampoco

[a] *Sent.* 1 d.19 q.1 a.1.
[1] IV c.15 n.4 (Bk 1012a12): S.Th., lect.17.

se encuentra entre ellas la igualdad propia de la cantidad discreta, porque dos personas son más que una. Luego la igualdad no compete a las personas divinas.

2. Las personas divinas tienen la misma esencia, conforme hemos dicho, y la esencia se enuncia por modo de forma. Pero convenir en la forma no produce la igualdad, sino la semejanza. Luego lo que se debe decir es que las personas divinas son semejantes, pero no iguales.

3. Siempre que varias cosas sean iguales, la igualdad es mutua o recíproca. Pero las personas divinas no pueden llamarse mutuamente iguales, porque dice San Agustín que "si la imagen reproduce fielmente aquello cuya imagen es, ella será la que se iguala al original y no éste a su imagen". Ahora bien, el Hijo es la imagen del Padre. Por tanto, el Padre no es igual al Hijo. Luego entre las personas divinas no ha lugar a la igualdad.

4. La igualdad es una relación. Pero ninguna relación es común a todas las personas divinas, que precisamente se distinguen entre sí por las relaciones. Luego la igualdad no conviene a las personas divinas.

Por otra parte, dice San Atanasio que "las tres personas son coeternas entre sí y coiguales".

Respuesta. Es necesario admitir la igualdad entre las personas divinas. Según el Filósofo, la igualdad viene a ser como la negación de mayor y de menor, y en las personas divinas no podemos hablar de mayor ni de menor, porque, como dice Boecio, "admiten diferencia—entiéndase, en la deidad—los que hablan de aumento y disminución, como hacen los arrianos, quienes al establecer grados destruyen la Trinidad y la convierten en pluralidad".

La razón de esto es porque los se-

locus et tempus; neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis aequalitas, quia duae personae sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit aequalitas.

2. Praeterea, divinae personae sunt unius essentiae, ut supra (q.39 a.2) dictum est. Essentia autem significatur per modum formae. Convenientia autem in forma non facit aequalitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda "similitudo", et non aequalitas.

3. Praeterea, in quibuscumque invenitur aequalitas, illa sunt sibi invicem aequalia: quia aequale dicitur aequali aequale. Sed divinae personae possunt sibi invicem dici aequales. Quia, ut Augustinus dicit, VI "De Trin."[2], "imago, si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae". Imago autem Patris est Filius: et sic Pater non est aequalis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur aequalitas.

4. Praeterea, aequalitas relatio quaedam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis: cum secundum relationes personae ab invicem distinguantur. Non ergo aequalitas divinis personis convenit.

Sed contra est quod Athanasius dicit (in Symbolo) quod "tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales".

Respondeo dicendum quod necesse est ponere aequalitatem in divinis personis. Quia secundum Philosophum, in X "Metaphys."[3], aequale dicitur quasi per negationem minoris et maioris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius et minus: quia, ut Boetius dicit, in libro "De Trin.", "eos differentia", scilicet deitatis, "comitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Ariani, qui gradibus meritorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt".

Cuius ratio est, quia inaequa-

[2] C.10: ML 42,931.
[3] IX c.5 n.6 (Bk 1056a22): S.Th., lect 7 n.2069.
[4] C.1: ML 64,1249.

lium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam eius essentia. Unde relinquitur quod, si esset aliqua inaequalitas in divinis personis, quod non esset in eis una essentia: et sic non essent tres personae unus Deus, quod est impossibile. Oportet igitur aequalitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas "molis", vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est: unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas "virtutis", quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae: quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in calidita te. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae vel naturae: et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, VI "de Trin."[5], quod "in his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse": nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse: nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio: nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem: secundum esse quidem, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt maioris durationis; secundum operationem vero, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus[6] dicit, in libro "De fide ad Petrum", aequalitas intelligitur in Patre et Fi-

res desiguales no pueden tener la misma cantidad numérica, y la cantidad en Dios no es otra cosa que su esencia. Por consiguiente, si hubiese alguna desigualdad entre las personas divinas, se seguiría que no poseerían la misma esencia, y, por tanto, que no serían un solo Dios, cosa imposible. Luego hay que admitir la igualdad entre las personas divinas.

Soluciones. 1. Hay dos suertes de cantidad. Una, la llamada cantidad de "masa" o cantidad dimensiva, que solamente se halla en los seres corpóreos, por lo cual no tiene lugar en Dios. Pero otra distinta es la cantidad de "virtud", que se mide por el grado de perfección de una forma o naturaleza, y ésta es la que se designa al decir, por ejemplo, que una cosa es más o menos caliente, por cuanto es más o menos perfecta en la cualidad del calor. Ahora bien, la cantidad virtual puede considerarse primero en su raíz, o sea en la misma perfección de la forma o naturaleza, y en este supuesto lo mismo se habla de una grandeza espiritual que de un gran calor, en vista de su perfección o intensidad; y por esto dijo San Agustín que, "en las cosas que no son grandes por su mole, ser mayor es ser mejor", y mejor se llama a lo que es más perfecto. En segundo lugar, se considera la cantidad virtual en los efectos de la forma. El primer efecto de la forma es el ser, pues cada cosa tiene ser por razón de su forma, y el segundo la operación, ya que todo agente obra por su forma. Se puede, por tanto, tomar la cantidad virtual atendiendo al ser o a la operación. En atención al ser, las cosas que tienen naturaleza más perfecta son también más duraderas. Respecto a la operación, los seres de naturaleza más perfecta son más potentes para obrar. Por consiguiente, como dice San Agustín, la igualdad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu

[5] C.8: ML 42,929.
[6] Fulgentius, c.1: ML 65,674.

Santo se entiende "en cuanto ninguno de ellos precede en la eternidad, ni excede en la magnitud, ni supera en la potestad".

2. En el caso de igualdad de cantidades virtuales, la igualdad incluye la semejanza y algo más, porque excluye el exceso. Las cosas que participan de la misma forma pueden llamarse semejantes, aunque no la participen en el mismo grado; y así puede decirse que el aire se asemeja al fuego, en cuanto participa del calor; pero no pueden llamarse iguales si una participa de aquella forma con más perfección que la otra. Ahora bien, como el Padre y el Hijo no sólo tienen la misma naturaleza, sino que la tienen con igual perfección, decimos que el Hijo es no solamente semejante al Padre, para excluir el error de Eunomio, sino que es igual, para excluir el de Arrio.

3. De dos maneras se puede significar la igualdad o la semejanza en Dios: por nombres y por verbos. Cuando se emplean nombres, se significa que tanto la igualdad como la semejanza entre las personas divinas es mutua. El Hijo, en efecto, es igual y semejante al Padre, y viceversa; y la razón es porque la esencia divina no es más del Padre que del Hijo; y por ello, así como el Hijo tiene la magnitud del Padre, y esto es ser igual al Padre, el Padre tiene la magnitud del Hijo, que en esto consiste ser igual al Hijo. Mas, tratándose de las criaturas, "no ha lugar a la reciprocidad de la igualdad y de la semejanza", como dice Dionisio; y la razón es porque al hablar de las criaturas se dice, por ejemplo, que lo causado es semejante a la causa, en cuanto tiene la forma de la causa; pero no lo contrario, porque la forma principalmente está en la causa y secundariamente en el efecto.—Los verbos, a su vez, significan la igualdad, pero con movimiento; y si bien

lio et Spiritu Sancto, "inquantum nullus horum aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate".

Ad secundum dicendum quod ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtualem, aequalitas includit in se similitudinem, et aliquid plus: quia excludit excessum. Quaecumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inaequaliter illam formam participant, sicut si dicatur aer esse similis igni in calore: sed non possunt dici aequalia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam aeque perfecte est in utroque, ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii: sed etiam dicimus aequalem, ut excludatur error Arii [7].

Ad tertium dicendum quod aequalitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua aequalitas dicitur in divinis personis et similitudo: Filius enim est aequalis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quam Filii: unde, sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum aequalem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum aequalem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, 9 cap. "De div. nom." [8], "non recipitur conversio aequalitatis et similitudinis". Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum: sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato.—Sed verba significant aequalitatem cum motu. Et licet motus

[7] Cf. AUGUST., *De haeres* § 49-54: ML 42,39-40.
[8] § 6: MG 3,913; S.TH., lect.3.

non sit in divinis, est tamen ibi accipere". Quia igitur Filius accipit a Patre unde est aequalis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coaequalis Patri, et non e converso.

Ad quartum dicendum quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, in quibus distinguuntur. Aequalitas autem utrumque importat: scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale: et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sunt sibi invicem aequales, quod sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem: cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem. Quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo aequalitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus: sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiae unitatem. Et propterea Magister dicit, in 31 dist. I "Sent.", quod in his "appellatio tantum est relativa".

en Dios no hay movimiento, existe, sin embargo, el hecho de "recibir". Si, pues, el Hijo recibe del Padre, que por esto es igual a Él, y no al contrario, de aquí que digamos que el Hijo se iguala al Padre, y no a la inversa.

4. En las divinas personas no hay que considerar más que la esencia, en la cual convienen, y las relaciones por las cuales se distinguen, y precisamente la igualdad incluye ambas cosas, o sea, la distinción de personas, porque nada se llama igual a sí mismo, y la unidad de esencia, ya que las personas divinas son iguales entre sí, porque son de una misma magnitud y esencia. Ahora bien, es indudable que un individuo no puede referirse a sí mismo por una relación real, como tampoco una relación a otra por una tercera relación; por lo cual, cuando decimos que la paternidad se opone a la filiación, la oposición no es una relación media entre la paternidad y la filiación, porque en ambos casos la relación se multiplicaría hasta el infinito. Por consiguiente, la igualdad y semejanza de las divinas personas no es una relación real distinta de las relaciones personales, y, esto no obstante, incluye en su concepto tanto las relaciones que distinguen a las personas como la unidad de esencia, y por esto dice el Maestro que aquí "sólo la apelación es relativa".

ARTICULO 2

Utrum persona procedens sit coaeterna suo principio, ut Filius Patri [a]

Si la persona procedente es coeterna con su principio; por ejemplo, el Hijo con el Padre

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona procedens non sit coaeterna suo principio, ut Filius Patri.

Dificultades. Parece que la persona procedente no es coeterna con su principio, v. gr., el Hijo con el Padre.

[a] *Sent.* 3 d.11 a.1; *Expos. in 1 Decretal.*; *De pot.* q.3 a.13; *In Ioan.* 1 lect.1; *Compend. theol.* c.43.

1. Arrio asigna doce modos de generación. Primero, como el de la línea que fluye del punto, donde falta la igualdad de simplicidad. Segundo, como el de los rayos emitidos por el sol, y falta la igualdad de naturaleza. Tercero, como el carácter por la impresión del sello, y falta la consubstancialidad y la eficiencia del poder. Cuarto, como el de la buena voluntad comunicada por Dios, y falta la consubstancialidad. Quinto, como emana el accidente de la substancia, pero al accidente le falta la substancia. Sexto, como el de la especie o imagen abstraída de la materia, al modo como el sentido recibe las imágenes de las cosas sensibles, y falta la igualdad de la simplicidad espiritual. Séptimo, como el de la excitación de la voluntad por el pensamiento, pero esta excitación es temporal. Octavo, es el modo de la transformación, como la de una estatua hecha de un metal, pero es material. Noveno, es el del movimiento causado por el motor, pero aquí tenemos efecto y causa. Décimo, es el de la especie que se deduce del género, pero éste no compete a Dios, porque el Padre no se dice del Hijo como el género de la especie. Undécimo, es el de lo que emana una idea, como el mueble exterior del que hay en la mente. Duodécimo, es el del nacimiento, como del padre el hijo, pero hay antes y después en el orden del tiempo. Por donde se ve que, cualquiera que sea el modo como una cosa procede de otra, o bien le falta la igualdad de naturaleza o la de duración. Si, pues, el Hijo procede del Padre, habrá que decir, o que es inferior al Padre, o que es posterior, o ambas cosas a la vez.

2. Todo lo que procede de otro tiene principio. Pero nada eterno tiene principio. Luego el Hijo no es eterno, ni tampoco lo es el Espíritu Santo.

3. Todo lo que se corrompe deja de ser. Luego todo lo que se engendra empieza a ser; pues para esto se

1. Arius[9] enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineae a puncto: ubi deest aequalitas simplicitatis. Secundus modus est iuxta emissionem radiorum a sole: ubi deest aequalitas naturae. Tertius modus est iuxta characterem, seu impressionem a sigillo: ubi deest consubstantialitas et potentiae efficientia. Quartus modus est iuxta immissionem bonae voluntatis a Deo: ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est iuxta exitum accidentis a substantia: sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est iuxta abstractionem speciei a materia, sicut sensus accipit speciem a re sensibili: ubi deest aequalitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est iuxta excitationem voluntatis a cogitatione: quae quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est iuxta transfigurationem, ut ex aere fit imago: quae materialis est. Nonus modus est motus a movente: et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est iuxta eductionem speciei a genere: qui non competit in divinis, quia Pater non praedicatur de Filio sicut genus de specie. Undecimus modus est iuxta ideationem, ut arca exterior ab ea quae est in mente. Duodecimus modus est iuxta nascentiam, ut homo est a patre: ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, aut deest aequalitas naturae, aut aequalitas durationis. Si igitur Filius est a Patre, oportet dicere vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Praeterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum aeternum habet principium. Ergo Filius non est aeternus, neque Spiritus Sanctus.

3. Praeterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse: ad

[9] Cf. CANDIDUM ARIANUM, *De gener. div.*: ML 8,1015.

hoc enim generatur, ut sit. Sed Filius est genitus a Patre. Ergo incipit esse, et non est coaeternus Patri.

4. Praeterea, si Filius genitus est a Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suae generationis. Si semper generatur; dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quae sunt semper in fieri, ut tempus et motus: sequitur quod Filius semper sit imperfectus; quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

engendra, para que exista. Pero el Hijo es engendrado por el Padre. Luego empieza a ser, y no es coeterno con el Padre.

4. Si el Hijo es engendrado por el Padre, o siempre se está engendrando o bien se puede fijar el momento de su generación. Si siempre se engendra, como mientras un ser se engendra es imperfecto, cual se ve en los seres sucesivos, como el tiempo y el movimiento, que están en un perpetuo hacerse, síguese que el Hijo es siempre imperfecto, y esto es inadmisible. Luego hay que fijar el instante de su generación, y, por consiguiente, antes de ese instante el Hijo no existía.

Sed contra est quod Athanasius dicit (in Symbolo), quod "totae tres personae coaeternae sibi sunt".

Por otra parte, dice San Atanasio: "Todas las tres personas son coeternas unas con otras".

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse coaeternum Patri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio, potest contingere ex duobus: uno modo ex parte agentis; alio modo, ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis: sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra (q.41 a.2) dictum est, ita in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturaliter ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non a principio generare potest.—Ex parte autem actionis, impeditur ne id quod est a principio simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde, dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim eodem instanti esset effec-

Respuesta. Es necesario decir que el Hijo es coeterno con el Padre. Para entenderlo adviértase que el hecho de que una cosa procedente de otra como de principio sea posterior a su principio puede depender de dos cosas: o bien de la causa agente o de la acción. En las causas voluntarias, la posterioridad es debida a la elección del tiempo, pues así como, según hemos dicho, el agente voluntario puede escoger la forma que ha de dar al efecto, así también puede elegir el tiempo en lo que ha de producir. En cuanto a las causas naturales, se debe a que hay agentes que no tienen desde el principio la perfección de virtud o poder natural necesario para obrar, sino que lo adquieren con el tiempo, como sucede al hombre, que no está desde el principio en condiciones de engendrar. — Lo que por parte de la acción impide que un ser procedente de principio sea simultáneo con su principio es que la acción es sucesiva, y de aquí que, aun suponiendo que la causa de una determinada acción empezase a actuar en el mismo instante de existir, no se produciría el efecto en aquel mismo ins-

tante, sino en el instante en que termina la acción.

Ahora bien, en conformidad con lo que tenemos dicho, es indudable que el Padre no engendra al Hijo por voluntad, sino por naturaleza, y también que la naturaleza del Padre es perfecta desde la eternidad, y asimismo que la acción por la cual el Padre engendra al Hijo no es sucesiva, porque en tal caso el Hijo sería engendrado sucesivamente y su generación sería material y con movimiento, cosa imposible. De todo lo cual se sigue que el Hijo existió siempre que existió el Padre, y, por consiguiente, el Hijo es coeterno con el Padre, y asimismo lo es el Espíritu Santo.

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, ningún modo de procesión de las criaturas representa con perfección la generación divina; por lo cual es preciso obtener una representación uniendo muchos modos, con objeto de suplir con unos lo que falta en los otros; y por esto se dice en el Concilio de Efeso: "El Esplendor te anuncia que el Hijo coexiste siempre coeterno con el Padre. El Verbo muestra la impasibilidad del nacimiento, y el nombre de Hijo insinúa la consubstancialidad". Sin embargo, entre todos los modos, el que mejor la representa es la procesión del verbo, que emana del entendimiento, que no es posterior a aquel de quien procede, como no sea en las inteligencias que pasan de la potencia al acto, cosa que no puede decirse de Dios.

2. La eternidad excluye el principio de duración, pero no el principio de origen.

3. Toda corrupción es una mutación, y por esto lo que se corrompe empieza a no ser y deja de ser. Pero la generación divina no es una transmutación, según hemos visto, y, por tanto, el Hijo siempre es engendrado y el Padre engendra siempre.

tus, sed in instanti ad quod terminatur actio.

Manifestum est autem secundum praemissa (ib.) quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura. Et iterum, quod natura Patris ab aeterno perfecta fuit. Et iterum, quod actio qua Pater producit Filium, non est successiva: quia sic Filius Dei successive generaretur, et esset eius generatio materialis et cum motu, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Filius fuit, quandocumque fuit Pater. Et sic Filius est coaeternus Patri: et similiter Spiritus Sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro "De verbis Domini" [10], **nullus modus processionis alicuius creaturae perfecte repraesentat divinam generationem: unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Ephesina** [11]: **"Coexistere semper coaeternum Patri Filium, Splendor tibi denuntiet: impassibilitatem nativitatis ostendat Verbum: consubstantialitatem Filii nomen insinuet". Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu: quod quidem non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum: quod in Deo dici non potest.**

Ad secundum dicendum quod aeternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum quod omnis corruptio est mutatio quaedam: et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra (q.27 a.2). Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

[10] *Serm. ad popul.* serm. 117 c.6: ML 38,666; c.10: ML 38,669.
[11] 3 c.10. Vide THEODOTUM ANCYR., hom.2 *In natal. Salv.*: MG 77,1377.

Ad quartum dicendum quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in aeternitate ipsum "nunc" indivisibile est semper stans, ut supra (q.10 a.2 ad 1; a.4 ad 2) dictum est. Generatio vero Filii non est in "nunc" temporis, aut in tempore, sed in aeternitate. Et ideo, ad significandum praesentialitatem et permanentiam aeternitatis, potest dici quod "semper nascitur", ut Origenes dixit [12]. **Sed, ut Gregorius** [13] **et Augustinus** [14] **dicunt, melius est quod dicatur "semper natus": ut ly "semper" designet permanentiam aeternitatis, et ly "natus" perfectionem geniti. Sic ergo Filius nec imperfectus est, neque "erat quando non erat", ut Arius dixit.**

4. En el tiempo hay una cosa indivisible: el instante, y otra duradera: el tiempo. Pero en la eternidad el mismo "ahora" indivisible permanece siempre, según hemos dicho. Pues bien, la generación del Hijo no está en el "ahora" del tiempo o en el tiempo, sino en la eternidad, y por esto, para significar la presencialidad y la permanencia de la eternidad, puede decirse que "siempre nace", como dijo Orígenes; aunque, como advierten San Gregorio y San Agustín, más propio sería decir que "siempre es nacido", para que el término "siempre" indique la permanencia de la eternidad, y "nacido", la perfección del engendrado. Por tanto, ni el Hijo es imperfecto "ni existió cuando no existía", como dijo Arrio.

ARTICULO 3

Utrum in divinis personis sit ordo naturae [a]

Si entre las personas divinas hay orden de naturaleza

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturae.

1. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia vel persona vel notio. Sed ordo naturae non significat essentiam, neque est aliqua personarum aut notionum. Ergo ordo naturae non est in divinis.

2. Praeterea, in quibuscumque est ordo naturae, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis "nihil est prius et posterius", ut Athanasius dicit (in Symbolo). Ergo in divinis personis non est ordo naturae.

3. Praeterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturae.

Dificultades. Parece que entre las personas divinas no hay orden de naturaleza.

1. Cuanto hay en Dios es esencia, persona o noción. Pero el orden de naturaleza no significa la esencia, ni tampoco es persona ni noción. Luego en Dios no hay orden de naturaleza.

2. Siempre que entre varios seres hay orden de naturaleza, uno es anterior a los otros, por lo menos según la naturaleza y el conocimiento. Pero en las personas divinas "nada hay anterior ni posterior", como dice San Atanasio. Luego entre ellas no hay orden de naturaleza.

3. No hay orden sin distinción. Pero en la naturaleza divina no hay distinción. Luego tampoco orden, y, por consiguiente, en Dios no hay orden de naturaleza.

[a] *Sent.* 1 d.12 a.1; d.20 a.3; *De pot.* q.10 a.3; *Cont. err. Graec.* 2 c.31.

[12] *In Ier.* hom.9: MG 13,357.
[13] *Moral.* 1.29 c.1: ML 76,477.
[14] *Octog. quaest.* q.37: ML 40,27.

4. La naturaleza divina es su esencia. Pero no se dice que haya en Dios "orden de esencia". Luego tampoco hay orden de naturaleza.

Por otra parte, dondequiera que haya pluralidad sin orden, hay confusión. Pero entre las personas divinas no hay confusión, como dice San Atanasio. Luego hay orden.

Respuesta. El orden se entiende siempre por comparación con algún principio. Si, pues, los principios son múltiples, por ejemplo, el de sitio con relación al punto, y el de conocimiento refiriéndonos al principio de demostración, y el de cada una de las causas, múltiple será también el orden. Pero, según hemos dicho, en Dios hay principio de origen sin prioridad. Luego debe haber orden según el origen sin prioridad, y éste es el que San Agustín llama "orden de naturaleza, no porque uno sea anterior al otro, sino porque uno procede del otro".

Soluciones. 1. Orden de naturaleza significa la noción en común, aunque no en particular.

2. Aun en el caso de que un ser creado, procedente de principio, fuese, en cuanto a la duración, coetáneo con su principio, siempre el principio es anterior en el orden de la naturaleza y del conocimiento, si se considera el sujeto que es principio. Pero si, en cambio, se consideran las relaciones de la causa a lo causado y del principio a lo que de él emana, se ve que los términos relativos son simultáneos tanto en el orden de la naturaleza como en el del conocimiento, puesto que cada uno entra en la definición del otro. Pero en Dios las mismas relaciones son personas subsistentes en una sola naturaleza. Luego ni por parte de la naturaleza

4. Praeterea, natura divina est eius essentia. Sed non dicitur in divinis "ordo essentiae". Ergo neque ordo naturae.

Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit (ib.) Ergo est ibi ordo.

Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est (q.33 a.1 ad 3). Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturae, secundum Augustinum [15], non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

Ad primum ergo dicendum quod ordo naturae significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio sit suo principio coaevum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsae relationes causae et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque

[15] *Contra Maximin.* l.2 c.14: ML 42,775.

etiam secundum naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum quod ordo naturae dicitur, non quod ipsa natura ordinetur: sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum quod "natura" quodammodo importat rationem principii, non autem "essentia". Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturae, quam ordo essentiae.

ni de la relación puede una persona ser anterior a otra, no sólo en el orden de la naturaleza, pero ni siquiera en el del conocimiento.

3. Se llama orden de naturaleza, no porque la misma naturaleza esté ordenada, sino porque el orden entre las personas divinas se toma en razón de su origen natural.

4. El término de "naturaleza" implica en cierto modo la razón de principio, que no tiene el de esencia; y por esto el orden de origen mejor se llama orden de naturaleza que no orden de esencia.

ARTICULO 4

Utrum Filius sit aequalis Patri secundum magnitudinem [a]

Si el Hijo es igual al Padre en la grandeza

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri in magnitudine.

1. Dicit enim ipse, Io. 14,28: "Pater maior me est"; et Apostolus, I Cor. 15,28: "Ipse Filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia".

2. Praeterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Ergo non est aequalis Patri in magnitudine.

3. Praeterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid maius quam una tantum vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid maius quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars: nam sub "relatione" vel "notione" plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantum duae, videtur quod Filius non sit aequalis Patri.

Sed contra est quod dicitur Phil. 2,6: "Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo".

Dificultades. Parece que el Hijo no es igual al Padre en la grandeza.

1. El propio Hijo dice: "El Padre es mayor que yo"; y el Apóstol escribe: "El mismo Hijo estará sujeto a aquel que sujetó a sí todas las cosas".

2. La paternidad pertenece a la dignidad del Padre. Pero no compete al Hijo. Luego el Hijo no tiene todo lo que hay de dignidad en el Padre, y, por tanto, no es igual al Padre en la grandeza.

3. Dondequiera que hay todo y partes, muchas partes son un algo mayor que una o pocas, como tres hombres son una cosa mayor que dos o que uno. Pero parece que en Dios hay un todo universal y partes, porque bajo la "relación" o "noción" se contienen muchas nociones. Luego, como en el Padre hay tres nociones, mientras que en el Hijo no hay más que dos, parece que el Hijo no sea igual al Padre.

Por otra parte, el Apóstol dice que "no consideró como rapiña que El fuese igual a Dios".

[a] *Sent.* 1 d.19 q.1 a.2; *In Boet. «De Trin.»* q.3 a.4; *Cont. Gent.* 4,7.11.

Respuesta. Es necesario decir que el Hijo es igual al Padre en la grandeza. La grandeza de Dios no es otra cosa que la perfección de su naturaleza. Es de esencia de la paternidad y de la filiación que el hijo, en virtud de la generación, llegue a tener la perfección de la naturaleza que hay en el padre, como la del mismo padre. Pero como la generación en los hombres es la transmutación de una cosa que pasa de la potencia al acto, el hombre hijo no es desde el primer momento igual al padre que le engendró, aunque mediante el debido desarrollo llegue a alcanzar la igualdad, a menos que otra cosa suceda debido a alguna deficiencia en el principio de la generación. Ahora bien, según lo anteriormente dicho, es indudable que en Dios hay propia y verdadera paternidad y filiación, y, por otra parte, no se puede decir que la virtud de Dios Padre para engendrar sea deficiente, ni que el Hijo de Dios haya llegado a la perfección de modo sucesivo y por transmutación. Por tanto, es necesario decir que desde toda la eternidad es igual al Padre en la grandeza; y por esto escribió San Hilario: "Quita las debilidades corporales, quita el principio de la concepción, quita los dolores y toda humana flaqueza, y todo hijo por su nacimiento natural es igual al padre, porque tiene naturaleza semejante a la suya".

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse aequalem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturae ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturae quae est in patre, sicut et pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quaedam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est aequalis patri generanti; sed per debitum incrementum ad aequalitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3) quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando; neque quod Dei Filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab aeterno fuerit Patri aequalis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit, in libro "De synod." [16]: "Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores et omnem humanam necessitatem, omnis filius secundum naturalem nativitatem aequalitas patris est, quia est et similitudo naturae".

Soluciones. 1. Aquellas palabras se entienden dichas de Cristo en cuanto a su naturaleza humana, según la cual es inferior al Padre y le está sometido; pero según la naturaleza divina es igual al Padre, y esto mismo dice San Atanasio: "Igual al Padre según la divinidad, menor que el Padre según la humanidad". O también se puede decir con San Hilario: "Por la autoridad de donante es mayor que el Padre, pero no es menor aquel a quien se da el mismo ser"; y en otra parte: "La sujeción del Hijo es piedad de la naturaleza", esto es,

Ad primum ergo dicendum quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est Patre, et ei subiectus. Sed secundum naturam divinam, aequalis est Patri. Et hoc est quod Athanasius dicit (in Symbolo): "Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem". Vel, secundum Hilarium, in IX libro "De Trin." [17]: "Donantis auctoritate Pater maior est, sed minor non est cui unum esse donatur". Et in libro "De synod." [18] dicit quod "subiectio Filii naturae pietas est", idest recognitio

[16] § 73: ML 10,527. [17] § 54: ML 10,325. [18] § 79: ML 10,532.

auctoritatis paternae, "subiectio autem ceterorum, creationis infirmitas".

reconocimiento de la autoridad paterna; "pero la sujeción de los demás es debilidad de la creación".

Ad secundum dicendum quod aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est (in c.; cf. a.1 ad 1), et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis, et similitudo, secundum essentialia attenditur: nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, "Contra Maximinum" [19]: "Originis quaestio est quid de quo sit; aequalitatis autem, qualis aut quantus sit". Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris: nam dignitas absolutum est, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Nec sequitur: "paternitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius". Mutatur enim "quid" in "ad aliquid": eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.

2. La igualdad depende de la magnitud. La magnitud en Dios significa, como hemos dicho, la perfección de la naturaleza, y pertenece a la esencia. Por tanto, en Dios la igualdad y la semejanza se refieren a cosas esenciales; y de que las relaciones sean distintas no se puede deducir que haya desigualdad o desemejanza; y por esto dijo San Agustín que "la cuestión del origen significa qué cosa es de quién, y la de igualdad, cuál o cuánto sea". Por tanto, la paternidad es la dignidad del Padre, como es la esencia del Padre, ya que la dignidad es cosa absoluta y pertenece a la esencia; y, por consiguiente, como la misma esencia que en el Padre es paternidad es en el Hijo filiación, la misma dignidad que es paternidad en el Padre es filiación en el Hijo. Y, sin embargo, no es aceptable este razonamiento: "El Padre tiene la paternidad; luego el Hijo tiene la paternidad"; porque se ha pasado de la substancia a la relación. Cierto que la misma esencia y la misma dignidad tienen el Padre y el Hijo, pero en el Padre está con la relación del que da, y en el Hijo con la relación de quien recibe.

Ad tertium dicendum quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de pluribus relationibus praedicetur: quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse, quod repugnat rationi universalis, cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra (q.30 a.4 ad 3) dictum est, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt maius aliquid quam una tantum; nec omnes personae maius aliquid quam una tantum; quia tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum.

3. La relación en Dios no es un todo universal, aunque se diga de muchas relaciones, porque todas las relaciones por su esencia y su ser son una, y esto se opone al concepto de universal, cuyas partes se distinguen por el ser; como asimismo tampoco es universal en Dios la persona, según hemos dicho. Por consiguiente, ni el conjunto de todas las relaciones son cosa mayor que una ni todas las personas son más que una sola, porque en cada una de ellas está toda la perfección de la naturaleza divina.

[19] L.2 c.18: ML 42,786.

ARTICULO 5

Utrum Filius sit in Patre, et e converso [a]

Si el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo

Dificultades. Parece que el Hijo no está en el Padre ni el Padre en el Hijo.

1. El Filósofo indica ocho modos de estar una cosa en otra, y de ninguno de estos modos está el Hijo en el Padre ni el Padre en el Hijo, como puede ver el que los repase uno por uno. Luego el Hijo no está en el Padre ni el Padre en el Hijo.

2. Nada que haya salido de otro está en él. Pero el Hijo desde la eternidad salió del Padre, según aquello del profeta Miqueas: "Su salida desde el principio, desde los días de la eternidad". Luego el Hijo no está en el Padre.

3. Cuando dos seres son opuestos, no está uno en otro. Pero el Padre y el Hijo se oponen con oposición relativa. Luego no puede estar uno en otro.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit in Patre, et converso.

1. Philosophus enim, in IV "Physic." [20], ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec e converso.

2. Praeterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab aeterno exivit a Patre, secundum illud Micheae 5,2: "Egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis". Ergo Filius non est in Patre.

3. Praeterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

Por otra parte, dice San Juan: "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí".

Sed contra est quod dicitur Io. 14,10: "Ego in Patre, et Pater in me est".

Respuesta. En el Padre y en el Hijo es preciso tomar en cuenta tres cosas, a saber, la esencia, la relación y el origen, y, según cada una de ellas, el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo. En cuanto a la esencia, está el Padre en el Hijo, porque el Padre es su esencia y comunica su esencia al Hijo sin transmutación alguna; de donde se sigue que, como la esencia del Padre está en el Hijo, en el Hijo está el Padre; y por la misma razón, como el Hijo es su esencia, síguese que está en el Padre, en el cual se halla su esencia, y esto es lo que enseña San Hilario

Respondeo dicendum quod in Patre et Filio tria est considerare, scilicet essentiam, relationem et originem; et secundum quodlibet historum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem: unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio: quod in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est eius essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, V "De Trin." [21], "Naturam suam, ut ita

[a] *Sent.* 1 d.19 q.3 a.2; *Cont. Gent.* 9; *In Ioan.* 10 lect.6; 16 lect.7.

[20] C.3 n.1 (Bk 210a14): S.Th., lect.4 n.2.
[21] § 37: ML 10,155.

dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum. Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit".—Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum.—Secundum originem etiam, manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur.—Et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

al decir que "el Dios inmutable sigue, por decirlo así, su naturaleza engendrando un Dios inmutable. Concebimos, pues, en El la naturaleza subsistente de Dios, ya que en Dios se halla Dios". Si se atiende a las relaciones, sabemos que uno cualquiera de los términos que se oponen relativamente, entra en el concepto del otro. — Por fin, según el origen, es también indudable que la procesión del verbo inteligible no termina fuera, sino que permanece en quien lo dice, y asimismo lo que se dice en el verbo está contenido en él. — Y las mismas razones son aplicables cuando se habla del Espíritu Santo.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae in creaturis sunt, non sufficienter repraesentant ea quae Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante: nisi quod deest unitas essentiae, in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

Soluciones. 1. Lo que se halla en las criaturas no es suficiente para representar lo que hay en Dios, y de aquí que de ninguno de los modos que enumera el Filósofo está el Hijo en el Padre ni el Padre en el Hijo. Sin embargo, el que más se aproxima a esto es aquel modo según el cual se dice que algo está en el principio de que se origina, a pesar de que en las criaturas falta la unidad de esencia entre el principio y lo que procede del principio.

Ad secundum dicendum quod exitus Filii a Patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum; non secundum essentialem aliquam distantiam.

2. La salida del Hijo, con respecto al Padre, se entiende según el modo de la procesión interior, como sale el verbo del corazón y permanece en él. Por consiguiente, esta salida de Dios solamente significa la distinción de relaciones, y no distinción esencial alguna.

Ad tertium dicendum quod Pater et Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam. Et tamen oppositorum relative unum est in altero ut dictum est (in c).

3. El Padre y el Hijo se oponen en cuanto a las relaciones y no en cuanto a la esencia; lo que no es obstáculo para que cada uno de los relativamente opuestos esté en el otro, según hemos visto.

ARTICULO 6

Utrum Filius sit aequalis Patri secundum potentiam [a]

Si el Hijo es igual al Padre en el poder

Dificultades. Parece que el Hijo no es igual al Padre en el poder.

1. El apóstol San Juan dice: "No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre". Pero el Padre puede obrar por sí mismo. Luego en la potencia es mayor que el Hijo.

2. Mayor poder tiene el que manda y enseña que el que obedece y escucha. Pero el Padre manda al Hijo, como dice San Juan: "Según el mandato que me dió mi Padre, así hago"; y también le enseña, pues el propio San Juan dice: "El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que El hace". Por su parte, el Hijo oye, conforme a aquello de San Juan: "Según oigo, juzgo". Luego el Padre es de mayor poder que el Hijo.

3. Pertenece a la omnipotencia del Padre que pueda engendrar un Hijo igual a sí mismo, porque dice San Agustín que "si no pudo engendrar un Hijo igual a sí mismo, ¿dónde está la omnipotencia del Padre?" Pero, según hemos dicho, el Hijo no puede engendrar un hijo. Por tanto, no puede el Hijo cuanto cae bajo la omnipotencia del Padre, y, por consiguiente, no le iguala en el poder.

Por otra parte, dice San Juan: "Cuanto hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo".

Respuesta. Es necesario decir que el Hijo es en el poder igual al Padre. El poder operativo es consecuencia de la perfección de la naturaleza, y así vemos en las criaturas que cuanto más perfecta es la naturaleza de un ser, tanto mayor es su poder para obrar. Pero hemos demostrado que los mismos conceptos de paternidad

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri secundum potentiam.

1. Dicitur enim Io. 5,19: "Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem". Pater autem a se potest facere. Ergo Pater maior est Filio secundum potentiam.

2. Praeterea, maior est potentia eius qui praecipit et docet, quam eius qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundum illud Io. 14,31: "Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio". Pater etiam docet Filium, secundum illud Io. 5,20: "Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit". Similiter et Filius audit, secundum illud Io. 5,30: "Sicut audio, iudico" Ergo Pater est maioris potentiae quam Filius.

3. Praeterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quod possit Filium generare sibi aequalem: dicit enim Augustinus, in libro "Contra Maximin." [22]: "Si non potuit generare sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris?" Sed Filius non potest generare Filium, ut supra (q.41 a.6 ad 1.2) ostensum est. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius. Et ita non est ei in potestate aequalis.

Sed contra est quod dicitur Io. 5,19: "Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit".

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod Filius est aequalis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturae: videmus enim in creaturis quod quanto aliquid habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra (a.4) quod ipsa ratio divi-

[a] *Sent.* 1 d.20 a.2; *Cont. Gen.* 4,7.8.

[22] I. 2 c.7: ML 42,762.

nae paternitatis et filiationis exigit quod Filius sit aequalis Patri in magnitudine, idest in perfectione naturae. Unde relinquitur quod Filius sit aequalis Patri in potestate.—Et eadem ratio est de Spiritu Sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod dicitur quod "Filius non potest a se facere quidquam", non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater: cum statim subdatur quod "quaecumque Pater facit, Filius similiter facit". Sed ostenditur quod Filius habet potestatem a Patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, IX "De Trin." [23]: "Naturae divinae haec unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non a se agat".

Ad secundum dicendum quod in "demonstratione" Patris et "auditione" Filii, non intelligitur nisi quod Pater communicat scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri "mandatum" Patris, per hoc quod ab aeterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando.—Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum quod, sicut eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Non tamen sequitur quod possit generare: sed mutatur "quid" in "ad aliquid", nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eandem omnipotentiam quam Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam "ut dans": et hoc significatur cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam "ut accipiens": et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari.

[23] § 48: ML 10,319.

y filiación divinas exigen que el Hijo sea igual al Padre en la grandeza, esto es, en la perfección de la naturaleza. Por consiguiente, el Hijo ha de ser igual al Padre en la potestad. Y esta misma razón es aplicable, cuando se trata del Espíritu Santo, respecto de uno y de otro.

Soluciones. 1. Cuando se dice que "el Hijo no puede hacer nada por sí mismo", no se quita al Hijo poder alguno de los que tiene el Padre, puesto que a continuación se añade: "Cuanto hace el Padre lo hace igualmente el Hijo". Lo que se pretende es manifestar que el Hijo tiene su poder del Padre, del cual tiene también su naturaleza; y por esto dijo San Hilario: "La unidad de la naturaleza divina es ésta: que de tal modo obre el Hijo por sí mismo que no obre de sí mismo".

2. Por lo de "mostrar el Padre y oír el Hijo" no se entiende sino que el Padre comunica al Hijo la sabiduría, como le comunica la esencia; y así puede entenderse también el "mandato" del Padre, puesto que al engendrarle le dió desde la eternidad la ciencia y la voluntad de hacer. O más bien deberá entenderse esto de Cristo según la naturaleza humana.

3. Así como la misma esencia que en el Padre es paternidad es en el Hijo filiación, así también uno mismo es el poder con el cual engendra el Padre y es engendrado el Hijo; por donde se comprende que todo lo que puede el Padre lo puede también el Hijo. Y, sin embargo, no se sigue que pueda engendrar, porque esto equivaldría a pasar de la substancia a la relación, ya que la generación en Dios significa la relación. El Hijo tiene, pues, la misma omnipotencia que el Padre, pero con otra relación, porque el Padre la tiene como "quien la da", y el Hijo la tiene como "quien la recibe", y esto es lo que se expresa al decir que puede ser engendrado.

personas divinas y ser feliz con un gozo muy semejante al que hace feliz a la santísima e indivisa Trinidad» (l. c.).

Por eso, al hablar de ciertos fenómenos místicos de la inhabitación de la Trinidad, sería muy de desear que se corrigieran y moderaran ciertas expresiones, cuando menos inexactas y peligrosas por su vaguedad, imprecisión y atrevimiento, como cuando se dice, por ejemplo, que las almas *toman parte* y *cooperan* con las personas en los orígenes o procesiones inmanentes divinas. Mucho mejor sería expresarse como lo hace y recomienda el Papa. Porque las experiencias místicas, por más altas y elevadas que sean, no pueden desviarse nunca de las verdades de la fe ni contradecir los principios de la teología.

La inhabitación del Espíritu Santo

La unión especial con el Espíritu Santo sólo podría entenderse en tres sentidos diversos. En el personal o hipostático; en el de unión inmediata y peculiar con El, en cuanto autor especial de toda la obra de nuestra santificación, y en el de simple apropiación.

El primero es tan absurdo, que a nadie se le ha ocurrido sustentarlo.

El segundo está también expresamente rechazado por el actual Pontífice en la citada encíclica, pues a propósito de la inhabitación del Espíritu Santo manda el Papa sostener con toda firmeza y verdad que en las obras *ad extra*, como es la inhabitación, todo es *común* a las divinas personas (l. c.). Luego la inhabitación es por igual de todas, sin unión especial con ninguna de ellas, por razón de la cual inhabiten las demás.

Para Santo Tomás, la unión especial con el Espíritu Santo no sólo es absurda por el fundamento en que se basa de las operaciones *ad extra* distintas de las personas, sino también porque está en pugna con la misma causa formal de la inhabitación, que es la gracia santificante por medio de las operaciones de conocimiento y de amor. Pues no sólo la gracia es efecto común de las personas divinas, sino que las operaciones de conocimiento y de amor, que proceden de ella, tienen también por objeto de igual manera a todas las personas y a la esencia divina. Por lo cual enseña Santo Tomás que no puede darse la misión invisible de una persona al alma sin las demás, puesto que todas «comunican en la raíz de la gracia», en cuanto objeto inmanente de sus operaciones. Y así, «ni una misión invisible puede ser sin la otra, porque ninguna se realiza a no ser por medio de la gracia santificante, ni una persona existir en el alma sin las demás» [97], sino que todas comienzan a existir en ella al mismo tiempo, y juntamente se da el aumento de su misión e inhabitación con el aumento de la misma gracia» [98]. Y esta explicación es también aceptada por el Papa actual en su encíclica.

Lo cual no quita que, existiendo e inhabitando todas las personas al mismo tiempo en el alma, haga Dios conocer, sin embargo, en algunos casos de un modo especial la persona del Padre, o del Hijo, o del Espíritu Santo. Porque una cosa es la acción distinta de las personas en el alma, y otra muy diversa las relaciones del alma con las personas de la Santísima Trinidad bajo la influencia de la gracia.

[97] 1 q.43 a.5 ad 4.
[98] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.2.

Tampoco hay obstáculo alguno, sino, por el contrario, mucha conveniencia, como arriba hemos demostrado, en que este hecho verdaderamente maravilloso de la existencia de la Trinidad en nosotros *se apropie* al Espíritu Santo, como efecto que es de la infinita bondad de Dios para con el hombre. Pero lo que está absolutamente vedado es traspasar el campo de la *apropiación* para internarse en el de lo *propio*. Ahí está precisamente lo erróneo y verdaderamente absurdo del caso.

CUESTION 43

(In octo articulos divisa)

De missione divinarum personarum

De la misión de las divinas personas

Deinde considerandum de missione divinarum Personarum (cf. q.43 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum alicui divinae Personae conveniat mitti.

Secundo: utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum.

Tertio: secundum quid divina Persona invisibiliter mittatur.

Quarto: utrum cuilibet Personae conveniat mitti.

Quinto: utrum invisibiliter mittatur tam Filius, quam Spiritus Sanctus.

Sexto: ad quos fiat missio invisibilis.

Septimo: de missione visibili.

Octavo: utrum aliqua Persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

Procede ahora tratar de la misión de las divinas personas, y acerca de esto se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si conviene a alguna persona divina ser enviada.

Segunda: si la misión es eterna o solamente temporal.

Tercera: en razón de qué es enviada una persona con misión invisible.

Cuarta: si conviene a cada una de las personas ser enviada.

Quinta: si con misión invisible son enviados lo mismo el Hijo que el Espíritu Santo.

Sexta: a quiénes se hace la misión invisible.

Séptima: de la misión visible.

Octava: si alguna persona se envía a sí misma, visible o invisiblemente.

ARTICULO 1

Utrum alicui personae divinae conveniat mitti [a]

Si conviene a alguna persona divina ser enviada

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Personae divinae non conveniat mitti.

Dificultades. Parece que no conviene a la persona divina ser enviada.

[a] *Sent.* 1 d.15 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4,23; *Cont. err. Graec.* c.14.

1. El enviado es inferior al que le envía. Pero una persona divina no es inferior a otra. Luego una persona no es enviada por otra.

2. Todo el que es enviado se separa de quien lo envía, y así dice San Jerónimo: "Lo que está unido y forma un solo cuerpo no puede ser enviado". Pero en las divinas personas "nada hay separable", como dice San Hilario. Luego una persona divina no es enviada por otra.

3. El que es enviado se aleja de un lugar y va de nuevo a otro. Pero esto no conviene a la persona divina, que está en todas partes. Luego no le conviene ser enviada.

Por otra parte, leemos en San Juan: "No estoy yo solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado".

Respuesta. En el concepto de misión se incluyen dos cosas, de las cuales una es la relación del enviado a quien lo envía, y la otra la relación del enviado con el término de su misión. El hecho de que alguien sea enviado revela que el enviado procede de alguna manera de quien le envía, bien sea por modo de mandato, que es como el señor envía al siervo; bien por modo de consejo, y así se dice que el consejero envía al rey a la guerra; o también por modo de origen, como al decir que el árbol envía o emite la flor. Asimismo, revela una referencia al término adonde se envía, bien porque antes nunca hubiese estado allí o porque empiece a estar de modo distinto de como antes estuvo.

Por consiguiente, la misión puede convenir a una persona divina, por una parte, en cuanto incluye la relación de origen respecto al que la envía, y por otra, en cuanto implica un nuevo modo de estar en alguno; y así se dice que el Hijo fué enviado por el Padre al mundo en cuanto empieza a estar visible en el mundo por la carne, no obstante que

1. Missus enim minor est mittente. Sed una Persona divina non est minor alia. Ergo una Persona non mittitur ab alia.

2. Praeterea, omne quod mittitur, separatur a mittente: unde Hieronymus dicit, "Super Ezechiel." [1]: "Quod coniunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest". Sed in divinis Personis "nihil est separabile", ut Hilarius dicit [2]. Ergo una Persona non mittitur ab alia.

3. Praeterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinae Personae non convenit, cum ubique sit. Ergo divinae Personae non convenit mitti.

Sed contra est quod dicitur Io. 8,16: "Non sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater".

Respondeo dicendum quod in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur: aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius ibi omnino non erat quod mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat.

Missio igitur divinae Personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo. Sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum (Io. 10,36), secundum quod incoepit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam: et tamen ante

[1] L.5 super 16,53-54: ML 25,164.
[2] *De Trin.* l.7 § 39: ML 10,233.

"in mundo erat", ut dicitur Io. 1,10.

Ad primum ergo dicendum quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium: quia imperans est maior, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis; quae est secundum aequalitatem, ut supra dictum est (q.42 a.4.6).

Ad secundum dicendum quod illud quod sic mittitur ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur: unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinae Personae; quia Persona divina missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione; sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de missione quae fit secundum motum localem; quae non habet locum in divinis.

antes "estaba en el mundo", como dice San Juan.

Soluciones. 1. La misión envuelve inferioridad del enviado cuando implica que el modo que procede del principio que le envía es el consejo o el mandato, porque el que manda es superior, y el que aconseja es más clarividente. Pero en Dios no implica más que la procesión de origen, que, según hemos visto, requiere la igualdad.

2. La misión del que es enviado de modo que empiece a estar donde antes de ninguna manera estuvo, requiere movimiento local, y por esto es necesario que se aparte localmente de quien le envía. Pero no es esto lo que sucede en la misión de la persona divina, porque, así como la persona divina enviada no empieza a estar donde antes no hubiese estado, tampoco deja de estar donde antes estaba; por lo cual la misión no significa separación, sino sólo distinción de origen.

3. La objeción es válida tratándose de la misión que supone movimiento local, que no tiene lugar en Dios.

ARTICULO 2

Utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum [a]

Si la misión es eterna o solamente temporal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna.

1. Dicit enim Gregorius [3]: "eo mittitur Filius, quo generatur". Sed generatio Filii est aeterna. Ergo et missio.

2. Praeterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed Persona divina non mutatur. Ergo missio divinae Personae non est temporalis, sed aeterna.

Dificultades. Parece que la misión puede ser eterna.

1. Dice San Gregorio: "Por aquello que es enviado el Hijo, por lo mismo es engendrado". Pero la generación es eterna. Luego también la misión.

2. A todo el que convenga algo en el tiempo, cambia. Pero la persona divina no se muda. Luego su misión no es temporal, sino eterna.

[a] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.3.
[3] *In Evang.* l.2 hom.26: ML 76,1196.

3. La misión implica procesión. Pero la procesión de las personas divinas es eterna. Luego también lo es la misión.

Por otra parte, dice el Apóstol que "al llegar la plenitud del tiempo envió Dios a su Hijo".

Respuesta. En lo que se refiere al origen de las divinas personas se deben tomar en cuenta ciertas diferencias. Hay términos que en su significado incluyen solamente la referencia al principio, como los de "procesión" y "salida"; otros, junto con la referencia al principio, denotan el término de la procesión, y de éstos, unos determinan el término eterno, como los de "generación" y "espiración", pues la generación es la procesión de la persona en la naturaleza divina, y la espiración en sentido pasivo implica la procesión del Amor subsistente; otros, por fin, junto con la referencia al principio, designan el término temporal, como los de "misión" y "donación"; pues, si se envía algo, es para que esté en alguna parte, y si se da, es para que se tenga; y que la persona divina sea tenida por alguna criatura o que haya un nuevo modo de estar en ella, son cosas temporales.

Por consiguiente, la "misión" y la "donación" en Dios son exclusivamente temporales. La "generación" y la "espiración" son solamente eternas. Pero la "procesión" y la "salida" son en Dios eternas y temporales; y así el Hijo procede desde la eternidad para ser Dios y temporalmente para ser hombre por misión visible, o también para estar en el hombre por misión invisible.

Soluciones. 1. San Gregorio habla de la generación temporal del Hijo, no del Padre, sino de la Madre. O también que, por haber sido engendrado desde la eternidad, puede el Hijo ser enviado.

2. Que la divina persona esté de nuevo en alguno o que sea tenida de

3. Praeterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum Personarum est aeterna. Ergo et missio.

Sed contra est quod dicitur Gal. 4,4: "Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum".

Respondeo dicendum quod in his quae important originem divinarum Personarum, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut "processio" et "exitus". Quaedam vero, cum habitudine ad principium, determinant processionis terminum. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut "generatio" et "spiratio": nam generatio est processio divinae Personae in naturam divinam; et spiratio, passive accepta, importat processionem Amoris subsistentis. Quaedam vero, cum habitudine ad principium, important terminum temporalem, sicut "missio" et "datio": mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur; Personam autem divinam haberi ad aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Unde "missio" et "datio" in divinis dicuntur temporaliter tantum. "Generatio" autem et "spiratio" solum ab aeterno. "Processio" autem et "exitus" dicuntur in divinis et aeternaliter et temporaliter: nam Filius ab aeterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de generatione temporali Filii, non a Patre, sed a Matre.—Vel, quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab aeterno genitus.

Ad secundum dicendum quod divinam Personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae Personae, sed propter mutationem creaturae: sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus, propter mutationem creaturae.

Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis. Vel, missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum: habitudo enim divinae Personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur: sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni.

alguien en el tiempo, no arguye mudanza en la persona divina, sino en la criatura; y así de Dios se dice en el tiempo que es Señor, debido a una mudanza en la criatura.

3. La misión no solamente implica la procesión de un principio, sino que, además, determina el término temporal de la procesión; y por esto la misión es sólo temporal. O también que la misión incluye la procesión eterna y añade algo, o sea el efecto temporal, ya que la relación de la persona divina a su principio es forzosamente eterna. De aquí que, si se habla de una doble procesión, la eterna y la temporal, no es porque se doblen las relaciones con el principio, sino que la dualidad viene de parte del término, que es temporal y es eterno.

ARTICULO 3

Utrum missio invisibilis divinae personae sit solum secundum donum gratiae gratum facientis [a]

Si la misión invisible de la persona divina se hace solamente por el don de la gracia santificante

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis divinae Personae non sit solum secundum donum gratiae gratum facientis.

1. Divinam enim Personam mitti, est ipsam donari. Si igitur divina Persona mittitur solum secundum dona gratiae gratum facientis, non donabitur ipsa Persona divina, sed solum dona eius. Quod est error dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed eius dona.

2. Praeterea, haec praepositio "secundum" denotat habitudinem alicuius causae. Sed Persona divina est causa quod habeatur donum gratiae gratum facientis, et non e converso; secundum

Dificultades. Parece que la misión invisible de la persona divina no se hace solamente por el don de la gracia santificante.

1. Ser enviada la persona divina es ser dada. Si, pues, solamente fuese enviada por la gracia santificante, no sería dada la misma persona divina, sino sus dones, que es el error de los que dicen que no es dado el Espíritu Santo, sino sus dones.

2. La preposición "por" denota relación de causa. Pero la persona divina es la causa de que se tenga el don de la gracia santificante, y no de lo contrario, según aquello del Apóstol: "La caridad de Cristo ha

[a] *Sent.* 1 d.14 q.2 a.2.

sido difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado". Luego no es pertinente decir que la persona divina es enviada por los dones de la gracia santificante.

3. Dice San Agustín: "El Hijo, cuando en el tiempo es percibido, se dice que es enviado". Pero el Hijo no solamente se conoce por la gracia santificante, sino también por las gracias gratuitas, como la de fe y la de ciencia. Luego no es la gracia santificante lo único por lo cual es enviada la persona divina.

4. Dice Rabano que el Espíritu Santo fué dado a los apóstoles para obrar milagros. Pero éste no es un don de gracia santificante, sino de gracia gratuita. Luego la persona divina no solamente se da por la gracia santificante.

Por otra parte, dice San Agustín: "El Espíritu Santo procede", temporalmente, "para santificar a la criatura". Pero la misión es procesión temporal. Luego, como la santificación de la criatura no se hace más que por la gracia santificante, síguese que la misión de la persona divina no se hace más que por la gracia santificante.

Respuesta. Ser enviada conviene a la persona divina por cuanto existe en alguien de un modo nuevo, y ser dada en cuanto es tenida por alguien, y ninguna de estas dos cosas puede suceder más que por razón de la gracia santificante. Hay un modo común por el cual está Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, como la causa en los efectos que participan de su bondad. Sobre este modo común hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que

illud Rom. 5,5: "Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis". Ergo inconvenienter dicitur quod Persona divina secundum dona gratiae gratum facientis mittatur.

3. Praeterea, Augustinus dicit, IV "De Trin".[4], quod Filius, "cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur". Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo Persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Praeterea, Rabanus dicit[5] quod Spiritus Sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiae gratum facientis, sed gratiae gratis datae. Ergo Persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV "De Trin."[6], quod "Spiritus Sanctus procedit" temporaliter "ad sanctificandam creaturam". Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturae non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio divinae Personae non sit nisi per gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum quod divinae Personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter Persona divina.—Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina Persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. — Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum quod per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina Persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa Persona divina datur.

Ad secundum dicendum quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam Personam: et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto: et hoc significatur, cum dicitur quod "caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum".

Ad tertium dicendum quod, licet per aliquos effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est mani-

[4] C.20: ML 42,907.
[5] *Enarr. in epist. Pauli* l.11 super 1 Cor.12,11: ML 112,109.
[6] C.27: ML 42,1095.

ama. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza por su operación hasta al mismo Dios, según este modo especial no solamente se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo. Por tanto, ningún otro efecto que no sea la gracia santificante puede ser la razón de que la persona divina esté de un modo nuevo en la criatura racional; y, por consiguiente, sólo por la gracia santificante es enviada y procede temporalmente la persona divina. — Por otra parte, no se dice que tenemos sino aquello de que libremente podemos usar y disfrutar, y sólo por la gracia santificante tenemos la potestad de disfrutar de la persona divina.—Y, por fin, en el mismo don de la gracia santificante se posee al Espíritu Santo y habita en el hombre, y por esto el mismo Espíritu Santo es el dado y el enviado.

Soluciones. 1. Por el don de la gracia santificante es perfeccionada la criatura racional, no sólo para usar libremente de aquel don creado, sino para gozar de la misma persona divina; y, por tanto, la misión invisible se hace por el don de la gracia santificante y se da la misma persona divina.

2. La gracia santificante dispone al alma para tener a la persona divina, y esto es lo que se significa al decir que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia. Y a esto no se opone que el mismo don de la gracia venga del Espíritu Santo, que es lo que quiere decir el texto "la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo".

3. Si bien el Hijo puede ser conocido de nosotros por otros efectos, sin embargo, no por ellos habita en nosotros ni le tenemos.

4. El hecho de hacer milagros es un signo que manifiesta la gracia san-

tificante, lo mismo que lo es el don de la profecía y cualquier gracia gratuita; y por esto el Apóstol llama a la gracia gratuita "manifestación del Espíritu". Se dice, pues, que a los apóstoles les fué dado el Espíritu Santo para obrar milagros, porque les fué dada la gracia santificante con el signo que la manifiesta. — Pero, si solamente se diese el signo de la gracia santificante sin la gracia, no podría decirse en absoluto que se da el Espíritu Santo, a menos de añadir alguna restricción; por ejemplo, que se da a alguno el "espíritu de profecía" o "el de hacer milagros", en cuanto tiene del Espíritu Santo el poder de hacer milagros o el de profetizar.

festativa gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde 1 Cor. 12,7, gratia gratis data nominatur "manifestatio Spiritus". Sic igitur Apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante.— Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur "spiritus propheticus" vel "miraculorum", inquantum a Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi.

ARTICULO 4

Utrum Patri conveniat mitti [a]

Si conviene al Padre ser enviado

Dificultades. Parece que ser enviado conviene también al Padre.

1. Ser enviada la persona divina es ser dada. Pero el Padre se da a sí mismo, ya que nadie podría tenerle si El mismo no se diese. Luego puede decirse que el Padre se envía a sí mismo.

2. La persona divina es enviada por la inhabitación de la gracia. Mas por la gracia habita en nosotros toda la Trinidad, como dice San Juan: "Vendremos a él y en él haremos nuestra mansión." Luego ser enviada conviene a cada una de las personas divinas.

3. Todo lo que conviene a una de las personas conviene a todas, excepto las nociones y las personas. Pero la misión no significa ninguna de las personas, ni es tampoco noción, ya que, según hemos dicho, no hay más que cinco nociones. Luego ser enviada conviene a cada una de las personas divinas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam Patri conveniat mitti.

1. Mitti enim divinam Personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum: cum haberi non possit, nisi seipso donante. Ergo potest dici quod Pater mittat seipsum.

2. Praeterea, Persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiae. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Io. 14,23: "Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus". Ergo quaelibet divinarum Personarum mittitur.

3. Praeterea, quidquid convenit alicui Personae, convenit omnibus, praeter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam: neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra (q.32 a.3) dictum est. Ergo cuilibet Personae divinae convenit mitti.

[a] *Sent.* 1 d.15 q.2; *Cont. err. Graec.* c.14.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II libro "De Trin". [7], **quod "solus Pater nunquam legitur missus".**

Respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio; et in divinis, secundum originem, ut supra (a.1) dictum est. Unde, cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit sibi mitti; sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum quod si "dare" importet liberalem communicationem alicuius, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi Personae quae est ab alio; sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum quod, licet effectus gratiae sit etiam a Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus Sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur "mitti". Et hoc est quod dicit Augustinus, IV "De Trin". [8], **quod "Pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus: non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat".**

Ad tertium dicendum quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout "esse ab alio" est commune duabus notionibus.

Por otra parte, escribe San Agustín: "El Padre es el único del cual nunca se dice que haya sido enviado."

Respuesta. La misión incluye en su concepto la procesión de otro, y si es en Dios, según el origen, conforme hemos dicho. Por consiguiente, como el Padre no procede de nadie, en modo alguno conviene al Padre ser enviado, sino solamente al Hijo y al Espíritu Santo, que es a quienes conviene proceder de otro.

Soluciones. 1. Si el "dar" no significa más que la comunicación liberal de algo, el Padre se da a sí mismo en cuanto liberalmente se comunica a la criatura para que goce de El. Pero, si implica la superioridad del donante respecto a lo que se da, entonces ser dado, como asimismo ser enviado, no conviene en Dios más que a la persona procedente de otra.

2. Aunque el efecto de la gracia sea causado también por el Padre, que inhabita por la gracia, lo mismo que el Hijo y el Espíritu Santo, sin embargo, como no procede de otro, no se dice que "sea enviado"; y por esto dijo San Agustín que "cuando el Padre es conocido de alguien en el tiempo, no se dice que sea enviado, porque no tiene de quien venga ni de quien proceda".

3. La misión, en cuanto respecta al que envía, implica procesión e incluye en su significado la idea de noción; pero no la de una en particular, sino en general, en cuanto que "venir de otro" es común a dos nociones.

[7] C.5 § 8: ML 42.849; cm. *Cont. Serm Arian.* c.4: ML 42,686.
[8] C.20: ML 42,908.

ARTICULO 5

Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti [a]

Si conviene al Hijo ser enviado con misión invisible

Dificultades. Parece que no conviene al Hijo ser enviado con misión invisible.

1. La misión invisible de la persona divina se hace por el don de la gracia. Pero el don de la gracia pertenece al Espíritu Santo, según las palabras del Apóstol: "Todo lo hace uno y el mismo Espíritu." Luego invisiblemente no es enviado más que el Espíritu Santo.

2. La misión de la persona divina se hace por la gracia santificante. Pero los dones que pertenecen a la perfección del entendimiento no son dones de la gracia santificante, ya que pueden tenerse sin caridad, como dice el Apóstol: "Si, teniendo el don de la profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia, tuviese tan grande fe que trasladase los montes, si no tengo caridad no soy nada." Luego, si el Hijo procede como Verbo del entendimiento, no parece que le convenga ser enviado con misión invisible.

3. La misión de la persona divina es de algún modo una procesión, según hemos dicho. Pero una es la procesión del Hijo y otra la del Espíritu Santo. Luego, si los dos son enviados, una misión es distinta de la otra, y, por consiguiente, sobraría una de ellas, puesto que la otra es suficiente para santificar a la criatura.

Por otra parte, se dice con referencia a la sabiduría divina: "Mándala del cielo a tus santos, y del trono de tu grandeza."

Respuesta. Por la gracia santificante habita en la mente toda la

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti.

1. Missio enim invisibilis divinae Personae attenditur secundum dona gratiae. Sed omnia dona gratiae pertinent ad Spiritum Sanctum, secundum illud 1 Cor. 12,11: "Omnia operatur unus atque idem Spiritus". Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus Sanctus.

2. Praeterea, missio divinae Personae fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quae pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiae gratum facientis: cum sine caritate possint haberi, secundum illud 1 ad Cor. 13,2: "Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omne fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum". Cum ergo Filius procedat ut Verbum intellectus, videtur quod non conveniat sibi invisibiliter mitti.

3. Praeterea, missio divinae Personae est quaedam processio, ut dictum est (a.1.4). Sed alia est processio Filii, alia Spiritus Sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificanda creaturam.

Sed contra est quod Sap. 9,10 dicitur de divina Sapientia: "Mitte illam de caelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae".

Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota

[a] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1; *Cont. Gent.* 4,23.

Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Io. 14,23: "Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus". Mitti autem Personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius Personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum quod, licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est Amor, ut supra (q.38 a.2) dictum est; aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attribuuntur per quandam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, IV "De Trin." [9], quod "tunc" invisibiliter Filius "cuiquam mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur".

Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam Personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans Amorem: unde Augustinus dicit, in IX libro "De Trin." [10]: "Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est". Non igitur secundum quam-

Trinidad, como se dice en San Juan: "Vendremos a él y en él haremos mansión." Ahora bien, ser enviada la persona divina a alguien por la gracia invisible significa, por un lado, el nuevo modo de inhabitar de aquella persona, y por otro, su origen de otra. Por tanto, como inhabitar por la gracia y proceder de otro conviene lo mismo al Hijo que al Espíritu Santo, a uno y al otro conviene ser enviados invisiblemente. Por lo que se refiere al Padre, aunque le conviene inhabitar por la gracia, no le conviene proceder de otro, y, por tanto, tampoco ser enviado.

Soluciones. 1. Si bien todos los dones, en cuanto dones, se atribuyen, como hemos dicho, al Espíritu Santo, que tiene razón de don primero, en cuanto que es el Amor, hay, sin embargo, ciertos dones que por sus razones propias se atribuyen al Hijo por modo de apropiación; a saber, los que pertenecen al entendimiento, y precisamente según estos dones es como se entiende la misión del Hijo; y por esto dijo San Agustín que el Hijo invisiblemente "entonces es enviado a alguno cuando por él es percibido y conocido".

2. El alma por la gracia se hace conforme con Dios. Por consiguiente, para que alguna persona divina sea enviada a alguien por la gracia es necesario que se verifique su asimilación a la persona que es enviada por algún don de gracia. Y puesto que el Espíritu Santo es el Amor, el alma es asimilada al Espíritu Santo por el don de la caridad; y de aquí que la misión del Espíritu Santo se considere en razón del don de caridad. El Hijo en cambio, es el Verbo, pero no un verbo cualquiera, sino el Verbo que espira el Amor, que por esto dice San Agustín: "El Verbo que intentamos insinuar es cono-

[9] C.20: ML 42,907.
[10] C.10: ML 42,909.

cimiento con amor." Por consiguiente, el Hijo no es enviado por un perfeccionamiento cualquiera de la inteligencia, sino por una instrucción tal que prorrumpa en afectos de amor, que es lo que leemos en San Juan: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí"; y en un Salmo: "En mi meditación se encenderá el fuego"; y por esto dice certeramente San Agustín que el Hijo es enviado "cuando de alguien es conocido y percibido", puesto que la percepción significa cierto conocimiento experimental, y este conocimiento se llama propiamente "sabiduría", como si dijésemos, un "saber sabroso"; y así se dice en el libro del Eclesiástico: "La sabiduría de la doctrina justifica su nombre."

libet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Io. 6,45: "Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me"; et in Ps. 38,4: "In meditatione mea exardescet ignis". Et ideo signanter dicit Augustinus (l. c. ad 1) quod Filius mittitur, "cum a quoquam cognoscitur atque percipitur": perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur "sapientia", quasi "sapida scientia", secundum illud Eccli. 6,23: "Sapientia doctrinae secundum nomen eius est".

3. Puesto que, conforme hemos dicho, la misión implica el origen de la persona enviada y la inhabitación por la gracia, si la misión se considera en cuanto al origen, la del Hijo se distingue de la del Espíritu Santo, como la generación de la procesión. Pero, en cuanto al efecto de la gracia, ambas comunican en la raíz de la gracia, pero se distinguen en los efectos de la gracia, que son iluminar la inteligencia e inflamar el corazón. Por donde se ve que no puede una existir sin la otra, porque las dos requieren la gracia santificante y porque una persona es inseparable de la otra.

Ad tertium dicendum quod, cum missio importet originem Personae missae et inhabitationem per gratiam, ut supra (a.1.3) dictum est, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia: quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una Persona separatur ab alia.

ARTICULO 6

Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiae [a]

Si se hace la misión invisible a todos los que participan de la gracia

Dificultades. Parece que no a todos los que participan de la gracia se hace la misión invisible.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiae.

[a] *Sent.* 1 d.15 q.5 a.1.

1. Los patriarcas del Antiguo Testamento participaron de la gracia. Pero no parece que les fuese hecha la misión invisible, porque dice San Juan: "Aun no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado." Luego no se hace la misión invisible a todos los partícipes de la gracia.

1. Patres enim veteris Testamenti gratiae participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis: dicitur enim Io. 7,39: "Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus". Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiae.

2. El aprovechamiento en la virtud no se consigue más que por la gracia. Pero la misión invisible no parece corresponder al progreso en la virtud, porque el progreso de la virtud es, al parecer, continuo, puesto que la caridad o aumenta constantemente o disminuye; por lo cual la misión debería ser continua. Luego no se hace la misión invisible a todos los partícipes de la gracia.

2. Praeterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis: quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum caritas semper aut proficiat aut deficiat; et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiae.

3. Cristo y los bienaventurados tienen la gracia en toda su plenitud. Pero la misión invisible no parece destinada a ellos, porque la misión se envía a lo que está distante, y lo mismo Cristo, en cuanto hombre, que los bienaventurados, están íntimamente unidos a Dios. Luego no se destina la misión invisible a todos los partícipes de la gracia.

3. Praeterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio: quia missio fit ad aliquid distans: Christus autem, secundum quod homo, et omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiae fit missio invisibilis.

4. Los sacramentos de la nueva ley contienen la gracia, y, sin embargo, no se habla de misión invisible respecto a ellos. Luego no se hace la misión invisible a todo lo que tiene la gracia.

4. Praeterea, Sacramenta novae legis continent gratiam. Nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quae habent gratiam, fit missio invisibilis.

Por otra parte, según San Agustín, la misión invisible se hace "para santificar a la criatura". Pero toda criatura que tenga la gracia está santificada. Luego la misión invisible se hace a todas las criaturas en este estado.

Sed contra est quod, secundum Augustinus [11], missio invisibilis fit "ad sanctificandam creaturam". Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio invisibilis.

Respuesta. Conforme hemos dicho, la misión incluye en su concepto que el enviado, o bien empiece a estar donde antes no estuvo, cual sucede a las criaturas, o que empiece a estar donde ya estaba, pero de nueva manera, que es el modo como

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio at-

[11] *De Trin.* l.15 c.27: ML 42,1095.

se atribuye la misión a las personas divinas. Por consiguiente, en aquel a quien se manda la misión invisible es necesario tomar en cuenta dos cosas: la inhabitación de la gracia y cierta renovación producida por la gracia. Luego se manda misión invisible a todos aquellos en quienes se hallen estas dos cosas.

Soluciones. 1. La misión invisible fué hecha a los patriarcas del Antiguo Testamento, y por esto dice San Agustín que el Hijo con misión invisible "está en los hombres o con los hombres, y esto mismo se hizo antes con los patriarcas y profetas". Luego el texto "aun no había sido dado el Espíritu Santo" se ha de entender de aquella donación con signo visible hecha el día de Pentecostés.

2. Incluso según el progreso en la virtud o el aumento de gracia se manda la misión invisible, y por esto dice San Agustín: "Entonces es enviado a alguien" el Hijo, "cuando de alguien es conocido y percibido cuando puede ser conocido y percibido según la capacidad, o del que va hacia Dios o del alma racional perfectamente unida a Dios." Sin embargo, la misión invisible se entiende principalmente del aumento de gracia por el cual es elevado alguien a ejecutar algún acto nuevo o a un nuevo estado de gracia; por ejemplo, cuando alguien alcanza la gracia de los milagros o de la profecía, o también cuando, ardiendo en fervor de caridad, se expone al martirio, renuncia lo que posee o acomete cualquier otra empresa ardua.

3. La misión invisible fué hecha a los bienaventurados en el primer instante de su bienaventuranza. A partir de entonces continúa la misión invisible, no porque se intensifique la gracia, sino en cuanto de nuevo les son revelados algunos misterios, y esto hasta el día del juicio.

tribuitur divinis Personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare: scilicet inhabitationem gratiae, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus haec duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum quod missio invisibilis est facta ad Patres veteris Testamenti. Unde dicit Augustinus, IV "De Trin." [12], **quod secundum quod Filius mittitur invisibiliter, "fit in hominibus aut cum hominibus; hoc autem antea factum est in Patribus et Prophetis". Quod ergo dicitur, "nondum erat datus Spiritus", intelligitur de illa datione cum signo visibili, quae facta est in die Pentecostes.**

Ad secundum dicendum quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiae, fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, IV "De Trin." (ib.), quod "tunc cuiquam mittitur" Filius, "cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis". Sed tamen secundum illud augmentum gratiae praecipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiae: ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiae, vel in hoc quod ex fervore caritatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quae possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo: quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis.—Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea: cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

Ad quartum dicendum quod gratia est in Sacramentis novae legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quendam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinae Personae non fit ad Sacramenta, sed ad eos qui per Sacramenta gratiam suscipiunt.

[12] C.20 : ML 42,907.

Este aumento proviene de una como dilatación de la gracia que se extiende a más cosas.—En cuanto a Cristo, tuvo misión invisible en el principio de su concepción, pero no después, porque en el primer instante de su concepción fué lleno de toda sabiduría y gracia.

4. La gracia está en los sacramentos de la nueva ley de modo instrumental, a la manera como en los instrumentos de arte está la forma del artefacto, que fluye del agente a lo que recibe la acción. La misión, por el contrario, se hace al término; y, por consiguiente, la misión de la persona divina no se hace a los sacramentos, sino a aquellos que por los sacramentos reciben la gracia.

ARTICULO 7

Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti [a]

Si conviene al Espíritu Santo ser enviado visiblemente

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Spiritui Sancto non conveniat visibiliter mitti.

1. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus Sanctus minor Patre. Ergo Spiritui Sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Praeterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus Sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem. Unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo; sicut est etiam in Sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur: vel oportet dice-

Dificultades. Parece que no conviene al Espíritu Santo ser enviado visiblemente.

1. Del Hijo, en cuanto enviado visiblemente al mundo, se dice que es menor que el Padre. Pero del Espíritu Santo nunca leemos que sea menor que el Padre. Luego no compete al Espíritu Santo ser enviado visiblemente.

2. La misión se considera visible por cuanto es asumida una criatura visible, como sucede con la misión del Hijo al asumir la carne. Pero el Espíritu Santo no asumió criatura alguna visible, por lo cual no puede decirse que esté en unas criaturas visibles de distinto modo que en otras, a no ser, tal vez, como una cosa en su signo, que es, por lo demás, como está en los sacramentos y en las figuras legales. Luego el Espíritu Santo no es enviado visiblemente, o de lo contrario sería pre-

[a] *Sent.* I d.16 a.1.

ciso decir que su misión visible se verifica a través de todas estas cosas.

3. Cada una de las criaturas visibles es un efecto que manifiesta a toda la Trinidad. Luego por ellas no es más enviado el Espíritu Santo que otra cualquiera de las personas.

4. El Hijo fué enviado visiblemente a través de la más digna de las criaturas visibles, que es la naturaleza humana. Si, pues, el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, debería ser enviado por alguna criatura racional.

5. Lo que Dios hace en el mundo visible lo hace por ministerio de los ángeles, como dice San Agustín. Si, pues, aparecieron algunas formas visibles, fueron obra de los ángeles, y, por consiguiente, los ángeles son los enviados y no el Espíritu Santo.

6. Si el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, no sería más que para manifestar su misión invisible, porque las cosas invisibles se manifiestan por las visibles. Luego a quienes no fué hecha la misión invisible no debió hacerse la visible; y, por el contrario, a todos los que se hace la misión invisible, lo mismo en el Antiguo que en el Nuevo Testamento, debe hacérseles la visible; lo que es evidentemente falso. Luego el Espíritu Santo no es enviado visiblemente.

Por otra parte, se dice en San Mateo que el Espíritu Santo bajó sobre el Señor, después de bautizado, en forma de paloma.

Respuesta. Dios provee a todas las cosas según la naturaleza de cada cual. Conforme tenemos dicho, lo que naturalmente requiere el hombre es que las cosas visibles le conduzcan como de la mano a las invisibles. Por tanto, fué conveniente que las cosas invisibles de Dios se manifestasen al hombre por medio de las visibles. Ahora bien, así como Dios se manifiesta a sí mismo y las

re quod secundum omnia huiusmodi, eius missio visibilis attenditur.

3. Praeterea, quaelibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus Sanctus quam alia Persona.

4. Praeterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus Sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Praeterea, quae visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit, III "De Trin." [13]**: Si ergo aliquae species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos. Et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus Sanctus.**

6. Praeterea, si Spiritus Sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem, quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit: et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in novo sive in veteri Testamento, missio visibilis fieri debet: quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur.

Sed contra est quod dicitur Mt. 3,16, quod Spiritus Sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbae.

Respondeo dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniusculusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra (q. 12 a. 12) dictis patet: et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus, et processiones aeternas Personarum, per creaturas visi-

[13] C.10-11: ML 42,879-886; cf. l.4 c.21: ML 42,910

biles, secundum aliqua indicia, hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum Personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur.—Aliter tamen Filius et Spiritus Sanctus. Nam Spiritui Sancto, inquantum procedit ut Amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem, inquantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis huius Auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis Auctor: sed Spiritus Sanctus tanquam santificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum quod Filius creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personae assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit. Et sic, ratione naturae assumptae, Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus Sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personae, ut quod illi convenit, de illo praedicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum quod missio visibilis Spiritus Sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quae est visio prophetica. Quia, ut Augustinus dicit, II "De Trin." [14]**, "visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines: columbam vero illam et ignem oculis viderunt quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus Sanctus ad huiusmodi species, sicut Filius ad petram (quia dicitur** [15]**: Petra erat Christus). Illa enim petra iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem signi-**

procesiones eternas de las personas por medio de las criaturas visibles, fué también conveniente que se manifestasen las misiones de las personas divinas con la ayuda de algunas criaturas visibles.—Pero no del mismo modo el Hijo que el Espíritu Santo, porque al Espíritu Santo, en cuanto procede como Amor, le compete ser el don de la santificación, mientras que al Hijo, como principio que es del Espíritu Santo, le corresponde ser el autor de la misma santificación, y he aquí por qué el Hijo fué enviado como autor, y, en cambio, el Espíritu Santo como signo de la santificación.

Soluciones. 1. El Hijo está unido a la criatura visible en que se mostró con unión personal, en forma que lo que se dice de esta criatura puede decirse del Hijo de Dios; y de aquí que, por razón de la naturaleza asumida, sea llamado inferior al Padre. Pero el Espíritu Santo no asumió la naturaleza visible, en que apareció, en unidad de persona, de suerte que lo que conviene a tal criatura pueda decirse de El. Por consiguiente, no se le puede llamar inferior al Padre por razón de la criatura visible.

2. La misión visible del Espíritu Santo no se verifica por modo de visión imaginaria, cual es la visión profética, porque, como dice San Agustín, "la visión profética no se presenta a los ojos corporales por formas corpóreas, sino al espíritu por imágenes espirituales de los cuerpos; y, en cambio, cuantos vieron aquella paloma y aquel fuego los vieron con sus ojos. Tampoco es exacto que el Espíritu Santo fuese, respecto a tales especies, lo que el Hijo respecto a la piedra, de la cual se dice: "La piedra era Cristo"; porque aquella piedra existía ya en la naturaleza, y a pretexto de una acción fué llamada con el nombre de Cristo, a

[14] C.6: ML 42,852.
[15] 1 Cor. 10,4.

quien significaba; pero aquella paloma y aquel fuego se formaron repentinamente sólo para significar lo que motivó su formación. Puede, no obstante, compararse con la llama que apareció a Moisés en la zarza, o con la columna que guiaba al pueblo en el desierto, o con los rayos y truenos que estallaron mientras se dictaba la ley en el monte; pues la realidad corpórea de aquellas cosas existió para significar algo y después desaparecer". Por donde se ve que la misión visible no se entiende al modo de las visiones proféticas, que fueron imaginarias y no corpóreas; ni al modo de los signos sacramentales del Antiguo y Nuevo Testamento, en los cuales se toma algo preexistente para significar otra cosa; sino que el Espíritu Santo se dice enviado visiblemente en cuanto fué mostrado como en signos en algunas criaturas hechas para esto.

3. Aunque sea toda la Trinidad la que hace las criaturas visibles, fueron hechas, sin embargo, para manifestar especialmente una u otra persona; porque si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son designados con distintos nombres, pueden también ser significados por distintas cosas, aunque entre ellos no haya separación ni diversidad alguna.

4. La persona del Hijo debió ser manifestada como autor de la santificación, conforme hemos dicho, y, por tanto, fué conveniente que la misión visible del Hijo se hiciese por la naturaleza racional, que tiene el poder de obrar por sí misma y a la cual puede competir el santificar. En cambio, indicio o signo de la santificación puede serlo otra criatura cualquiera, y ni siquiera fué necesario que la criatura, formada con este objeto, fuese asumida por el Espíritu Santo en unidad de persona, puesto que no se tomó para hacer cosa alguna, sino para significar algo.—Y

ficabat: sed illa columba et ignis ad haec tantum significanda repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammae illi quae in rubo apparuit Moysi, et illi columnae quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quae fiebant cum lex daretur in monte: ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret, atque praeteriret".—Sic igitur patet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quae fuerunt imaginariae, et non corporales: neque secundum signa sacramentalia veteris et novi Testamenti, in quibus quaedam res praeexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Sed Spiritus Sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis, ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum quod, licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam Personam. Sicut enim diversis nominibus significantur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum quod personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis Auctorem, ut dictum est (in c): et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, et cui potest competere sanctificare. Indicium autem sanctificationis esse potuit quaecumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu Sancto in unitatem personae: cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quandiu perageret officium suum.

por esto tampoco fué necesario que durase más tiempo que el preciso para cumplir su cometido.

5. Aquellas criaturas visibles se formaron por ministerio de los ángeles, pero no para significar la persona del ángel, sino la del Espíritu Santo. Y puesto que el Espíritu Santo estaba en aquellas criaturas sensibles como lo significado en el signo, siguese que el Espíritu Santo es quien por ellas se dice enviado visiblemente, y no el ángel.

6. No es indispensable que la misión invisible se manifieste siempre por algún signo visible, sino que, como dice el Apóstol, la "manifestación del Espíritu se otorga a algunos para utilidad", entiéndase de la Iglesia; utilidad que consiste en que por medio de estos signos visibles se confirme y propague la fe. Fué ésta, ciertamente, la obra principal de Cristo y de los apóstoles; pues, como dice San Pablo, "habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fué entre nosotros confirmada por los que le oyeron". Esta es, pues, la razón de haber sido hecha una misión visible especial del Espíritu Santo a Cristo, a los apóstoles y también a algunos de los primeros santos, en quienes en cierto modo se fundaba la Iglesia; pero a condición de que la misión visible hecha a Cristo manifestase la invisible, hecha no entonces, sino en el primer instante de su concepción. A Cristo fué hecha la misión visible, en el bautismo, en forma de paloma, que es animal fecundo, para simbolizar que Cristo tiene autoridad para dar la gracia por la regeneración espiritual; y de aquí que la voz del Padre proclamase: "Este es mi Hijo muy amado", como para indicar que otros serían regenerados a semejanza de su Unigénito; y en la transfiguración, bajo la aparición de una nube luminosa, para manifestar la exuberancia de la doctrina, y por esto se dijo: "Escuchadle". A los apóstoles se hizo

Ad quintum dicendum quod illae creaturae visibiles formatae sunt ministerio angelorum: non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandam personam Spiritus Sancti. Quia igitur Spiritus Sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signi, propter hoc secundum eas Spiritus Sanctus visibiliter mitti dicitur, et non angelus.

Ad sextum dicendum quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius: sed, sicut dicitur 1 Cor. 12, 7, "manifestatio Spiritus datur alicui ad utilitatem", scilicet Ecclesiae. Quae quidem utilitas est, ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per Apostolos, secundum illud Heb. 2,3: "Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est". Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus Sancti ad Christum et ad Apostolos, et ad aliquos primitivos Sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur: ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum, demonstraret missionem invisibilem non tunc, sed in principio suae conceptionis, ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem: unde vox Patris intonuit (Mt. 3,17): "Hic est Filius meus dilectus", ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae: unde dictum est (ib. 17,5): "Ipsum audite". Ad Apos-

en forma de viento, para indicar la potestad de ministerio en la dispensación de los sacramentos, y por esto se les dijo: "A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados"; y también en forma de lenguas de fuego, para dar a entender el oficio de enseñar, y por esto se dice que "comenzaron a hablar en lenguas extrañas".—No debió hacerse misión visible del Espíritu Santo a los patriarcas del Antiguo Testamento, porque antes que la del Espíritu Santo debió llevarse a cabo la misión visible del Hijo, ya que el Espíritu Santo manifiesta al Hijo, como el Hijo al Padre. No obstante, los patriarcas del Antiguo Testamento fueron agraciados con apariciones visibles de las divinas personas, que, sin embargo, no pueden llamarse misiones visibles, porque no fueron hechas, como dice San Agustín, para designar la inhabitación de la persona divina por la gracia, sino para dar a entender alguna otra cosa.

tolos autem, sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione Sacramentorum: unde dictum est eis (Io. 20, 23): "Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis". Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinae: unde dicitur (Act. 2,4) quod "coeperunt loqui variis linguis".—Ad Patres autem veteris Testamenti, missio visibilis Spiritus Sancti fieri non debuit: quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus Sancti, cum Spiritus Sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen factae visibiles apparitiones divinarum Personarum Patribus veteris Testamenti. Quae quidem missiones visibiles dici non possunt: quia non fuerunt factae, secundum Augustinum [16], ad designandum inhabitationem divinae Personae per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

ARTICULO 8

Utrum nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter [a]

Si ninguna persona divina es enviada más que por aquella de quien procede

Dificultades. Parece que ninguna persona divina es enviada más que por aquella de quien procede.

1. Dice San Agustín que "el Padre no es enviado por nadie, porque de nadie procede". Si, pues, alguna persona divina es enviada por otra, es necesario que proceda de ella.

2. El que envía tiene autoridad sobre el enviado. Pero respecto a una persona divina no puede haber más autoridad que la del origen. Luego es necesario que la persona

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod nulla Persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter.

1. Quia, sicut dicit Augustinus, IV "De Trin." [17], "Pater a nullo mittitur, quia a nullo est". Si ergo aliqua Persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Praeterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinae Personae non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet

[a] *Sent.* 1 d.15 q.3; *Cont. err. Graec.* c.14; *De pot.* q.10 a.4 ad 14.
[16] Vide *De Trin.* l.2 c.17: ML 42,866.
[17] C.20: ML 42,968; cf. *Cont. Serm. Arian.* c.4: ML 42,686.

quod divina Persona quae mittitur, sit a Persona mittente.

3. Praeterea, si Persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus Sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo. Quod est contra Augustinum, XV "De Trin." [18]. Ergo divina Persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

Sed contra est quod Filius mittitur a Spiritu Sancto, secundum illud Is. 48,16: "Et nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus eius". Filius autem non est a Spiritu Sancto. Ergo Persona divina mittitur ab ea a qua non est.

Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim [19], Persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est aeternaliter. Et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu Sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad praedicandum a Spiritu Sancto. Augustinus autem dicit, II "De Trin." [20], quod Filius mittitur et a se et a Spiritu Sancto; et Spiritus Sanctus etiam mittitur et a se et a Filio [21]: ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet Personae, sed solum Personae ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet Personae.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem. Quia cum dicitur aliqua Persona mitti designatur et ipsa Persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinae Personae attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium Personae quae mitti-

divina enviada proceda de la que la envía.

3. Si la persona divina es enviada por aquel de quien no procede, no habría inconveniente en decir que el hombre da el Espíritu Santo, bien que no procede de él, y esto se opone a lo que dice San Agustín. Luego la persona divina no es enviada más que por aquel de quien procede.

Por otra parte, el Espíritu Santo envía al Hijo, como leemos en Isaías: "Y ahora me envió el Señor Dios y su Espíritu". Pero el Hijo no procede del Espíritu Santo. Luego la persona divina es enviada por aquella de quien no procede.

Respuesta. Acerca de esta cuestión han pensado los autores de diferentes maneras. En opinión de unos, la persona divina no es enviada más que por aquella de quien eternamente procede; y conforme a esto, cuando se dice que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, se debe entender en cuanto a la naturaleza humana, según la cual fué enviado por el Espíritu Santo a predicar.—Mas, por otra parte, San Agustín dice que el Hijo es enviado por sí mismo y por el Espíritu Santo, como a su vez el Espíritu Santo es enviado por sí mismo y por el Hijo, de suerte que en Dios ser enviado no conviene a cada una de las personas, sino exclusivamente a la persona que procede de otra, y, en cambio, enviar es cosa que conviene a cada una de las personas.

Sin embargo, uno y otro parecer son de algún modo acertados, porque cuando se dice que es enviada una persona se designan dos cosas: la persona procedente de otra y el efecto visible o invisible, según el cual se entiende la misión de la per-

[18] C.26: ML 42,1092.
[19] Cf. MAGISTRUM, *Sent.* 1 d.15 c.1; BONAVENT., ib. a.1 q.4.
[20] C.5: ML 42,849; cf. *Contra Maximin.* l.2 c.20: ML 42,789.
[21] *De Trin.* l.2 c.5: ML 42,849; l.19: ML 42,1084.

sona divina. Si, pues, por el que envía se designa el principio de la persona enviada, no puede enviar una cualquiera de las personas, sino sólo aquella a la cual conviene ser principio; y en este sentido el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo por el Padre y por el Hijo. En cambio, si por persona que envía se entiende el principio del efecto, por razón del cual se habla de misión, entonces es toda la Trinidad la que manda a la persona enviada. Y de aquí no se sigue que el hombre dé el Espíritu Santo, puesto que no puede causar el efecto de la gracia.

Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

tur, sic non quaelibet Persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius Personae. Et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus Sanctus autem a Patre et Filio. Si vero Persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit Personam missam.—Non autem propter hoc homo dat Spiritum Sanctum: quia nec effectum gratiae potest causare.

Et per hoo patet solutio ad obiecta.

TRATADO DE LA CREACION EN GENERAL

(q.44-49)

o algo causado que, al menos en su primer origen, no haya sido creado, única razón suficiente de su existencia.

Objeción 2.ª—Ningún filósofo de la antigüedad enseña la creación, ni probablemente la creyó posible. Luego no se debe admitir.

Respuesta.—Esta objeción, admitido su contenido, lo único que probaría es lo que hemos dicho en la página 470 s. al aplicar a la creación la frase de Lessing: «Muchas grandes verdades naturales no eran racionales, es decir, cognoscibles *de hecho* por la sola razón humana, cuando fueron reveladas; pero fueron reveladas para que pudieran hacerse racionales».

Objeción 3.ª—La creación, de ser posible y un hecho, sería una acción divina que supondría en Dios mutación o cambio, necesidad y esfuerzo.

Respuesta.—Semejante dificultad, como hemos dicho (pág. 470 s.), procede de desconocer la naturaleza de Dios, de su obrar y de la acción creadora, y podría además formularse igualmente respecto de cualquier otra acción divina en relación con las criaturas. Dios, como simplicísimo y acto purísimo, desde toda la eternidad ha hecho y continúa haciendo principiativamente todo cuanto hace en cualquier diferencia de duración o tiempo, sin mutación o cambio alguno en sí mismo. En virtud de su infinito poder, que se extiende uniformemente a todas las diferencias de ser y de duración, puede hacer que a su acción no se siga el efecto terminativamente sino cuando El quiere y como El quiere; llegado el momento fijado por Dios para que aparezca el efecto que El por su parte ha producido desde toda la eternidad, aparece este efecto sin necesidad de un nuevo acto por parte de Dios [87]. Ya hemos explicado, al tratar de la causa final de la creación, cómo al crear Dios las cosas no obra por ninguna necesidad extrínseca ni intrínseca, sino que las hace por voluntad absolutamente libre y para comunicarlas su bondad por solo su beneplácito. Finalmente, la acción creadora no supone esfuerzo alguno por parte de Dios, puesto que la acción divina, identificada con la esencia misma de Dios, se realiza sin movimiento alguno, incluso el metafísico, es decir, sin pasar de la potencia al acto, y sin el auxilio de potencias ejecutivas; en este tránsito de la potencia al acto y en el uso de facultades ejecutivas radica el esfuerzo y trabajo que supone el obrar en los demás seres [88].

Objeción 4.ª—La creación destruiría la unidad del ser y limitaría al infinito.

Respuesta.—La respuesta a esta objeción no es fácilmente susceptible de la clarividencia de las anteriores. Sin embargo, adviértase que la multiplicación y limitación no se hacen por la sola *distinción,* sino por la distinción con *subsistencia* e *independencia* de los seres distintos. Mi existencia no se multiplica ni limita por el hecho de que participen de ella realmente mis brazos o las nuevas substancias asimiladas en el fenómeno de la ageneración. Mis ideas y mi pensar tampoco se limitan ni multiplican porque se reproduzcan en otro con entera dependencia de mí; se multiplicarían y limitarían las ideas y el pensar si otro los tuviese distintos de los míos o los mismos con independencia

[87] «Potentia Dei semper est coniuncta operationi; sed operatio non semper est coniuncta effectui» (*De pot.* q.1 a.1 ad 8).

[88] «Potentia in Deo non dicitur sicut principium actionis, sed sicut principium facti» (*Cont. Gent.* 2,10).

de mí. Aunque estos ejemplos disten tanto de lo que se trata de ejemplarizar, particularmente por haber en ellos una participación formal, que no puede haber en las criaturas respecto de Dios, todavía demuestran que no basta para la multiplicación y limitación la sola distinción sin subsistencia e independencia. Los seres creados son reales y distintos realmente de Dios. Pero mediante ellos, aunque haya nuevos y más seres, no hay más ser que el que había en Dios antes que ellos existiesen. Se multiplican los seres, pero no se multiplica ni se limita el ser, como se multiplican los hombres por la generación sin que el hombre pierda su unidad. Los seres creados no destruyen la unidad del ser ni ponen un tope al Infinito, como si ellos fueran lo que no es él; porque son meramente una participación analógica en razón de causa ejemplar y eficiente de lo que es el Infinito; son seres precarios que existen por él y dependen absolutamente de él; no se constituyen y distinguen por ser algo que no es él, sino por no ser todo lo que es él, y por ser lo que son con dependencia y de distinto modo que lo es él; este modo distinto en que son no es alguna entidad y perfección positivas de que él carezca, sino más bien alguna carencia de ser o imperfección en el modo de ser, que no se encuentran en el Infinito.

Objeción 5.ª — El mundo no ha podido ser creado por Dios, porque no se compagina la abundancia de mal de todo género que hay en él con los atributos divinos de infinita sabiduría, infinita bondad e infinito poder. Así objetan los anticreacionistas pesimistas con el epicúreo Lucrecio [89].

Respuesta. — A esta dificultad se responderá al explicar detalladamente, en la solución del problema del mal, cómo entra perfectamente dentro del plan divino de la creación el tolerar Dios el mal moral y querer indirectamente el mal físico como factores conducentes al fin universal y último de la creación, haciendo resaltar más el bien y las perfecciones divinas en el universo, al modo como las sombras y los silencios contribuyen al fin armónico en la pintura y la música. Todo lo que llamamos mal en el mundo es principio u ocasión de bienes mayores, que no se darían sin esos males en el plan divino de la creación.

CUESTION 44

(In quatuor articulos divisa)

De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa

Del origen divino de las criaturas y de la causa primera de todos los seres

Post considerationem divinarum Personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo (cf. q.2 introd.). Erit

Después de haber tratado de las personas divinas, réstanos examinar el origen divino de las criaturas. Este examen constará de tres partes: Pri-

[89] Han sido muchos los que, blasfemando contra la Providencia divina, han afirmado con Lucrecio: «Nequaquam nobis divinitus esse creatam, Naturam mundi quae tanta est praedita culpa» (II *De rerum natura* lín.180).

mero trataremos de la producción de las criaturas; después, de su distinción, y en tercer lugar, de su conservación y gobierno. Tocante a la producción de las criaturas, debemos investigar tres cosas: Primera: cuál sea la causa primera de los seres.—Segunda: de qué modo las criaturas proceden de esa causa primera.—Tercera: cuál sea el principio de duración de los seres.

Respecto de la causa primera de los seres hay cuatro problemas que resolver:

Primero: si Dios es la causa eficiente de todos los seres.

Segundo: si la materia prima ha sido creada por Dios o es con El, por igual, principio de los seres.

Tercero: si Dios es la causa ejemplar de las cosas o hay fuera de El otros ejemplares.

Cuarto: si es Dios mismo la causa final de las cosas.

autem haec consideratio tripartita: ut primo consideratur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione (q.47); tertio, de conservatione et gubernatione (q.103). Circa primum tria sunt consideranda: primo quidem, quae sit prima causa entium; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa (q.45); tertio vero, de principio durationis rerum (q.46).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deus sit causa efficiens omnium entium.

Secundo: utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei.

Tertio: utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria praeter ipsum.

Quarto: utrum ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULO 1

Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo [a]

Si es necesario que todo ser haya sido creado por Dios [1]

Dificultades. Parece que no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios.

1. No se ve inconveniente en que una cosa exista sin aquello que no es de su esencia, como el hombre sin la blancura. Ahora bien: la relación de dependencia entre causado y causa no parece ser de la esencia de los seres, puesto que sin esta relación pueden concebirse algunos de ellos; luego pueden existir sin tal relación de dependencia. Por consiguiente, nada impide que existan algunos seres sin ser creados por Dios.

2. Si algo necesita de causa eficiente, es para existir. Pero ningún

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.

1. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium: quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Praeterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse,

[a] Infra q.65 a.1; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.2; d.37 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,15; *De div. nom.* c.5 lect.1; *De pot.* q.3 a.5; *De angelis* c.9; *Compend. theol.* c.68.

[1] Para esta serie de notas entre corchetes, véase el *Apéndice: Notas complementarias.*

non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse: quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. Praeterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet, in III "Metaphys."[1]. Non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.

Sed contra est quod dicitur Rom. 11,36: "Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia".

Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (q.3 a.4), cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (q.7 a.1 ad 3; a.2) quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.—Unde et Plato dixit[2] quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II "Metaphys."[3], quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri: sicut id quod maxime cali-

ser necesario puede no existir, porque lo que necesariamente es no es posible que no sea. Luego, habiendo muchas cosas necesarias, parece que no todos los seres provienen de Dios.

3. Todo lo que tiene causa, puede demostrarse mediante ella. Mas en las matemáticas no se da demostración por la causa eficiente, como atestigua Aristóteles. Luego no todos los seres proceden de Dios como de causa eficiente.

Por otra parte, dice el Apóstol: "De El, y por El, y en El son todas las cosas".

Respuesta. Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo existe, existe por Dios [2]. Porque, si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Ahora bien, se ha demostrado anteriormente, al tratar de la simplicidad divina, que Dios es esencialmente el ser subsistente, y asimismo se ha probado que el ser subsistente no puede ser más que uno, así como si la blancura fuese subsistente, no podría ser más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. Es, pues, preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es soberanamente perfecto.—Por esto afirmó Platón que es necesario suponer la unidad antes de toda multitud, y Aristóteles dice que lo que es por excelencia ente y por excelencia verdadero, es la causa de

[1] II c.2 n.1 (BK 996a29): S.TH., lect.4.

[2] *Parmenides* c.26.—Cf. AUGUST., *De civ. Dei* 7,4: ML 41,251.

[3] I a c.1 n.5 (BK 993b21): S.TH., lect.2 n.290.

todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente cálido es causa de todo lo cálido [3].

Soluciones. 1. Aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, esta relación es, sin embargo, una consecuencia necesaria de la esencia de lo causado; porque, de ser ente por participación, se sigue que ha de ser causado por otro. Por consiguiente, tal ser no puede existir sin ser causado, al modo como tampoco puede existir el hombre sin ser risible. Sin embargo, como el ser causado no pertenece en modo alguno a la esencia del ente en cuanto tal, por eso existe un ente no causado [4].

2. Por esta razón afirmaron algunos, según refiere Aristóteles, que lo que es necesario no tiene causa. Mas la falsedad de semejante razonamiento aparece clara en las ciencias demostrativas, en las cuales, principios necesarios son causa de conclusiones también necesarias. Es obvio, por tanto, como dice el mismo Aristóteles, que hay cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. La exigencia, por tanto, de una causa eficiente no radica únicamente en que el efecto pueda no existir, sino en que el efecto no existiría si la causa no existiese, pues esta condicional es verdadera, bien sean posibles o imposibles el antecedente y el consiguiente.

3. El objeto de las matemáticas es abstracto según nuestro modo de concebirlo; sin embargo, no es tal según su existencia real. Ahora bien, el tener causa eficiente conviene a un ser en cuanto que existe. Aunque, pues, el objeto de las matemáticas tenga causa eficiente, el matemático no considera estos objetos según su relación causal, y por eso en las matemáticas nada se demuestra por la causa agente.

dum est, est causa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII "Physic."[4]. Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles, in V "Metaphys."[5], quod sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse: sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Uniculque autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quae sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

[4] C.1 n.15 (BK 252a35) : S.TH., lect.3 n.5.
[5] IV c.5 n.5 (BK 1015b9) : S.TH., lect.6 n.838.

ARTICULO 2

Utrum materia prima sit creata a Deo [a]

Si la materia prima ha sido creada por Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo.

1. Omne enim quod fit, componitur ex subiecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I "Physic."[6]. Sed materiae primae non est aliquod subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

2. Praeterea actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Praeterea, omne agens agit sibi simile: et sic, cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, inquantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiae primae est, quod sit facta.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII "Confess."[7]: "Duo fecisti, Domine, unum prope te", scilicet angelum, "aliud prope nihil", scilicet materiam primam.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes

Dificultades. Parece que la materia prima no ha sido creada por Dios.

1. Todo lo que se hace se compone de un sujeto y de algo más, según dice Aristóteles [5]. Mas la materia prima no tiene sujeto. Luego la materia prima no puede haber sido hecha por Dios.

2. La acción y la pasión se oponen entre sí. Ahora bien, como Dios es el primer principio activo, así la materia es el principio pasivo. Luego Dios y la materia prima son dos principios contrapuestos, de los cuales ninguno procede del otro.

3. Todo agente produce un efecto semejante a sí, y, por tanto, obrando todo agente en cuanto actualmente existe, todo lo que es hecho existe actualmente de algún modo. Mas la materia prima, en cuanto tal, es pura potencia. Luego el ser hecha es contra la naturaleza de la materia prima.

Por otra parte, dice San Agustín: "Dos cosas habéis hecho, Señor, una próxima a vos", que es el ángel, "otra próxima a la nada", que es la materia.

Respuesta. Los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad poco a poco y como a tientas. Los de los más remotos tiempos, como de más primitiva rudeza, no sospecharon hubiese otros seres, fuera de los cuerpos sensibles. Algunos de entre ellos, que admitían movimiento en los cuerpos, solamente se fijaron en el movimiento accidental, como el de enrarecimiento y de densidad, el de agregación y disgregación, y

[a] *Cont. Gent.* 2,16 : *De pot.* q.3 a.5 ; *Physic.* 8 lect.2 ; *Compend. theol.* c.69.
[6] C.7 n.6 et 9 (BK 190a31-17) : S.TH., lect.12 n.10.
[7] C.7 : ML 32,828.

como suponían increada la substancia de los cuerpos, señalaban ciertas causas de estos cambios accidentales, tales como la amistad, la discordia, la inteligencia y otras a este tenor [6].

Elevándose otros después algo más, distinguieron ya racionalmente entre la forma substancial y la materia, suponiendo ésta increada, y advirtieron también en los cuerpos cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas más universales, como el círculo oblicuo [7], en opinión de Aristóteles, o las ideas, según Platón.

Debe advertirse, sin embargo, que la materia es restringida por la forma a una especie determinada, al modo como la substancia de cualquier especie es restringida a un modo particular de ser por los accidentes advenedizos; por ejemplo, el "hombre" por la "blancura". Unos y otros, por consiguiente, consideraron el ser bajo un aspecto particular, ya sea en cuanto son "éstos" o en cuanto son "tales", y, en consecuencia, señalaron a las cosas causas eficientes particulares.

Otros se elevaron aún más, hasta considerar el ser en cuanto ser, y éstos investigaron la causa de las cosas, no sólo en cuanto son esto o aquello, sino bajo la razón absoluta de ser. Ahora bien, lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas. Según esto, es necesario admitir que aun la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres.

Soluciones. 1. Aristóteles habla en el lugar citado del hacerse o cambio particular, que consiste en

ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi.

Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem [8], vel ideas, secundum Platonem [9].

Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens et adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut "homo" contrahitur per "album". Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est "hoc ens", vel inquantum est "tale ens". Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt.

Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt "haec" vel "talia", sed secundum quod sunt "entia". Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt "talia" per formas accidentales, nec secundum quod sunt "haec" per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in I "Physic." loquitur de fieri particulari, quod

[8] *De generat.* I.2 c.10 n.3 (BK 336b32).
[9] In *Timaeo* c.18.

est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem: nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

pasar la materia de una forma a otra, sea ésta accidental o substancial; mas aquí hablamos de las cosas según su procedencia del principio universal del ser, y de esta emanación ni aun la materia está excluída, aunque lo esté en el modo de que habla Aristóteles.

Ad secundum dicendum quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi: nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles, in XII "Metaphys." [10].

2. Como toda pasión es efecto de alguna acción, lógicamente el primer principio pasivo debe ser efecto del primer principio activo, pues todo lo imperfecto es causado por lo perfecto, y por eso el primer principio necesariamente ha de ser perfectísimo, como enseña Aristóteles.

Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

3. Esta razón no prueba que la materia no sea creada, sino que no puede ser creada sin alguna forma; pues aunque todo lo creado sea actual, no es, sin embargo, acto puro. Es, por tanto, necesario que también sea creada la parte potencial al crearse todo lo que pertenece a su ser [8].

ARTICULO 3

Utrum causa exemplaris sit aliquid praeter Deum [a]

Si la causa ejemplar es algo distinto de Dios [9]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid praeter Deum.

1. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturae longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut iam (a.1) dictum est. Sed quaecumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicuius spe-

Dificultades. Parece que la causa ejemplar sea algo distinto de Dios.

1. Lo ejemplarizado se asemeja al ejemplar. Mas las criaturas distan mucho de la semejanza divina. Luego Dios no es su causa ejemplar.

2. Todo lo que existe por participación se reduce a algo existente por sí mismo, como todo lo que es ígneo se reduce al fuego, según hemos dicho. Ahora bien, todas las cosas sensibles no son sino participación de alguna especie; lo cual es manifiesto por el hecho de que en

[a] Supra q.15: *Sent.* 1 d.36 q.2; *De verit.* q.3 a.1.2; *Cont. Gent.* 1,54; *De div. nom.* c.5 lect.3; *Metaphys.* 1 lect.15.

[10] XI c.7 n.8 (BK 1072b29): S.TH., lect.8 n.2545.

ciei: quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut "per se hominem", et "per se equum", et huiusmodi. Et haec dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quaedam extra Deum.

3. Praeterea, scientiae et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus: quia particularium non est scientiae nec definitio. Ergo sunt quaedam entia, quae sunt entia vel species non in singularibus. Et haec dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

4. Praeterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, 5 cap. "De div. nom."[11], quod "ipsum secundum se esse, prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse".

ninguna de ellas se encuentra solamente lo que pertenece al concepto de la especie, sino que al constitutivo de la especie van unidos los principios individuales. Luego es preciso admitir estas especies como existentes por sí mismas; por ejemplo, el hombre y el caballo que sean simplemente hombre o caballo, sin ser tal hombre o tal caballo [10]; y tales especies constituyen lo que llamamos ejemplares. Por consiguiente, los ejemplares son algo real fuera de Dios.

3. Las ciencias y las definiciones se refieren a las especies en sí mismas y no en cuanto éstas se hallan en los singulares, puesto que no se da ciencia ni definición de los singulares. Luego se dan algunos seres o especies separadas de las singulares, a las cuales llamamos ejemplares. Luego tenemos lo mismo que antes.

4. Esto mismo parece afirmar Dionisio cuando dice que "el simplemente ser subsistente es antes que el ser vida subsistente o sabiduría subsistente".

Por otra parte, ejemplar es lo mismo que idea; mas las ideas, como dice San Agustín, son "las formas primeras contenidas en la esencia divina". Luego los ejemplares de las cosas no están fuera de Dios.

Sed contra est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideae, secundum quod Augustinus libro "Octoginta trium quaest."[12] dicit, sunt "formae principales, quae divina intelligentia continentur". Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respuesta. Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas. Para entender esto, téngase en cuenta que la producción de cualquier cosa exige un ejemplar, a fin de que el efecto tenga una forma determinada, pues el artífice produce en la materia una forma determinada según el ejemplar a que mira, bien sea que tenga este ejemplar exteriormente ante sus ojos o bien que lo tenga previamente concebido en su mente. Ahora bien, es manifiesto que las cosas naturales tienen formas determina-

Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt,

[11] § 5: MG 3,820; S.Th., lect.1.
[12] Q.46: ML 40,30.

determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra (q.15 a.1) diximus "ideas", id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium.—Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

das, y esta determinación de las formas es necesario reducirla, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual radica en la distinción de las cosas. Es necesario, por consiguiente, afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea formas ejemplares existentes en la mente divina. Estas ideas, aunque se multipliquen miradas en las cosas, no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina, según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres. Así, pues, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas. — También puede decirse que algunas de las criaturas son tipos o ejemplares de otras, por cuanto las hay hechas a semejanza de otras, ya porque son de la misma especie, ya por alguna analogía de imitación.

Ad primum ergo dicendum quod, licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia, domui quae est in mente artificis.

Soluciones. 1. Aunque las criaturas no lleguen a asemejarse a Dios en naturaleza con asimilación de especie, como el hombre engendrado al hombre que lo engendra, llegan, sin embargo, a asemejarse a El según la representación que de ellas tiene en su mente, como la casa existente se asemeja a la casa en la mente del artífice.

Ad secundum dicendum quod de ratione hominis est quod sit in materia: et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiae separatae. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

2. No puede darse un hombre sin materia, porque la materia es parte esencial del hombre. De ahí que, aunque el hombre individuo sea una participación de su especie, no puede, sin embargo, reducirse a algo subsistente en la misma especie, sino a otra especie superexcedente [11], cuales son las substancias separadas. Lo mismo hay que decir de las demás cosas sensibles.

Ad tertium dicendum quod, licet quaelibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim, per virtutem intellectus

3. Verdad es que la ciencia y la definición tienen por objeto los seres universales; sin embargo, no es necesario para esto que las cosas tengan al existir el mismo modo que tienen en el entendimiento al ser enten-

didas, puesto que nosotros, por la virtud del entendimiento agente, abstraemos las especies universales de las condiciones particulares. No es, pues, necesario que subsistan los universales separados de las cosas particulares como ejemplares de éstas.

4. Como dice el mismo Dionisio, las expresiones "vida subsistente por sí misma, sabiduría subsistente por sí misma", unas veces denotan a Dios mismo y otras veces esas mismas formas como existentes en las cosas singulares, pero nunca significan realidades subsistentes, según pensaron los antiguos.

agentis, abstrahimus species universales a particularibus conditionibus: non tamen oportet quod universalia praeter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, 11 cap. "De div nom." [13], "per se vitam" et "per se sapientiam" quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas: non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULO 4

Utrum Deus sit causa finalis omnium [a]

Si es Dios la causa final de todas las cosas

Dificultades. Parece que no es Dios la causa final de todas las cosas.

1. El obrar por un fin parece ser propio del que necesita de tal fin. Mas Dios no necesita de nada. Luego a Dios no le conviene obrar por un fin.

2. El fin y la forma del obrar no pueden identificarse numéricamente con el agente, según enseña el Filósofo; porque el fin de la generación es la forma de lo engendrado. Mas Dios es el primer hacedor de todas las cosas. Luego Dios no es el fin de todas las cosas.

3. Todos los seres apetecen su fin. Mas no todos los seres apetecen a Dios, puesto que no todos le conocen. Luego Dios no es el fin de todas las cosas.

4. La causa final es la primera de las causas. Luego, si Dios es la causa agente y la causa final, preciso es

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium.

1. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Praeterea, finis generationis et forma generati et agens non incidunt in idem numero, ut dicitur in II "Physic." [14]: quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Praeterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt: quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Praeterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis,

[a] Infra q.65 a.2; q.103 a.2; *Sent.* 2 d.1 q.2 a.1.2; *Cont. Gent.* 3,17.18; *Compend. theol.* c.100.101.

[13] § 6: MG 3,953; S.TH., lect.4.
[14] C.7 n.3 (BK 198a26): S.TH., lect.11.

sequitur quod in eo sit prius et posterius. Quod est impossibile.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16,4: "Universa propter semetipsum operatus est Dominus".

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter: unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta: et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid adquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis: quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quod forma generati non est finis generationis nisi inquantum est similitudo formae generantis, quod suam similitudinem communicare intendit. Alioquin forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quae sunt ad finem.

Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensi-

poner en El antes y después; lo cual es imposible.

Por otra parte, en los Proverbios se dice: "Todas las cosas ha hecho el Señor por sí mismo".

Respuesta. Todo agente obra por algún fin; de otro modo no se seguiría de su acción un efecto determinado, a no ser por casualidad. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente, en cuanto tal, aunque de distinto modo: exactamente idéntico es lo que intenta comunicar el agente y lo que tiende a recibir el paciente. Hay, sin embargo, algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos; a estos tales compete el que, aun al obrar ellos, intenten adquirir algo. Mas al primer agente, que es exclusivamente activo, no puede convenirle el obrar por la adquisición de algún fin, sino que únicamente intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Por el contrario, todas las criaturas que intentan conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas. Así, pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas [12].

Soluciones. 1. El obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluído de Dios, el cual es la liberalidad misma, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo por sola su bondad.

2. La forma de lo generado no es fin de la generación sino en cuanto que es una semejanza de la propia forma que el generante intenta comunicar. Si no fuera así, la forma de lo generado superaría al generante, porque el fin es más excelente que los medios que a él se ordenan.

3. Todos los seres apetecen a Dios como fin al apetecer cualquier bien, ya le apetezcan con el apetito intelectivo o sensitivo, o con el ape-

tito natural, que no va acompañado de conocimiento. La razón de esto es porque ninguna cosa tiene naturaleza de bien y de apetecible sino en cuanto que participa de alguna semejanza de Dios.

4. Siendo Dios la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, y procediendo de El la materia prima, es manifiesto que el primer principio de todas las cosas es realmente uno solo. Esto no impide, sin embargo, que en el orden del conocimiento se le pueda considerar bajo diversos aspectos, de los cuales unos son antes que otros según nuestro modo de entender.

bili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quaedam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

CUESTION 45

(In octo articulos divisa)

De modo emanationis rerum a primo principio

Del modo cómo las cosas proceden del primer principio

Debemos examinar ahora cómo las cosas proceden del primer principio, es decir, la creación.

Sobre la creación se plantean ocho cuestiones:

Primera: qué es la creación.

Segunda: si Dios puede crear algo.

Tercera: si la creación es algo real.

Cuarta: a qué seres compete ser creados.

Quinta: si el crear es exclusivo de Dios.

Sexta: si el crear es común a las tres personas divinas o es propio de alguna de ellas.

Séptima: si en las cosas hay algún vestigio de la Trinidad.

Octava: si la operación de crear interviene en las obras de la naturaleza y de la voluntad.

Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio (cf. q.44 introd.).

De qua quaeruntur octo.

Primo: quid sit creatio.

Secundo: utrum Deus possit aliquid creare.

Tertio: utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura.

Quarto: cui competit creari.

Quinto: utrum solius Dei sit creare.

Sexto: utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicuius Personae.

Septimo: utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis.

Octavo: utrum opus creationis admisceatur in operibus naturae et voluntatis.

ARTICULO 1

Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere [a]

Si crear es hacer algo de la nada

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere.

1. Dicit enim Augustinus, "Contra adversarium Legis et Prophetarum" [1]: "Facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod iam erat educendo aliquid constituere".

2. Praeterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quae ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Praeterea, haec praepositio "ex" importat habitudinem alicuius causae, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex aere. Sed "nihil" non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est quod super illud Gen. 1,1: "In principio creavit Deus caelum" etc., dicit Glossa [2] quod "creare" est aliquid ex nihilo facere".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.44 a.2) dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine "creationis". Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur

Dificultades. Parece que crear no es hacer algo de la nada.

1. Dice San Agustín: "Hacer es producir lo que absolutamente no existía; pero crear es constituir algo en orden, sacándolo de lo que ya era".

2. La excelencia de la acción y del movimiento se aprecia por sus términos; es, por tanto, más excelente la acción que procede del bien al bien y del ser al ser que lo que procede de la nada a algo. Mas la creación parece ser la acción más excelente y la primera entre todas las acciones. Luego no procede de la nada a algo, sino del ser al ser.

3. Esta preposición "de" ("ex") implica una relación de causalidad, principalmente de causalidad material, como cuando decimos que una estatua se hace de bronce. Mas la "nada" no puede ser materia del ente ni causa de él de modo alguno. Luego crear no es hacer de nada algo.

Por otra parte, sobre aquello del Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", dice la Glosa que "crear es hacer de nada algo".

Respuesta. Como ya se ha dicho, debe considerarse no sólo la procedencia de un ser particular con relación a su causa particular, sino también la emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios; y esta emanación es precisamente lo que designamos con el nombre de "creación". Lo que se origina por la emanación particular, no se presupone a tal emanación; como, al

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.2.

[1] L.1 c.23: ML 42,633.

[2] *Glos. ordin.*—Vide MAGISTRUM *Sent.* 2 d.1 c.2.

engendrarse un hombre, no era antes tal hombre, sino que de no hombre se hace hombre, y blanco de no blanco. De igual manera, si se considera la emanación de todo el ser universal respecto a su primer principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien, la "nada" es lo mismo que la negación de todo ser. Por tanto, como la generación del hombre se hace del no-ser que es no hombre, así la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la nada.

Soluciones. 1. San Agustín usa en este lugar equívocamente la palabra creación, según suele decirse que "son creadas" aquellas cosas que se transforman en otra cosa mejor, como cuando se dice que alguno "es creado obispo". No hablamos aquí de la creación en este sentido, como se desprende de lo dicho en el cuerpo del artículo.

2. Los cambios se especifican y dignifican, no por su punto de partida (término "a quo"), sino por el término final (término "ad quem"). Y así, toda mutación es tanto más perfecta y principal cuanto lo es su término final, aunque el término de procedencia que a éste se opone sea más imperfecto. Así, la generación propiamente tal es más excelente y principal que la alteración, porque la forma substancial es más excelente que la forma accidental; no obstante que la privación de forma substancial, punto de partida en la generación, es más imperfecta que una forma contraria, de la cual parte la alteración. Asimismo, la creación es también más perfecta y principal que la generación y que la alteración, por tener como término final todo el ser de la cosa creada, aunque su punto de partida sea la nada absoluta.

3. Al decir que se hace algo de la nada, la preposición "de" ("ex") no designa una causa material, sino solamente un orden; como decir que el "mediodía" se hace de la mañana, significa que "viene después de la ma-

emanationi: sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est "nihil" quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus aequivoce utitur nomine creationis, secundum quod "creari" dicuntur ea quae in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis "creari in episcopum". Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est (in c.).

Ad secundum dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino "a quo", sed a termino "ad quem". Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis: tamen privatio substantialis formae, quae est terminus a quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus a quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio "ex" non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, "ex mane fit meridies", idest,

"post mane fit meridies". Sed intelligendum est quod haec praepositio "ex" potest includere negationem importatam in hoc quod dico "nihil", vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, "fit ex nihilo", idest "non fit ex aliquo"; sicut si dicatur, "iste loquitur de nihilo", quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio "ex" importat ordinem, ut dictum est: secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur.

ñana". Adviértase, no obstante, que esta preposición "de" puede incluir la negación que significa la palabra "nada", o, al contrario, estar incluída en ella. Si la preposición incluye la negación, el orden queda afirmado, expresándose entonces el orden de sucesión entre lo que es y el no-ser precedente; mas, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y el sentido es éste: "se hace de la nada", es decir, "no se hace de algo"; como si se dice que uno habla de nada, queriendo significar que no habla de algo. Ambos sentidos son verdaderos al decir que se hace algo de la nada. En el primer sentido, la preposición "de" expresa el orden, como se ha dicho; en el segundo hace relación a la causa material, negando tal causa.

ARTICULO 2

Utrum Deus possit aliquid creare [a]

Si Dios puede crear algo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid creare.

1. Quia secundum Philosophum, I "Physic." [3], antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, "ex nihilo nihil fieri". Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Praeterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, ut patet per definitionem motus: nam motus

Dificultades. Parece que Dios no puede crear algo.

1. Según Aristóteles, los antiguos filósofos admitieron como una verdad de sentido común que "de nada, nada se hace". Mas el poder de Dios no se extiende a lo que es contrario a los primeros principios; por ejemplo, a hacer que el todo no sea mayor que la parte o que la afirmación y negación sean verdaderas al mismo tiempo. Luego Dios no puede hacer de nada algo, o sea crear [13].

2. Si crear es hacer de nada algo, ser creado es ser hecho algo. Mas todo hacerse es mudarse; luego la creación es una mutación. Ahora bien, toda mutación o cambio exige un sujeto, como se desprende de esta definición aristotélica del movimiento: movimiento es "el acto de lo que

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,16; *De pot.* q.3 a.1; *Physic.* 8 lect.2; op.37 *De quatuor opposit.* c.4; *Compend. theol.* c.69.
[3] C.4 n.2-3 (Bk 187a26-29): S.Th., lect.9 n.2

existe en potencia". Luego es imposible que algo sea hecho por Dios de la nada.

3. Lo que es hecho es preciso que en algún tiempo se estuviese haciendo. Pero no puede decirse que lo que es creado, al mismo tiempo se esté haciendo y sea hecho; porque, en los seres permanentes, lo que se está haciendo no es todavía, y lo que está hecho, ya es; por consiguiente, sería y no sería a la vez. Luego, si se hace algo, el hacerse debe preceder al estar hecho. Ahora bien, esto es imposible, a menos que preexista un sujeto que sea supuesto del hacerse. Luego es imposible hacer algo de la nada.

4. Una distancia infinita no se puede rebasar. Mas entre el ser y la nada hay una distancia infinita. Luego no es factible el hacerse algo de la nada.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra".

Respuesta. No sólo no es imposible que se cree algo por Dios, sino que es necesario afirmar que todas las cosas han sido creadas por Dios, como se desprende de lo dicho anteriormente [14]. Pues todo el que hace algo de algo, aquello de que lo hace se presupone a su acción y no es producido por esa misma acción; así obra el artífice sobre las cosas naturales, como sobre la madera y el bronce, que no son producidas por la acción del arte, sino por la acción de la naturaleza. Incluso la misma naturaleza produce las cosas naturales en cuanto a la forma, pero presupone la materia. Por consiguiente, si Dios no obrase sino presuponiendo alguna materia, esta materia presupuesta no sería producida por El. Mas hemos probado anteriormente que no puede haber nada en los seres sin que proceda de Dios; que es la causa universal de todo el ser. Luego es necesario afirmar que Dios saca las cosas de la nada al ser [15].

est "actus existentis in potentia"[4]. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit: quia in permanentibus, quod fit, non est, quod autem factum est, iam est; simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo, si aliquid fit, fieri eius praecedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi praeexistat subiectum in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Praeterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,1: "In principio creavit Deus caelum et terram".

Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (q.44 a.1.2) quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

[4] *Physic.* 3 c.1 n.6 (BK 201a10): S.TH., lect.2 n.2.

Ad primum ergo dicendum quod antiqui philosophi, sicut supra (q.44 a.2) dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione: et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius: nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III "Physic."[5], oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato.—Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est (q.13 a.1), creatio significatur per modum mutationis: et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis "facere" et "fieri" magis in hoc conveniant quam "mutare" et "mutari": quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum quod in his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse: sive ta-

Soluciones. 1. Los antiguos filósofos, como se ha dicho, sólo se fijaron en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente suponen algo anterior a su acción. En este sentido era opinión común entre ellos que "de la nada, nada se hace". Sin embargo, esto no tiene lugar en la producción primera por el principio universal de las cosas.

2. La creación no es mutación más que según nuestro modo de entender. De esencia de la mutación es que un mismo sujeto tenga distinto modo de ser antes y después de ella. A veces este sujeto es un mismo ser en acto, que se cambia accidentalmente, como sucede en las mutaciones cuantitativas, cuyo sujeto es la materia. Pero en la creación, por la cual se produce todo el ser de la cosa creada, no se puede suponer algo permanente bajo distintos estados antes y después, si no es según nuestro modo de entender, es decir, en cuanto nos representamos la cosa creada primero como no existiendo en absoluto y después como existiendo. Mas, como a la acción y a la pasión es común el mismo ser del movimiento y difieren solamente en cuanto a las diversas relaciones, según dice el Filósofo, de ahí que, quitando el movimiento, no queden sino esas diversas relaciones en el creador y en la cosa creada. — No obstante, como el modo de expresarnos sigue a nuestro modo de entender, expresamos la creación a modo de mutación, y por eso decimos que crear es hacer de nada algo; si bien las palabras "hacer" y "ser hecho" son más propias que "mudar" y "mudarse", porque "hacer" y "ser hecho" expresan la relación de la causa al efecto y viceversa, incluyendo la mutación sólo como consecuencia.

3. En las cosas que se hacen sin movimiento, son simultáneos el estarse haciendo y el estar hechas. ya

[5] C.3 n.5 (BK 202b20): S.TH., lect.5 n.7.

sea la acción término de un movimiento, como en la iluminación, en que al mismo tiempo está algo iluminándose y es iluminado [16], o ya no sea la acción término de movimiento alguno, como la concepción mental, que a un mismo tiempo se está formando y está formada. En estos casos, lo que está haciéndose, ya es; mas al decir que es hecho se significa que es por otro y que no era antes. Por tanto, verificándose la creación sin movimiento, a un mismo tiempo se está creando algo y está ya creado.

4. Esta dificultad procede de imaginar, equivocadamente, que entre la nada y el ser hay un medio infinito; lo cual es evidentemente falso. El origen de esta falsa imaginación consiste en concebir la creación como una mutación entre dos términos positivos [17].

lis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est: sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens: quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULO 3

Utrum creatio sit aliquid in creatura [a]

Si la creación es algo real en la criatura

Dificultades. Parece que la creación no es algo real en la criatura.

1. Como la creación pasiva se atribuye a la criatura, así la activa al Creador. Mas la creación activa no es algo real en el Creador, porque de otro modo se pondría algo real temporal en Dios. Luego tampoco la creación pasiva es algo real en la criatura.

2. No se puede suponer algo real intermedio entre el Creador y la criatura. Sin embargo, la creación se toma como un medio entre ambos; puesto que no es el Creador, por no ser eterna, y tampoco es la criatura, porque exigiría asimismo otra creación por la que tal criatura fuese creada, y así indefinidamente. Luego la creación no es algo real en la criatura.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura.

1. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturae, ita creatio active accepta attribuitur Creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in Creatore: quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Praeterea, nihil est medium inter Creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque: non enim est Creator, cum non sit aeterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem qua ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid.

[a] *Sent.* 1 d.40 q.1 a.1 ad 1; 2 d.1 q.1 a.2 ad 4; *Cont. Gent.* 2,18; *De pot.* q.3 a.5

3. Praeterea, si creatio est aliquid praeter substantiam creatam, oportet quod sit accidens eius. Omne autem accidens est in subiecto. Ergo res creata esset subiectum creationis. Et sic idem esset subiectum creationis et terminus. Quod est impossibile: quia subiectum prius est accidente, et conservat accidens; terminus autem posterius est actione et passione cuius est terminus, et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra, maius est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est (a.2 ad 2). Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata

3. Si la creación es algo distinto de la substancia creada, ha de ser un accidente de ella. Mas, como todo accidente está en un sujeto, el sujeto de la creación sería la cosa creada, y de este modo la cosa creada sería a la vez sujeto y término, lo cual es imposible, pues el sujeto es antes que el accidente y le sostiene, mientras que el término es posterior a la acción y a la pasión de que es término, y, además, una vez que existe el término, cesan la acción y la pasión. Luego la creación no es algo real.

Por otra parte, ser hecho en cuanto a todo el ser, es más que ser hecho solamente en cuanto a la forma substancial o accidental. Sin embargo, la generación absoluta o relativa, es decir, según la forma substancial o según la forma accidental, es algo real en la cosa generada; luego con mayor razón la creación, por la cual se produce algo en cuanto a todo su ser, es algo real en la cosa creada.

Respuesta. La creación es algo real en la cosa creada, a modo de relación solamente. La razón de esto es porque lo que se crea, se hace sin movimiento o mutación. Todo lo que es hecho mediante movimiento o mutación, se hace de algo preexistente; lo cual se verifica en las producciones particulares de algunos seres. Mas no puede verificarse esto en la producción de todo el ser por la causa universal de todos los seres, que es Dios. Dios produce, por tanto, las cosas sin movimiento al crearlas. Ahora bien, suprimido el movimiento en la acción y pasión, no queda en ellas más que la relación, según hemos dicho. Por consiguiente, la creación no es en la criatura más que una relación real al Creador, como al principio de su ser; del mismo modo que en la pasión que se verifica con movimiento va incluída la relación al principio de tal movimiento.

Soluciones. 1. La creación activa es la acción divina, que es la mis-

ma esencia de Dios relacionada con la criatura. Pero esta relación de Dios a la criatura no es real, sino solamente de razón. Por el contrario, la relación de la criatura a Dios es real, como hemos dicho al tratar de los nombres divinos.

2. Por expresar nosotros la creación a modo de mutación, como se ha dicho anteriormente, y por intermediar de algún modo la mutación entre el motor y el móvil, concebimos también la creación como algo intermedio entre el Creador y la criatura. Sin embargo, en realidad, la creación pasiva está en la criatura y ella misma es algo creado. No es necesario, a pesar de esto, que sea creada mediante otra creación distinta; porque las relaciones, al incluir en su misma esencia orden a otro, no se refieren a él por otras relaciones, sino por sí mismas, como ya se dijo también anteriormente al tratar de la igualdad de las personas divinas.

3. La creación, concebida a modo de mutación, tiene por término a la criatura; concebida a modo de relación, según es en realidad, tiene por sujeto a la criatura, que es anterior en ser a ella, como el sujeto es anterior al accidente. Tiene, sin embargo, la relación cierta razón de prioridad respecto de la cosa creada, por parte del objeto a que dice orden, que es el principio de la criatura. Sin embargo, no es necesario que la criatura pueda decirse que está siendo creada durante todo el tiempo que existe; porque la creación incluye en su concepto una relación de la criatura al Creador con novedad o comienzo en el existir.

significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra (q.13 a.7) dictum est, cum de divinis Nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum quod, quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est (a.2 ad 2); mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum: ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur: quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam supra (q.42 a.1 ad 4) dictum est, cum de aequalitate Personarum ageretur.

Ad tertium dicendum quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus: sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae. Neque tamen oportet quod, quandiu creatura sit, dicatur creari: quia creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate seu incoeptione.

ARTICULO 4

Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium [a]

Si el ser creados conviene exclusivamente a los seres compuestos y subsistentes

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium.

1. Dicitur enim in libro "De causis" [b]. "Prima rerum creatarum est esse". Sed esse rei creatae non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

2. Praeterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Praeterea, illud proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda: sicut res naturalis per generationem naturalem, quae supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quae proprie creatur, et non compositum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,1: "In principio creavit Deus caelum et terram". Caelum autem et terra sunt res compositae subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est (a.2 ad 2). Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus: sive sint simplicia, sicut substan-

Dificultades. Parece que el ser creados no sea exclusivo de los compuestos y subsistentes.

1. En el libro "De causis" se dice. "La primera de las cosas creadas es el ser". Mas el ser de las cosas creadas no es subsistente. Luego la creación no recae propiamente sobre lo subsistente y compuesto.

2. Lo que se crea, se hace de la nada. Mas los seres compuestos no proceden de la nada, sino de sus partes componentes. Luego a los compuestos no les compete el ser creados.

3. Por la primera emanación se produce propiamente lo que se supone en la segunda, como por la generación natural se produce el ser natural que se supone en las operaciones del arte. Mas lo que se supone en la generación natural es la materia. Luego la materia es lo que propiamente se crea, no el compuesto.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Mas el cielo y la tierra son compuestos subsistentes. Luego a éstos es a los que propiamente compete la creación.

Respuesta. Ser creado es un modo de ser hecho, como se ha dicho. Mas el hacerse se ordena al ser de la cosa. Luego a aquellos seres propiamente compete el ser hechos y ser creados a los que compete el ser, y éstos son propiamente los se-

[a] *De verit.* q.27 a.3 ad 9; *De pot.* q.3 a.1 ad 12; a.3 ad 2; a.8 ad 3; *Quodl.* 9 q.5 a.1; op.37 *De quatuor opposit.* c.4.

[b] Prop. 4. S.TH., lect 4.

res subsistentes, sean simples, como las substancias separadas, o compuestos, como las substancias materiales; pues el ser conviene propiamente al que tiene ser propio y subsiste en él. Mas las formas y los accidentes y los similares no se dice que sean seres como en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal por ellos, como la blancura se dice que es en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo, al accidente, más bien que ser en sí mismo, se le denomina "ser de otro ser". Por consiguiente, así como los accidentes y las formas y otros tales que no subsisten son más propiamente coexistentes que seres, así, con mayor propiedad, deben decirse concreados que creados. Los seres, pues, propiamente creados son los subsistentes.

Soluciones. 1. Cuando se dice que "la primera de las cosas creadas es el ser", la palabra "ser" no designa la substancia creada, sino el aspecto propio bajo el cual se considera el objeto creado. En efecto, se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser; puesto que, como se ha dicho, la creación es producción de todo el ser por el ente universal. Este modo de hablar es semejante al que usamos cuando decimos que "el color es el primer objeto visible", no obstante que lo que propiamente se ve son los objetos coloreados.

2. La creación del ser compuesto no consiste en formarlo de sus principios preexistentes, sino en producir simultáneamente el compuesto y sus principios componentes, sacándolos juntamente de la nada al ser.

3. El argumento de esta dificultad no prueba que la materia sea creada aisladamente, sino que la materia no existe sin ser creada (concreada); porque la creación es producción de todo el ser y no de la materia sola.

tiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum [7], accidens magis proprie dicitur "entis" quam "ens". Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, "prima rerum creatarum est esse", ly "esse" non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nan ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est (a.1). Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod "primum visibile est color", quamvis illud quod proprie videtur, sit "coloratum".

Ad secundum dicendum quod creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus: sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa non probat quod sola materia creetur; sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae.

[7] *Metaphys.* 7 c.1 n.3 (BK 1028a18); S.TH., lect.1 n.1248.

ARTICULO 5

Utrum solius Dei sit creare [a]

Si el crear es exclusivo de Dios

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non solius Dei sit creare.

1. Quia secundum Philosophum [8], "perfectum" est quod potest sibi simile facere. Sed creaturae immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quae faciunt sibi simile: ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem: cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Praeterea, quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario, quod tamen creatura facit; quam aliquid facere ex nihilo Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Praeterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra (q.7 a.2ss) probatum est, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturae. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III "De Trin." [9], quod neque boni neque mali angeli possunt esse creatores ali-

Dificultades. Parece que el crear no es exclusivo de Dios.

1. "Perfecto", según el Filósofo, es aquello capaz de producir algo semejante a sí. Mas las criaturas inmateriales son más perfectas que las materiales, y éstas producen semejantes suyos, como el fuego engendra fuego y el hombre engendra al hombre. Luego la substancia inmaterial puede producir otra substancia semejante a sí. Ahora bien, la substancia inmaterial no puede ser producida más que por creación, porque no tiene materia de la cual se haga. Luego alguna criatura puede crear.

2. Cuanto más resistencia otrece la producción de una cosa, tanto mayor poder exige en el agente. Es así que un contrario resiste más que la nada. Luego mayor poder se necesita para hacer una cosa de su contraria, lo cual realizan las criaturas, que para hacer algo de la nada. Por tanto, con mayor razón pueden hacer esto último las criaturas.

3. El poder de un agente se aprecia conforme a la medida de lo que hace. Mas el ser creado es finito, como se ha demostrado al tratar de la infinitud de Dios. Luego para producir algo por creación no se requiere sino un poder finito. Ahora bien, tener un poder finito no es contra la naturaleza de la criatura. Luego no es imposible que la criatura cree.

Por otra parte, dice San Agustín que ni los ángeles buenos ni los malos pueden crear cosa alguna. Mucho

[a] Infra q.65 a.3; q.90 a.3; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.3; 4 d.5 q.1 a.3 q.[a]3; *De verit.* q.5 a.9; *Cont. Gent.* 2,20.21; *De pot.* q.3 a.4; op.15 *De angelis* c.10; *Quodl.* 3 q.3 n.1; *Compend. theol.* c.70; op.37 *De quatuor opposit.* c.4.

[8] *Meteor.* 4 c.3 n.1 (BK 380a14); *De anima* 2 c.4 n.2 (BK 415a26); S.TH., lect.7.

[9] C.8: ML 42,876.

menos, por consiguiente, las otras criaturas.

Respuesta. Es patente a primera vista, por lo dicho anteriormente, que el crear no puede convenir más que a Dios. Porque es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas; mas, entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo; por lo cual es preciso que sea efecto propio de la causa primera y universalísima, que es Dios. Por esto mismo, se dice en el libro "De causis" que ni la inteligencia ni el alma dan el ser sino en cuanto obran por la operación divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste o tal ser, es lo que constituye la acción de crear. Luego es manifiesto que la creación es acción exclusiva de sólo Dios.

Se da, sin embargo, que un ser participe de la acción exclusiva de otro, no según su virtud propia, sino instrumentalmente, en cuanto que obra por virtud ajena, como el aire puede calentar y encender por la virtud del fuego. Según esto, opinaron algunos que, aunque la creación sea acción propia de la causa universal, puede, no obstante, alguna de las causas inferiores crear, en cuanto que obra por virtud de la causa primera. Así, por ejemplo, Avicena enseñó que la primera substancia separada, creada por Dios, crea después otra y la substancia del orbe y el alma del mismo, y que la substancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores. Asimismo, el Maestro de las Sentencias dice que Dios puede comunicar a alguna criatura poder creador, de suerte que cree como causa instrumental, no como causa principal.

Pero esto es imposible; porque la causa segunda instrumental no participa en la acción de la causa superior sino en cuanto que aquélla por

cuius rei. Multo minus igitur aliae creaturae.

Respondeo dicendum quod satis apparet in primo aspectu, secundum praemissa (a.1; q.44 a.1.2), quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur libro "De causis"[10] quod neque intelligentia ve. anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna[11] quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit, in 5 dist. IV "Sent.", quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive

[10] Prop.3: S.Th., lect.3.
[11] *Metaphys.* tr.9 c.4.

operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum: nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis.—Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium.

Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet: cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum quod aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi: quia solus Deus

alguna virtud propia suya obra dispositivamente en la producción del efecto de la causa principal; pues, si no contribuyese nada con su virtud propia, la causa principal inútilmente usaría de ella, y no sería preciso elegir instrumentos determinados para determinadas acciones. Vemos, en efecto, que la sierra, cortando la madera, lo cual hace por su propia forma dentada, produce la forma de banco, que es efecto propio del carpintero, como causa principal. Ahora bien, el efecto propio de Dios al crear es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, el ser en absoluto. Por consiguiente, ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental. Luego es de todo punto imposible que el crear competa a criatura alguna, ni por virtud propia ni por virtud instrumental o ministerial.

Y es especialmente contra razón el afirmar que algún cuerpo puede crear, puesto que, no obrando ningún cuerpo sino por contacto y movimiento, todo cuerpo exige para su acción algo preexistente que se pueda tocar y mover, lo cual contradice el concepto de creación.

Soluciones. 1. Algunos seres perfectos que participan de una naturaleza producen otros seres semejantes a sí; pero al hacer esto no producen absoluta y totalmente dicha naturaleza, sino que la comunican a otro ser [18]. No es posible, por ejemplo, que un hombre particular produzca absolutamente la naturaleza humana, porque, al producirla de este modo, sería causa de sí mismo; sólo hace que la naturaleza humana se reproduzca en otro hombre particular engendrado, y para esto supone, con anterioridad a su acción, una materia determinada de la cual se hace tal hombre particular. Ahora bien, a la manera que el hombre

singular participa de la naturaleza humana, así también todo ser creado participa, como si dijéramos, de la naturaleza de ser; porque sólo Dios es su ser, como queda dicho. Ningún ente creado puede, pues, producir absolutamente otro ser, sino en cuanto que causa el ser en tal sujeto; y para esto es preciso que lo que hace que tal sujeto sea este ser particular, sea anterior a la acción por la cual el agente hace algo semejante a sí mismo. Ahora bien, en las substancias inmateriales no es posible presuponer algo por lo que sean tales individualmente, porque, siendo formas subsistentes, se individualizan por la misma forma que las da el ser. Luego la substancia inmaterial no puede producir otra substancia inmaterial copia suya en cuanto al ser substancial, aunque pueda hacer un semejante suyo en cuanto a alguna perfección accidental, como los ángeles superiores, los cuales iluminan a los inferiores según dice Dionisio. De la misma manera se atribuye cierta paternidad a los seres celestes, según aquello del Apóstol: "Dios Padre, de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra". Esto evidencia de nuevo que ningún ser creado puede producir algún otro ser sin presuponer algo, lo cual está en contra del concepto de creación.

est suum esse, ut supra (q.7 a.1 ad 3; a.2) dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat "in hoc": et sic oportet quod praeintelligatur id per quod aliquid est "hoc", actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit "haec": quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse eius; sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit [12]. Secundum quem modum etiam in caelestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet, Eph. 3,15: "Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur". Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo. Quod repugnat rationi creationis.

2. Hacerse una cosa de su contraria se verifica indirectamente, como dice el Filósofo. Directamente una cosa se hace de otra que es ya tal potencialmente. El contrario resiste efectivamente al agente en cuanto impide que lo potencial se haga actual, como intenta el agente; por ejemplo, el fuego tiende a hacer al agua actualmente cálida, como es él; pero encuentra resistencia en la forma y disposiciones contrarias del agua, por las cuales la potencia de ésta para ser actualmente cálida está como ligada y obstaculizada para ac-

Ad secundum dicendum quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I "Physic." [13]: per se autem fit aliquid ex subiecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu in quem intendit reducere agens: sicut ignis intendit reducere materiam aquae in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur maior vir-

[12] *De cael. hier.* c.8 n.2: MG 3,240.
[13] C.7 n.13 (Bk 190b27): S.Th., lect.13 n.3

tus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia praeexistat. Sic ergo patet quod multo maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario.

Ad tertium dicendum quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi: maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis (ad 2) patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita: quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra (q.7 a.2) probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

tualizarse. Cuanto más ligada esté dicha potencia, tanto mayor poder se requiere en el agente para actualizarla. De ahí que se requiera mayor poder aún en el agente cuando no existe potencia alguna. Por tanto, mayor poder se requiere para hacer una cosa de la nada que para hacerla de su contraria.

3. El poder del agente no se ha de medir solamente por la substancia de lo que hace, sino también por el modo de hacerlo; un calor más intenso, por ejemplo, no sólo calienta más, sino también más pronto. De ahí que, aunque el producir un efecto limitado no indique poder infinito, sin embargo, el producirlo de la nada demuestra una potencia infinita, como queda claro por lo dicho. En efecto, si se requiere tanto mayor poder en el agente cuanto más dista del acto la potencia pasiva, preciso es que el poder del agente creador, que no supone ninguna potencia subjetivopositiva, sea infinito; porque, así como no existe proporción alguna entre el no-ser y el ser, así tampoco existe entre la negación de toda potencia y la potencia, que supone siempre la virtud del agente natural. No teniendo, pues, ninguna criatura una potencia infinita en absoluto, como se ha demostrado, es evidente que ninguna criatura puede crear.

ARTICULO 6

Utrum creare sit proprium alicuius Personae [a]

Si el crear es propio de alguna de las divinas personas

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod creare sit proprium alicuius Personae.

1. Quod enim est prius, est causa eius quod est post; et perfectum imperfecti. Sed processio divinae Personae est prior quam

Dificultades. Parece que el crear es acción propia de alguna de las personas.

1. Lo que es antes, es causa de lo que viene después, y lo perfecto, causa de lo imperfecto. Mas los orí-

[a] *Sent.* 2 prol; *De pot.* q.9 a.5 ad 20.

genes de las divinas personas son antes que el origen de las criaturas y son también más perfectos, pues las divinas personas proceden en semejanza perfecta con su principio, mientras que en las criaturas sólo hay asimilación imperfecta. Luego las procesiones de las divinas personas son causa de la procesión de las criaturas, y, por tanto, el crear es acción personal.

2.. Las personas divinas no se diferencian entre sí más que por sus orígenes y relaciones. Luego lo que se atribuye diferentemente a cada una de las personas, les conviene por razón de sus orígenes y relaciones. Ahora bien, la producción de las criaturas se atribuye distintamente a cada una de las personas; pues en los Símbolos de la Fe se atribuye al Padre el ser "Creador de todas las cosas visibles e invisibles", al Hijo se atribuye que "todas las cosas han sido hechas por El", y al Espíritu Santo se atribuye el ser "Señor y vivificador". Luego la producción de las criaturas compete a las personas en razón de las procesiones y relaciones.

3. Si se dice que la producción de las criaturas se mira según algún atributo esencial que se apropia a alguna de las personas, esto no parece suficiente; porque cada efecto divino es causado por todos los atributos esenciales, a saber, por el poder, por la bondad y por la sabiduría, de tal modo que no pertenece a uno con preferencia a los demás. Luego no debe atribuirse algún modo determinado de causalidad a una persona con preferencia a otras si, al crear, no se diferencian según las relaciones y procesiones.

Por otra parte, afirma Dionisio que "todo lo referente a las cosas causables" es común a toda la Trinidad.

Respuesta. Crear es propiamente causar o producir el ser de las co-

processio creaturae: et magis perfecta, quia divina Persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum Personaerum sunt causa processionis rerum. Et sit creare est proprium Personae.

2. Praeterea, Personae divinae non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis Personis, hoc convenit eis secundum processiones et relationes Personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis Personis: nam in Symbolo Fidei (Nicaeno) Patri attribuitur quod sit "Creator omnium visibilium et invisibilium"; Filio autem attribuitur quod "per eum omnia facta sunt"; sed Spiritui Sancto, quod sit "Dominus et vivificator". Causalitas ergo creaturarum convenit Personis secundum processiones et relationes.

3. Praeterea, si dicatur quod causalitas creaturae attenditur secundum aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui Personae, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia: et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non deberet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni Personae magis quam alii, nisi distinguerentur in creando secundum relationes et processiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius. 2 cap. "De div. nom".[14], quod communia totius divinitatis sunt "omnia causalia".

Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive pro-

[14] § 3: MG 3,637; S.TH., lect.1.

ducere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati.

Sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra (q.14 a.8; q.19 a.4) ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum Personarum sunt causa creationis sicut dictum est (in c.).

Ad secundum dicendum quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Unde Creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dici-

sas. Produciendo, pues, todo agente algo semejante a sí, el principio de la acción puede conocerse por el efecto de la misma; vemos, por ejemplo, que el fuego es producido por el fuego. Según esto, el crear conviene a Dios por razón de su ser, que es su misma esencia, la cual es idéntica en las tres divinas personas. Por consiguiente, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad.

Sin embargo, las personas divinas tienen, en cuanto a la creación de los seres, una causalidad respectiva según el modo de su procedencia. Efectivamente, como se ha demostrado al tratar de la ciencia y de la voluntad divinas, Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como lo es el artífice de sus artefactos. El artífice obra según la concepción de su entendimiento y por el amor de su voluntad hacia algún fin. Asimismo ha producido también Dios Padre las criaturas por su Verbo, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. Y, según esto, las procesiones de las personas son las razones de la producción de las criaturas, por cuanto las procesiones incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad [19].

Soluciones. 1. Las procesiones de las divinas personas son causa de la creación, según el modo que acabamos de decir.

2. Como la naturaleza divina, aunque es común a las tres personas, sin embargo les conviene con cierto orden, por cuanto el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo la recibe del Padre y del Hijo, así también el poder de crear, aunque sea común a las tres personas, les conviene con cierto orden; pues el Hijo le tiene del Padre, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo. Por eso el ser creador se atribuye al Padre, como a quien no tiene el poder de otro; del Hijo se dice que es por quien han sido hechas todas las co-

sas, en cuanto tiene idéntico poder, pero de otro modo; puesto que la preposición "por" suele denotar una causa media, o sea un principio que tiene principio; por último, al Espíritu Santo, que tiene también el mismo poder de ambos, se le atribuye el gobernar como Señor y vivificar las cosas creadas por el Padre mediante el Hijo.—Puede tomarse igualmente la razón para esta atribución de la apropiación de los atributos esenciales. Porque, como se ha dicho, al Padre se apropia el poder, que se manifiesta principalmente en la creación, atribuyéndosele por este motivo el ser creador; mas al Hijo se le apropia la sabiduría, mediante la cual obra el agente intelectivo, y por eso se dice del Hijo que es por quien todas las cosas han sido hechas; finalmente, al Espíritu Santo se le apropia la bondad, a la cual pertenecen la gobernación, que conduce las cosas a sus fines debidos, y la vivificación, puesto que la vida consiste en un cierto movimiento interior, y el primer motor es el fin y la bondad.

3. Aunque cada uno de los efectos de Dios procede de todos los atributos divinos, sin embargo, cada uno de los efectos se reduce a aquel atributo con el que tiene mayor conveniencia según su noción propia: así, el orden de los seres se reduce a la sabiduría; la justificación del pecador, a la misericordia y bondad, que se difunde superabundantemente, y la creación, que es producción de la substancia misma del ser, se reduce al poder.

tur "per quem omnia facta sunt", inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio: nam haec praepositio "per" solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui Sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium. Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra (q.39 a.8) dictum est, Patri appropriatur potentia, quae maxime manifestatur in creatione: et ideo attribuitur Patri Creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur: et ideo dicitur de Filio, "per quem omnia facta sunt". Spiritui Sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines et vivificatio: nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas.

Ad tertium dicendum quod, licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem: sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et iustificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quae est productio ipsius substantiae rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULO 7

Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis [a]

Si en las criaturas se encuentra necesariamente algún vestigio de la Trinidad

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.

1. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas Personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra (q.32 a.1) habitum est. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Praeterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis: et sic in infinitum.

3. Praeterea, effectus non repraesentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem: non autem ad relationes, quibus Personae distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI "De Trin." [15], quod "Trinitatis vestigium in creatura apparet".

Respondeo dicendum quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem:

Dificultades. Parece que no es necesario que se encuentre en las criaturas algún vestigio de la Trinidad.

1. Por los vestigios propios puede investigarse cualquier ser. Mas la Trinidad de las personas no puede investigarse mediante las criaturas, según queda dicho. Luego no hay en las criaturas vestigio alguno de la Trinidad.

2. Todo cuanto hay en las criaturas, es creado. Si, pues, el vestigio de la Trinidad se encuentra en la criatura según algunas de sus propiedades, y todo lo creado tiene algún vestigio de la Trinidad, será preciso que en cada una de dichas propiedades se encuentre también el vestigio de la Trinidad, y así indefinidamente.

3. El efecto no representa más que a su causa. Ahora bien, la causalidad divina respecto de las criaturas pertenece a la naturaleza común y no a las relaciones por las que se diferencian y numeran las personas. Luego en la criatura no hay vestigio de la Trinidad, sino solamente de la unidad de esencia.

Por otra parte, dice San Agustín que "en las criaturas aparece el vestigio de la Trinidad".

Respuesta. Todo efecto representa algo de su causa, aunque de modos diversos. Hay efectos que representan sólo la causalidad de su causa, sin representar la forma de la misma; así representa, por ejemplo, el humo al fuego. Esta es la

[a] Infra q.93 a.6; *Sent.* 1 d.3 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 4,26; *De pot.* q.9 a.9.

[15] C.10: ML 42,952.

que se denomina representación de "vestigio"; pues el vestigio evoca el paso de algún transeúnte, sin indicar detalladamente cuál sea éste. Otros efectos representan a la causa por asimilación con la forma de ésta; así representa un fuego a otro fuego y a Mercurio su estatua. Esta representación es a modo de "imagen".

Ahora bien, las procesiones de las personas divinas, según queda dicho, se conciben como actos del entendimiento y de la voluntad; porque el Hijo procede como verbo del entendimiento y el Espíritu Santo como amor de la voluntad. Luego en las criaturas racionales, dotadas de entendimiento y de voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto se da en ellas concepción mental y amor originado.

Mas en todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es preciso reducir a las personas divinas como a su causa. Efectivamente, toda criatura subsiste en su ser, y tiene una forma por la que pertenece a alguna especie determinada, y dice orden a alguna otra cosa. Según, pues, que cada una de ellas es una substancia creada, representa su causa y principio, y de este modo evoca la persona del Padre, que es principio sin principio; en cuanto tiene una forma y pertenece a una especie determinadas, representa al Verbo, según que la forma del artefacto procede de la concepción del artífice; y en cuanto está ordenada, representa al Espíritu Santo bajo el aspecto de amor, porque la ordenación del efecto a otra cosa procede de la voluntad del creador.

Por esto mismo dice San Agustín que el vestigio de la Trinidad se encuentra en cada una de las criaturas, según que "cada una de ellas es algo, está formada en alguna especie y tiene cierto orden".—A esto mismo se reducen aquellos tres tér-

et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio "vestigii"; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium: et haec est repraesentatio "imaginis".

Processiones autem divinarum Personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra (q.27) dictum est: nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut Amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas Personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium: et sic demonstrat Personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat Verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, inquantum est Amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.

Et ideo dicit Augustinus, in VI lib. "De Trin." (l.c), quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod "unum aliquid est", et secundum quod "aliqua specie formatur" et secundum quod "quendam ordinem tenet".—Et ad haec

etiam reducuntur illa tria, "numerus, pondus" et "mensura", quae ponuntur Sap. 11,21: nam "mensura" refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, "numerus" ad speciem, "pondus" ad ordinem.—Et ad haec etiam reducuntur alia tria quae ponit Augustinus [16], "modus, species" et "ordo".—Et ea quae ponit in libro "Octoginta trium quaest" [17], "quod constat, quod discernitur, quod congruit": constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem.—Et in idem de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod repraesentatio vestigii attenditur secundum appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum Personarum veniri potest ut dictum est (in c; cf. q.32 a.1 ad 1).

Ad secundum dicendum quod creatura est res proprie subsistens, in qua est praedicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quae ei insunt, haec tria inveniantur: sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum quod etiam processiones Personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est (a.6).

minos del libro de la Sabiduría: "número", "peso" y "medida"; porque la "medida" se refiere al ser de la cosa limitada por sus principios, el "número" se refiere a la especie, y el "peso" o "gravitación" se refiere al orden del mundo. — También se reducen a esto los tres términos empleados por San Agustín: el "modo", la "especie" y el "orden", y las expresiones que el mismo emplea al decir: "por lo que subsiste" la cosa, "por lo que se distingue" y "por lo que conviene con otras"; pues cada cosa subsiste por su substancia, se diferencia por su forma y conviene por el orden. Fácil es reducir a esto mismo cuantas expresiones similares se usan a este propósito.

Soluciones. 1. La representación a modo de vestigio se considera en relación con la apropiación de los atributos, y según ella puede venirse por las criaturas al conocimiento de la Trinidad, como hemos dicho [20].

2. La criatura es propiamente el ser subsistente, en el cual es dado encontrar los tres caracteres susodichos. No es, sin embargo, necesario que en cada una de las propiedades inherentes a la criatura se encuentren también dichos caracteres, en virtud de los cuales se atribuye al ser subsistente la razón de vestigio.

3. Del modo que queda dicho, también las procesiones de las personas divinas son causa y razón de la creación.

ARTICULO 8

Utrum creatio admisceatur in operibus naturae et artis [a]

Si hay creación en las obras de la naturaleza y del arte [21]

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturae et artis.

Dificultades. 1. Parece que hay creación en las obras de la naturaleza y del arte.

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.3 ad 5; a.4 ad 1; *De pot.* q.3 a.8; *Metaphys.* 7 lect.7.

[16] *De nat. boni* c.3: ML 42,553.

[17] Q.18: ML 40,15.

1. En toda operación de la naturaleza y del arte se produce alguna forma. Mas esta forma no se produce de algo, porque no tiene materia como parte de ella. Luego se produce de la nada, y, por tanto, en toda operación de la naturaleza y del arte hay creación.

2. El efecto nunca es superior a su causa. Mas en las cosas naturales no hay agente alguno fuera de la forma accidental, activa o pasiva. Luego por la operación de la naturaleza no se produce la forma substancial. Resta, pues, que ésta sea producida por creación [22].

3. La naturaleza produce algo semejante a sí. Mas en la naturaleza se originan seres sin semejantes que los engendren, cuales parecen ser los animales originados en la putrefacción. Luego la forma de éstos no viene de la naturaleza, sino de la creación; y lo propio debe decirse de otras cosas similares.

4. Lo que no es creado, no es criatura. Si, pues, no interviene creación en aquellas cosas que provienen de la naturaleza, síguese que éstas no son criaturas; lo cual es herético.

Por otra parte, San Agustín distingue entre la obra de la creación y la obra de la propagación, que pertenece a la naturaleza.

Respuesta. Esta cuestión se plantea por razón de las formas, las cuales afirmaron algunos que no comenzaban a existir por la acción de la naturaleza, sino que existían ya en la materia como en un estado latente.—Estos pensadores opinaron así por desconocer la materia, no alcanzando a distinguir entre la potencia y el acto. Existiendo, en efecto, las formas potencialmente en la materia, supusieron que existían en absoluto.

Otros, por el contrario, supusieron que estas formas eran causadas a modo de creación por un agente

1. In qualibet enim operatione naturae et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo. Et sic in qualibet operatione naturae et artis est creatio.

2. Praeterea, effectus non est potior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quae est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturae producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Praeterea, natura facit sibi simile. Sed quaedam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione. Et eadem ratio est de aliis.

4. Praeterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quae sunt a natura non adiungatur creatio, sequitur quod ea quae sunt a natura, non sunt creaturae. Quod est haereticum.

Sed contra est quod Augustinus, "Super Gen. ad litt."[18], distinguit opus propagationis, quod est opus naturae, ab opere creationis.

Respondeo dicendum quod haec dubitatio inducitur propter formas. Quas quidam[19] posuerunt non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum.—Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum: quia enim formae praeexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere.

Alii[20] vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato, per modum creationis. Et secundum hoc cuilibet operationi

[18] L.5 c.11.20: ML 34,330.335.
[19] Anaxagoras iuxta ARISTOT., *Physic.* 1 c.4 n.2 (BK 187a20): cf. *De pot.* q.3 a.
[20] Cf. *De pot.* l. c. et *In Sent.* 2 d.18 q.2 a.3.

naturae adiungitur creatio.—Sed hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed "quo" aliquid est: et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra (a.4) dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed "concreata" esse.

Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturae non admiscetur creatio: sed praesupponitur ad operationem naturae.

Ad primum ergo dicendum quod formae incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsae fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum quod qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad tertium dicendum quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus caelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quandam: neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale: sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum quod operatio naturae non est nisi ex praesuppositione principiorum creatorum: et sic ea quae per naturam fiunt, creaturae dicuntur.

extraño; y en esta suposición la creación se mezclaba en toda acción de la naturaleza.—El error de estos segundos provenía de desconocer las formas; pues no advertían que las formas naturales de los cuerpos no son subsistentes por sí mismas [23], sino aquello por lo que algo es tal; y así, puesto que, según hemos dicho, el ser hecho y ser creado no compete propiamente sino al ser subsistente, a las formas no las conviene propiamente ser hechas ni ser creadas, sino ser concreadas [24].

Ahora bien, lo que propiamente se produce por el agente natural es el compuesto, que se hace de la materia. Por consiguiente, en las obras de la naturaleza no interviene la creación, sino que en ellas se presupone.

Soluciones. 1. Las formas comienzan a existir de hecho al hacerse los compuestos; pero no son hechas directamente y en sí mismas, sino indirectamente al ser hecho el compuesto.

2. En la naturaleza, las cualidades activas obran en virtud de las formas substanciales, y ésta es la razón de que el agente natural produzca un semejante a sí, no sólo en cuanto a la cualidad, sino también en cuanto a la especie [25].

3. Para la producción de los animales imperfectos es suficiente un agente universal, como la virtud celeste, a la cual se asemejan, no según la especie, sino con cierta analogía. No es, pues, necesario decir que sus formas sean creadas por un agente extraño. Mas el agente universal no es suficiente para la generación de los animales perfectos, sino que se requiere el agente propio, que es un generante unívoco [26].

4. La operación de la naturaleza presupone siempre los principios materiales creados; y, por consiguiente, a todo lo producido por la naturaleza conviene propiamente el nombre de criatura.

CUESTION 46

(In tres artículos divisa)

De principio durationis rerum creatarum

Del principio de duración de las cosas creadas

Después de esto, debemos ocuparnos del comienzo de la duración de las criaturas, sobre lo cual se plantean tres cuestiones.

Primera: si las criaturas han existido siempre.

Segunda: si es de fe que han comenzado a existir.

Tercera: en qué sentido se dice que Dios creó en el principio el cielo y la tierra.

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum (cf. q.44 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum creaturae semper fuerint.

Secundo: utrum eas incoepisse sit articulus fidei.

Tertio: quomodo Deus dicatur in principio caelum et terram creasse.

ARTICULO 1

Utrum universitas creaturarum semper fuerit [a]

Si el conjunto de las criaturas ha existido siempre

Dificultades. Parece que el conjunto de las criaturas, lo que entendemos hoy por "mundo", no ha comenzado a existir, sino que ha existido "ab aeterno" [27].

1. Todo lo que ha comenzado a existir, antes de existir ya tenía posibilidad de existir, porque, de otro modo, sería imposible que existiese. Si, pues, el mundo comenzó a existir, era posible que existiese antes de existir. Ahora bien, lo que tiene posibilidad de existir es la materia, que está en potencia para existir por la forma y para no existir por la privación de la misma. Luego, si el mundo comenzó a existir, antes de él había materia. Mas la materia no puede darse sin alguna forma, y la materia del mundo, junto con alguna forma, constituye el mundo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod universitas creaturarum, quae "mundi" nomine nuncupatur, non incoeperit, sed fuerit ab aeterno.

1. Omne enim quod incoepit esse, antequam fuerit possibile fuit ipsum esse: alioquin impossibile fuisse ipsum fieri. Si ergo mundus incoepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quae est in potentia ad esse, quod est per formam, et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incoepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma: materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet: quod est impossibile [1].

2. Praeterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est et quandoque non est: quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tandiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper: non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nullum ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora caelestia et omnes substantiae intellectuales. Ergo mundus non incoepit esse [2].

3. Praeterea, nullum ingenitum incoepit esse. Sed Philosophus probat in I "Physic." [3], quod materia est ingenita; et in I "De caelo et mundo" [4], quod caelum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incoepit esse [5].

4. Praeterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incoepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus: et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum: quod est impossibile [6].

5. Praeterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem, fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile: quia motus non est nisi in mobili [7].

6. Praeterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere, nisi aliquo motu praeexisten-

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gent.* 2,31sqq.; *De pot.* q.3 a.17; *Physic.* 8 lect.2; *Metaphys.* 12 lect.5; *De caelo* 1 lect.6.29; *Quodl.* 3 q.14 a.2; *Compend. theol.* c.98.

Luego habría mundo antes de que éste comenzase a existir; lo cual es una contradicción.

2. Ningún ser con potencia para existir siempre, puede existir y no existir alternativamente; porque naturalmente cada ser existe tanto cuanto puede. Mas todo lo incorruptible tiene potencia para ser siempre, pues no la tiene determinada a un tiempo limitado de duración. Luego nada incorruptible es y no es alternativamente. Por otra parte, todo lo que comienza a ser, a veces es y a veces no es; luego nada incorruptible comienza a ser. Ahora bien, en el mundo hay muchas cosas incorruptibles, como los cuerpos celestes y todas las substancias intelectivas. Luego el mundo no ha comenzado a existir.

3. Nada ingénito comienza a existir. Mas el Filósofo prueba que la materia y los cielos son ingénitos. Luego el conjunto de las cosas no comenzó a existir.

4. El vacío es un lugar donde no hay ningún cuerpo, pero puede haberlo. Mas, si el mundo comenzó a existir, donde está ahora la masa del mundo no había antes cuerpo alguno, y, no obstante, podía haberlo: de otro modo, no lo habría tampoco ahora. Por consiguiente, había vacío antes del mundo; lo cual es imposible.

5. Nada comienza a moverse de nuevo sin algún cambio del motor o del móvil. Mas lo que se cambia se mueve. Luego antes de todo movimiento que comienza de nuevo, había algún movimiento, y, por tanto, siempre hubo movimiento. Luego siempre hubo también móvil, porque no es posible movimiento sin móvil.

6. Todo motor es natural o voluntario, ninguno de los cuales comienza a mover sin algún movimiento pre-

[1] Cf. MAIMONIDEM, *Doct. Perplex.* p.2 c.14; AVERROEM, *Destruct. Destruct.* disp.1; *In Phys.* c.8 comm.4.
[2] ARISTOT., *De caelo* 1.1 a.12 n.3 (BK 281b18); AVERROES, *In I De caelo comm.* 119.
[3] C.9 n.4 (BK 192a28): S.TH., lect.15 n.11.
[4] C.3 n.4 (BK 270a12): S.TH., lect.6 n.1.
[5] Cf. MAIMONIDEM, l.c. nt.1 c.13.
[6] Cf. AVERROEM, *In III De caelo* comm.29.
[7] Vide nt.1.

vio. En efecto, la naturaleza obra siempre del mismo modo, y, por tanto, el agente natural no comienza a mover con un movimiento nuevo sin que preceda algún cambio en el motor o en el móvil. Asimismo, la voluntad puede diferir la ejecución de lo que se propone sin cambio por su parte; pero no puede diferirlo sin imaginar algún cambio, al menos por parte del tiempo; como el que quiere hacer una casa mañana, y no hoy, espera que se dé mañana alguna circunstancia que no se da hoy, o al menos espera que pase el día de hoy y llegue el de mañana, lo cual no se verifica sin algún cambio, porque el tiempo es la medida del movimiento. Resta, pues, que antes de todo movimiento que se realiza de nuevo haya otro movimiento precedente; y así tenemos lo mismo que antes.

7. Lo que está siempre en el comienzo y siempre en el fin, no puede ni comenzar ni cesar; porque lo que comienza no está en su término, y lo que cesa no está en su comienzo. Mas el tiempo está siempre en su principio y en su fin, porque no hay más tiempo que el momento presente, que es fin del pasado y comienzo del futuro. Luego el tiempo no puede ni empezar ni cesar, y, por tanto, tampoco puede el movimiento, cuya numeración es el tiempo.

8. Dios es anterior al mundo, o con prioridad de naturaleza solamente o con prioridad de duración. Si lo primero, siendo Dios eterno, también lo será el mundo; si lo segundo, el antes y después en razón de duración constituyen el tiempo; luego hubo tiempo antes de existir el mundo, lo cual es inadmisible.

9. Puesta la causa suficiente, se pone el efecto; porque una causa a la cual no sigue el efecto, es una causa imperfecta que necesita algo para que se siga el efecto. Ahora bien, Dios es causa suficiente del mundo: causa

te. Natura enim semper eodem modo operatur. Unde, nisi praecedat aliqua immutatio vel in natura moventis vel in mobili, non incipiet a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit: sed hoc non est nisi per aliquam immutationem quam imaginatur, ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras, et non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie non est; et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat: quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod prius [8].

7. Praeterea, quidquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest: quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine: quia nihil est temporis nisi "nunc", quod est finis praeteriti, et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest. Et per consequens nec motus, cuius numerus tempus est [9].

8. Praeterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab aeterno, et mundus est ab aeterno. Si autem est prior duratione; prius autem et posterius in duratione constituunt tempus: ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile [10].

9. Praeterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus: causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi: et finalis, ratione

[8] AVICENNA, *Metaphys.* tr.9 c.1; AVERROES, l.c. nt.1.
[9] ARISTOT., *Physic.* 8 c.1 n.11 (BK 251b19).
[10] Cf. nt.8.

suae bonitatis; et exemplaris, ratione suae sapientiae; et effectiva, ratione suae potentiae; ut ex superioribus (q.44 a.1.3.4) patet. Cum ergo Deus sit ab aeterno, et mundus fuit ab aeterno [11].

10. Praeterea, cuius actio est aeterna, et effectus aeternus. Sed actio Dei est eius substantia, quae est aeterna. Ergo et mundus est aeternus [12].

final suficiente, por razón de su bondad; causa ejemplar suficiente, por razón de su sabiduría, y causa efectiva suficiente, por razón de su poder, como está claro por lo dicho anteriormente. Luego, existiendo Dios "ab aeterno", también el mundo ha existido "ab aeterno".

10. Aquel cuya acción es eterna, también su efecto es eterno. Mas la acción de Dios es su misma substancia, que es eterna. Luego el mundo es también eterno.

Sed contra est quod dicitur Io. 17,5: "Clarifica me, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret". et Prov. 8,22: "Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio".

Por otra parte, dice el Señor en el Evangelio de San Juan: "Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve, cerca de ti, antes que el mundo existiese". Y en los Proverbios se dice también: "Túvome Yavé como principio de sus actos ya antes de sus obras".

Respondeo dicendum nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra (q.19 a.4) quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa: cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur in V "Metaphys." [13]. Ostensum est autem supra (q.19 a.3) quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse: cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit [14], sunt demons-

Respuesta. No es necesario que haya existido algo "ab aeterno", excepto Dios. Afirmar esto no implica ninguna contradicción. Se ha demostrado, en efecto, que la voluntad de Dios es la causa de las cosas. Luego en tanto alguna cosa será necesaria en cuanto es necesario que Dios la quiera, puesto que la necesidad del efecto proviene de la necesidad de su causa, según dice Aristóteles. Asimismo se ha demostrado que, hablando en absoluto, no es necesario que Dios quiera algo, excepto a sí mismo; no es, pues, necesario que Dios haya querido que el mundo haya existido siempre, sino que en tanto el mundo existe en cuanto Dios quiere que exista; porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como de su causa. Luego no es necesario que el mundo haya existido siempre, y, por tanto, tampoco se puede demostrar su existencia eterna.

Las razones que para demostrar la

[11] Ibid. Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.1 n.64; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.1 p.1 a.1 q.2.
[12] AVICENNA, l.c.; MAIMONIDES, *Doct. Perplex.* p.c.18. Cf. AUGUST., *Confess.* 11 c.10; ML 32,814; BONAVENT., l.c. nt.11.
[13] IV c.5 n.3 (BK 1015b18): S.TH., lect.6
[14] *Physic.* 8, c.1 n.4ss. (BK 250b24); S.TH., lect.2 n.1-20; *De caelo* 1.1 c.12 BK 281b18): S.TH., lect.26ss.

eternidad del mundo aduce Aristóteles son demostrativas, no absoluta, sino relativamente, es decir, como argumentos "ad hominem" contra aquellos que señalaban ciertos modos inadmisibles de comenzar el mundo. Que fuese ésta la mente de Aristóteles, aparece claro por tres razones. Primero, porque en el libro VIII "De los Físicos" y en el I "De Caelo" anticipa ciertas opiniones, como la de Anaxágoras, la de Empédocles y la de Platón, contra las cuales aduce estas razones contradictorias. — Segundo, porque siempre que habla de esta materia cita testimonios de los antiguos; lo cual no es propio de quien demuestra, sino de quien persuade con probabilidad. — Tercero, porque el mismo Aristóteles afirma expresamente que hay ciertos problemas dialécticos sobre los cuales no tenemos pruebas demostrativas, y entre éstos menciona el problema de "si el mundo es eterno".

Soluciones. 1. Antes que el mundo existiese, era posible su existencia; pero esta posibilidad no se fundaba en alguna potencia pasiva, cual es la materia, sino en la potencia activa de Dios y en la potencia lógica u objetiva, que no es ninguna potencia real, sino la mera relación de dos términos que no se excluyen entre sí, en el sentido en que se opone lo posible a lo "imposible", según consta por el Filósofo.

2. Lo que tiene potencia para existir siempre no es posible que exista a veces y a veces no exista desde que tiene tal potencia; sin embargo, antes de tenerla no existía. De suerte que esta razón, aducida por Aristóteles, no prueba absolutamente que los seres incorruptibles no hayan comenzado a existir, sino que no han podido comenzar a existir

trativae simpliciter, sed secundum quid: scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII "Physic." [15] **quam in I "De caelo"** [16]**, praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit.—Secundo, quia, ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum: quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis.—Tertio, quia expresse dicit in I lib. "Topic."** [17]**, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut "utrum mundus sit aeternus".**

Ad primum ergo dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur "impossibili", ut patet per Philosophum, in V "Metaphys." [18]**.**

Ad secundum dicendum quod illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est et quandoque non est: sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde haec ratio, quae ponitur ab Aristotele in I "De caelo" [19]**, non concludit simpliciter quod incorruptibilia non incoeperunt esse: sed quod non incoeperunt esse per modum na-**

[15] C.1 n.2 (BK 250b21): S.TH., lect.1 n.5.
[16] C.10 n.2.4 (BK 279b4): S.TH., lect.22 n.7; c.10 n.10 (BK 280a30): S.TH., lect.23 n.4.
[17] C.9 n.3 (BK 194b16).
[18] IV c.12 n.8 (BK 1019b19): S.TH., lect.14 n.071.
[19] C.12 n.3 (BK 281b18): S.TH., lect.26

turalem, quod generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum quod Aristoteles, in I "Physic.", probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subiectum de quo sit. In I autem "De caelo et mundo", probat caelum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non incoeperunt per generationem, ut quidam ponebant, praecipue de caelo. Nos autem dicimus quod materia et caelum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis (q.45 a.2) patet.

Ad quartum dicendum quod ad rationem vacui non sufficit "in quo nihil est": sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem, in IV "Physic." [20]**. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.**

Ad quintum dicendum quod primus motor semper eodem modo se habuit: primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incoepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mutatio, ut supra (q.45 a.2 ad 2) dictum est. Unde patet quod haec ratio, quam ponit Aristoteles in VIII "Physic." [21]**, procedit contra eos qui ponebant mobilia aeterna, sed motum non aeternum; ut patet ex opinionibus Anaxagorae et Empedoclis** [22]**. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incoeperunt, semper fuisse motum.**

Ad sextum dicendum quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem aeternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit aeternum effectum. Nec est necesse quod praesupponatur

por el modo natural como comienzan los seres generables y corruptibles.

3. Aristóteles prueba que la materia es ingénita porque no tiene sujeto de que se haga. Respecto de los cielos, prueba también que son ingénitos porque no tienen contrario del cual sean engendrados. De lo cual se sigue que ni la materia ni los cielos han comenzado a existir por generación, contra lo que afirmaban algunos antiguos, particularmente respecto de los cielos. Pero nosotros afirmamos que la materia y los cielos han sido producidos por creación, según lo dicho.

4. Para el concepto completo del vacío no basta que "no haya nada"; se requiere un espacio capaz de contener algún cuerpo sin contenerlo de hecho, según consta por Aristóteles. Ahora bien, nosotros decimos que antes del mundo no había ningún lugar ni espacio [28].

5. El primer motor permaneció siempre inmutable; no así el primer móvil, que comenzó a existir después de no haber existido. Sin embargo, no se verificó esto por mutación, sino por creación, que no es verdadera mutación, como se ha dicho antes. Es, pues, evidente que el razonamiento de Aristóteles se dirige contra los que suponían cosas eternas movibles sin admitir movimiento eterno, como era el caso de Anaxágoras y Empédocles. Pero nosotros afirmamos que, desde que comenzaron los seres móviles, hubo siempre movimiento.

6. El primer agente es un agente voluntario, y, aunque haya tenido eternamente la voluntad de producir algún efecto, no por eso ha producido efecto alguno eterno. Y no es necesario suponer mudanza alguna, ni siquiera en relación a la representa-

[20] C.1 n.6 (BK 208b26): S.TH., lect.1 n.8; c.7 n.4 (BK 213b30): S.TH., lect.10 n.1. Cf. *De caelo* l.1 c.9 n.9 (BK 279a13): S.TH., lect.21 n.2.
[21] C.1 n.7 (BK 251a25): S.TH., lect.2 n.6.
[22] Ib. c.1 n.2 (BK 250b24): S.TH., lect.1 n.5.

ción del tiempo; porque es preciso concebir de distinto modo el agente particular, que presupone siempre algo al causar cualquier cosa, y el agente universal, que lo produce todo. Como el agente particular produce la forma y presupone la materia, necesariamente aplica la forma con proporción a la materia determinada; por lo cual con razón se supone que aplica la forma a tal materia y no a otra, en virtud de la diferencia que hay entre materia y materia. Pero no hay razón para suponer esto mismo en el agente que produce simultáneamente la forma y la materia; al contrario, en éste se debe suponer razonablemente que él mismo produce la materia con adaptación a la forma y al fin.—El agente particular supone el tiempo, como supone la materia; por lo cual se debe atender a que tal agente obra en el tiempo posterior y no en el anterior según la representación de sucesión entre tiempo y tiempo. Mas respecto del agente universal, que produce el ser y el tiempo, no se puede suponer que obre ahora y no antes según la imaginación de un tiempo después de otro, como suponiendo algún tiempo anterior a su acción, sino que hay que pensar que él mismo dió el tiempo a su efecto, tanto y cuando quiso y según era conveniente para manifestar su poder. Ahora bien, de manera más manifiesta conduce al conocimiento del poder divino creador el que el mundo no haya existido siempre que lo contrario; porque es evidente que todo aquello que no ha existido siempre ha tenido causa, y, en cambio, no es todo tan manifiesto respecto de lo que ha existido siempre.

7. Como dice Aristóteles, en el tiempo hay "antes" y "después", del mismo modo que en el movimiento, y, por tanto, el principio y el fin hay que concebirlos también en el tiempo como en el movimiento. Ahora bien, supuesta la eternidad del movimiento, necesariamente cada momento que se tome de él es principio y fin del mismo; pero no hay tal necesidad si se supone que el movimiento comienza. Y esto mismo hay que decir respecto de los momentos del tiempo [29]. Es, pues, evidente que el concepto de un instante presente que sea siempre principio y fin del tiempo presupone la eternidad del tiempo y del movimiento. Aristóteles mismo aduce este argumento contra aquellos que afirmaban la eternidad del tiempo y negaban la del movimiento.

8. Dios es anterior al mundo en duración; mas esta prioridad de duración no es prioridad de tiempo, sino de eternidad. O bien, puede decirse que la prioridad se entiende respecto de una eternidad de tiempo imaginario y no existente en realidad; como, al decir que "sobre el cielo no hay nada", se entiende por la palabra "sobre" un lugar solamente imaginario, en cuanto es posible imaginar que a las dimensiones de los cuerpos celestes se añaden otras.

9. Del modo que el efecto sigue a la causa que obra naturalmente en conformidad con su forma, así el efecto de la causa que obra por voluntad se sigue de ella conforme a la forma preconcebida y determinada por esta causa, como se ha dicho anteriormente. Por tanto, aunque Dios haya sido desde toda la eternidad causa suficiente del mundo, no es necesario suponer que el mundo ha sido producido por Dios sino en conformidad con lo que predeterminó su voluntad, es a saber, que el mundo recibiera la existencia después de no haber existido, para que así evocase de una manera más patente a su autor.

10. Puesta la acción, se sigue el efecto, pero en conformidad con la naturaleza de la forma que es principio de la acción. Mas en los agen-

aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod praesupponit aliquid, et causat alterum; et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam, et praesupponit materiam: unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiae ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in Deo, qui simul producit formam et materiam: sed consideratur rationabiliter in eo, quod ipse producit materiam congruam formae et fini.—Agens autem particulare praesupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori et non in priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius, secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur eius actioni: sed considerandum est in eo, quod dedit effectui suo tempus quantum voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad septimum dicendum quod, sicut dicitur in IV "Physic." [23], prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu.

[23] C.11 n.4 (BK 219a22): S.TH., lect.17 n.9.

Supposita autem aeternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus: quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de "nunc" temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis "nunc", quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit, in VIII "Physic." [24], contra eos qui ponebant aeternitatem temporis, sed negabant aeternitatem motus.

Ad octavum dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly "prius" non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis.—Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut, cum dicitur, "supra caelum nihil est", ly "supra" designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum quod, sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam, ut ex superioribus (q.19 a.4; q.41 a.2) patet. Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum Auctorem.

Ad decimum dicendum quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formae quae est principium actionis. In

[24] C.1 n.11 (BK 251b29): S.TH., lect.2 n.12.

tes voluntarios lo que ha sido preconcebido y determinado se toma como forma que es principio de la acción. De la acción eterna de Dios no se sigue, por consiguiente, el efecto eterno, sino tal cual Dios lo quiso, a saber, que tenga el ser después del no ser [30].

agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum, accipitur ut forma quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus: sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

ARTICULO 2

Utrum mundum incoepisse sit articulus fidei [a]

Si es artículo de fe que el mundo ha comenzado a existir

Dificultades. Parece que no es artículo de fe, sino conclusión demostrable, el hecho de que el mundo ha comenzado a existir.

1. Todo lo que es hecho, tiene principio de su duración. Mas se puede demostrar apodícticamente que Dios es la causa efectiva del mundo, como lo admitieron los más acreditados filósofos. Luego puede probarse apodícticamente que el mundo ha comenzado a existir.

2. Si es necesario admitir que el mundo ha sido hecho por Dios, o lo hizo de la nada o lo hizo de algo. Mas no pudo hacerlo de algo, porque en este caso la materia del mundo precedería al mundo; contra lo cual militan las razones de Aristóteles con las que prueba que el mundo es ingénito. Luego necesariamente se ha de decir que lo hizo de la nada, y, por tanto, tuvo ser después de no ser. Luego comenzó a ser.

3. Todo ser que obra intelectivamente, obra partiendo de algún principio, como es de ver en todas las obras de arte. Dios es un agente intelectual. Luego al obrar, parte de algún principio. El mundo, por consiguiente, que es efecto de Dios, no existió siempre.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis.

1. Omne enim factum habet principium suae durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa efectiva mundi: et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt [25]. Ergo demonstrative probari potest quod mundus incoeperit [26].

2. Praeterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia sic materia mundi praecessisset mundum: contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis caelum ingenitum (cf. a.1). Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse incoeperit [27].

3. Praeterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est eius effectus, non fuit semper [28].

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gent* 2,38; *De pot.* q.3 a.4; *Quodl.* 12 q.6 a.1; op.27 *De aeternit. mundi.*

[25] Vide q.44 a.2.

[26] Cf. nt.11 et ALBERT MAGN., *In Phys.* 8 tr.1 c.13; *Summ. theol.* p.2 tr.1 q.4.

[27] ALEX. HALENS., l.c. nt.11.

[28] Cf. ALBERT. MAGN., *In Phys.* 8 tr.1 c.12.

4. Praeterea, manifeste apparet artes aliquas, et habitationes regionum, ex determinatis temporibus incoepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Praeterea, certum est nihil Deo aequari posse. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse [29].

6. Praeterea, si mundus semper fuit, infiniti dies proecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum [30].

7. Praeterea, si mundus fuit aeternus, et generatio fuit ab aeterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in II "Physic." [31]. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum: quod improbatur in II "Metaphys." [32].

8. Praeterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines praecesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu: quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus incoeperit; et non sola fide tenetur.

Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt: quia fides de "non apparentibus" est, ut dicitur ad Hebr. 11,1. Sed Deum esse Creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei: dicimus, enim (in Symbolo nic.): "Credo in unum Deum" etc.—Et iterum, Gregorius dicit, in homil. I "in Ez." [33], quod Moyses prophetizavit de praeterito,

4. Es cosa indubitable que algunas artes y regiones habitables han comenzado desde tiempos determinados. Mas esto no sería así si el mundo hubiese existido siempre. Luego es manifiesto que el mundo no ha existido siempre.

5. Es absolutamente cierto que nada puede igualar a Dios. Mas si el mundo hubiese existido siempre, igualaría a Dios en la duración. Luego es cierto que el mundo no ha existido siempre.

6. Si el mundo existió siempre, infinitos días han precedido al presente. Mas es imposible rebasar el infinito. Luego hubiese sido imposible llegar al día presente; lo cual evidentemente es falso.

7. Si el mundo fué eterno, también ha habido eternamente generación, y, por tanto, ha habido una serie infinita en la generación humana. Ahora bien, el padre es causa eficiente del hijo. Luego es posible una serie infinita en las causas eficientes; lo cual nadie admite.

8. Si el mundo y la generación humana han existido siempre, han precedido ya infinitos hombres. Mas el alma humana es inmortal. Luego existen ahora infinitas almas actualmente; lo cual es inadmisible. Puede, pues, demostrarse con evidencia ineludible que el mundo no ha existido siempre, y, por consiguiente, esta verdad no es solamente la fe.

Por otra parte, los artículos de la fe no se pueden demostrar apodícticamente, porque la fe, según San Pablo, tiene por objeto "lo que no se ve". Ahora bien, que Dios sea el creador del mundo de tal modo que el mundo haya comenzado a existir, es un artículo de fe; pues decimos en el símbolo de la fe: "Creo en un solo Dios", etc., y además dice San Gregorio que Moisés habló en senti-

[29] ALEX. HALENS., l.c.

[30] Algazel apud AVERROEM, *Destruct. Destruct.* disp. 1; Montecallemin apud MAIMONIDEM, *Doct. Perplex.* p.1 c.74; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.1 p.1 a.1 q.2.

[31] C.3 n.3 (BK 194m30): S.TH., lect.5 n.5.

[32] I a c.2 n.2 (BK 994a5): S.TH., lect.3 n.301.

[33] L.1: ML 76,786.

do profético sobre el pasado al decir: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", en lo cual va incluído el origen temporal del mundo. Luego la novedad del mundo se conoce solamente por la fe, y, por consiguiente, no puede demostrarse apodícticamente.

Respuesta. Que el mundo no ha existido siempre, lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodícticamente; lo mismo que hemos dicho anteriormente sobre el conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad. La razón de esto es porque el comienzo del mundo no puede tener una demostración tomada de la naturaleza misma del mundo. En efecto, el principio de la demostración es la definición o esencia misma de la cosa demostrada. Ahora bien, cualquier cosa, considerada en cuanto a su esencia o especie, prescinde del tiempo y del espacio; por lo cual se dice que "los universales son en todo lugar y tiempo". Luego no puede demostrarse que el hombre, o el cielo, o la piedra no hayan existido siempre. — Tampoco se puede demostrar por parte de la causa eficiente, por ser ésta un agente que obra a voluntad. La voluntad de Dios es ciertamente inescrutable para la razón humana, a no ser sobre aquellas cosas que es absolutamente necesario que Dios las quiera, y Dios no quiere de este modo nada de cuanto se refiere a las criaturas, según ya lo hemos probado anteriormente.

Puede, sin embargo, la voluntad divina manifestarse al hombre mediante la revelación, en la cual se funda nuestra fe. Por consiguiente, que el mundo ha comenzado a existir, es creíble; pero no es demostrable ni objeto de la ciencia humana. — Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irri-

dicens: "In principio creavit Deus caelum et terram"; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative.

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra (q.32 a.1) de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est "quod quid est". Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur [34] quod "universalia sunt ubique et semper". Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit.—Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle: talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est (q.19 a.3).

Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.—Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existi-

[34] ARISTOTELES, *Analyt. post.* l.1 c.31 n.1 (BK 87b33); S.TH., lect.42 n.5

mantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XI "De civ. Dei" [35], philosophorum ponentium aeternitatem mundi, duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo. Et horum est intollerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. "Non enim" mundum "temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus".—"Id autem quomodo intelligant, invenerunt", ut idem dicit in X "De civ. Dei" [36]: "Sicut enim", inquiunt, "si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit".—Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum: quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione: quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est (q.45 a.2 ad 3).

Ad secundum dicendum quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus

sión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe [31].

Soluciones. 1. Como refiere San Agustín, hubo dos clases de opiniones entre los filósofos que defendían la eternidad del mundo. Pues unos afirmaban que la substancia del mundo no procedía de Dios; cuyo error es intolerable y por necesidad se ha de rechazar. Otros sostenían que el mundo es eterno, pero afirmando al mismo tiempo que el mundo había sido hecho por Dios. Estos tales "no querían admitir comienzo de duración" para el mundo; "pero admitían principio de creación, de tal suerte que se esté siempre haciendo de un modo apenas inteligible. Insinuaban ellos cómo entendían esto, del modo siguiente", según refiere el propio San Agustín: "A la manera, dicen, que, si el pie estuviere desde toda la eternidad sobre el polvo, habría tenido siempre bajo sí su huella, la cual nadie dudaría haber sido estampada por el que allí pisara, así también el mundo ha existido siempre, porque existe siempre el que lo ha hecho". Para entender este razonamiento se debe observar que la causa eficiente que obra con movimiento, por necesidad precede temporalmente a su efecto; porque el efecto no existe hasta el término de la acción, de la cual necesariamente es principio el agente. Pero, si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a aquello que hace, como lo vemos en la iluminación. Por lo cual dicen que no es necesario que Dios preceda al mundo en duración aunque sea causa activa del mismo; porque la creación, mediante la cual produjo Dios el mundo, no es una mutación sucesiva, conforme se ha dicho más arriba [32].

2. Los que admitiesen que el mundo es eterno, dirían que el mundo fue hecho de la nada por Dios; no en el sentido de que el mundo haya sido

[35] C.4; ML 41,311. [36] C.32; ML 41,311.

hecho después de la nada, según lo que nosotros entendemos por la creación, sino porque no ha sido hecho de algo. Y en este sentido no rehusan algunos admitir el nombre de creación, como, por ejemplo, Avicena en su "Metafísica".

3. Esta es la razón que aduce Anaxágoras, citado por Aristóteles. Pero no concluye necesariamente, si no es tratándose del entendimiento, que averigua mediante deliberación que es lo que se debe hacer, lo cual se asemeja al movimiento. Así obra el entendimiento humano, pero no el divino, según ya queda probado.

4. Los que admiten la eternidad del mundo admiten también la posibilidad de que algunas regiones hayan pasado infinitas veces de inhabitables a habitables y viceversa. Asimismo admiten que las artes han sido infinitas veces inventadas y desaparecidas debido a decadencias y otras causas diversas. Por donde dice Aristóteles que es ridículo tratar de fundar alguna opinión sobre la novedad del mundo en conjunto a base de estos cambios particulares [33].

5. Aunque hubiese existido el mundo siempre, no por eso sería igual a Dios en cuanto a la eternidad, como dice Boecio; porque la existencia divina es toda a un mismo tiempo, mientras que la del mundo siempre sería sucesiva.

6. Todo tránsito se verifica de un término a otro. Ahora bien, cualquier día pasado que se tome, desde él hasta el día presente hay un número limitado de días, que puede pasarse. La objeción, por el contrario, supone que entre ambos extremos hay infinitos medios.

7. En la serie de causas eficientes que dependen esencialmente unas

sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua "Metaphysica" [37].

Ad tertium dicendum quod illa est ratio Anaxagorae, quae ponitur in III "Physic." [38]**. Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet (q.14 a.7).**

Ad quartum dicendum quod ponentes aeternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso [39]**. Et similiter ponunt quod artes, propter diversas corruptiones et accidentia, infinities fuerunt inventae, et iterum corruptae** [40]**. Unde Aristoteles dicit, in libro "Meteor."** [41]**, quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.**

Ad quintum dicendum quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine "De consol." [42]**: quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo.**

Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum quod in causis efficientibus impossibi-

[37] Tr.9 c.4.
[38] C.4 n.5 (BK 203a31): S.TH., lect.6 n.8.
[39] Cf. AUGUST., *De civ. Dei* l.12 c.10: ML 41,358; ARISTOT., *Meteor.* 1 c.14 n.1 (BK 351a19).
[40] Cf. AUGUST., ib.; AVERROEM. *In Metaphys.* 12 comm.50.
[41] L.1 c.14 n.19 (BK 352a26): S.TH., lec.17 n.4.
[42] L.5 prosa 6: ML 63,859.

le est procedere in infinitum "per se"; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio: generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum quod hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu; ut patet in "Metaphys". Algazelis [43]**, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius (q.7 a.4). Quidam vero** [44] **dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam** [45] **vero quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit** [46]**, po-**

de otras en el obrar no es posible proceder hasta el infinito, de tal modo que se multipliquen infinitamente las causas que se requieren para la producción de algún efecto; por ejemplo, que la piedra sea movida por el bastón, éste por la mano, y así indefinidamente. Mas no se ve la imposibilidad de tal serie indefinida si se trata de causas que dependen accidentalmente unas de otras, de tal modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola, multiplicándose accidentalmente, como en el caso de que el carpintero utilice accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo unos después de otros; en este caso se ve que es puramente accidental el que un martillo obre después de la acción de otro. Otro tanto sucede al engendrar un hombre después que él ha sido engendrado por otro, pues engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen, en efecto, un mismo rango en la escala de causas eficientes, es decir, el de agentes particulares. No es, pues, imposible que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Sería imposible esto si la generación de tal hombre dependiera en el obrar de otro hombre, y del cuerpo elemental, del sol, y así indefinidamente.

8. Los que admiten la eternidad del mundo evaden de diversos modos la fuerza de esta razón. Algunos no creen imposible que existan actualmente infinitas almas humanas; por ejemplo, Algazel en su "Metafísica", el cual aduce como razón que éste sería un infinito accidental. Mas esto ya queda reprobado anteriormente. Otros afirman que las almas se corrompen con los cuerpos. Otros dicen que de todas las almas no queda más que una subsistente después

[43] L.1 tr.1 c.11. Cf. AVERROEM, *Destruct. Destruct.* disp.1.
[44] Cf. ARISTOT., *Physic.* 8 c.1 n.10 (BK 252b16): THEODOREIEM CYRENSEM, *Grac. affect. curatio*, serm.5: MG 83,932.
[45] AVERROES, l.c. nt.43.
[46] *Serm. ad popul.* serm.241 c.4: ML 38,1135; *De civ. Dei* l.12 c.13: ML 41,316.

de la muerte. Otros creen por este motivo, según refiere San Agustín, que existe una especie de circunvolución de las almas, de tal suerte que, separadas de los cuerpos, después de determinados cuentos de años vuelven de nuevo a ellos. De todas estas doctrinas habremos de ocuparnos en su lugar correspondiente. Por ahora es suficiente advertir que la objeción tiene un alcance particular. Puede uno, en efecto, pensar que el mundo o, por lo menos, algunas de las criaturas, por ejemplo, los ángeles, son eternos, sin que lo sea el hombre [34]. Nosotros, empero, discutimos la cuestión en general, es decir, si alguna criatura ha existido "ab aeterno".

suerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animae separatae a corporibus, post determinata temporum curricula, iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum (q.75 a.6; q.76 a.2; q.118 a.6).—Considerandum tamen quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus; non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno.

ARTICULO 3

Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis [a]

Si la creación de las cosas se verificó en el comienzo del tiempo

Dificultades. Parece que la creación de las cosas no se realizó en el comienzo del tiempo.

1. Lo que no está en el tiempo no está en momento alguno de tiempo. Mas la creación no tuvo lugar en el tiempo, porque por la creación se sacó al ser la substancia de las cosas, y el tiempo no mide la substancia de las cosas, particularmente de las incorpóreas. Luego la creación no tuvo lugar en el comienzo del tiempo.

2. Prueba Aristóteles que todo lo que es hecho estuvo haciéndose, de suerte que en todo hacerse hay antes y después. Mas en el principio del tiempo, que es indivisible, no hay antes ni después. Luego, siendo el crearse un modo de hacerse, parece que las cosas no fueron creadas en el principio del tiempo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatio rerum non fuit in principio temporis.

1. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore: per creationem enim rerum substantia in esse producta est; tempus autem non mensurat substantiam rerum, et praecipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Praeterea, Philosophus probat [47] quod omne quod fit, fiebat: et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatae in principio temporis.

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.6.

[47] *Phys.* 6 c.6 n.10 (BK 237b10): S.TH., lect.8 n.13.

3. Praeterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed non potest creari in principio temporis: cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est quod Gen. 1,1 dicitur: "In principio creavit Deus caelum et terram".

Respondeo dicendum quod illud verbum Gen. 1, "In principio creavit Deus caelum et terram", tripliciter exponitur, ad excludendum tres errores. Quidam [48] enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium (cf. a.1). Et ad hoc excludendum, exponitur: "in principio", scilicet "temporis".—Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum, exponitur: "in principio", idest "in Filio" [49]. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio, propter sapientiam: ut sicut dicitur (Ps. 103,24), "omnia in sapientia fecisti", ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio; secundum illud Apostoli ad Col. 1,16: "In ipso", scilicet Filio, "condita sunt universa".—Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus [50]. Et ad hoc excludendum, exponitur: "In principio creavit Deus caelum et terram", idest "ante omnia". Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum empyreum, materia corporalis (quae nomine

3. El tiempo mismo ha sido también creado. Mas el tiempo no puede ser creado en el principio del tiempo, puesto que el tiempo es divisible, y el principio del tiempo es indivisible. Luego la creación de las cosas no tuvo lugar en el principio del tiempo.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra."

Respuesta. El texto del Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", puede exponerse de tres modos a fin de excluir otros tantos errores. Efectivamente, afirmaron algunos que el mundo existió siempre y que el tiempo no tuvo principio [35]; y para excluir este error se interpreta la palabra "en el principio" en el sentido de comienzo "del tiempo".—Otros admitieron dos principios de creación, uno de las cosas buenas y otro de las malas; y para rechazar este error se interpretó "en el principio, en el Hijo"; porque, como el ser principio eficiente se apropia al Padre a título del poder, así el ser principio ejemplar se apropia al Hijo por razón de sabiduría. De suerte que, del mismo modo que se dice en el Salmo: "Vos habéis hecho todas las cosas en vuestra sabiduría", así se entiende que Dios ha hecho todas las cosas en el principio, es decir, en el Hijo, según aquello del Apóstol: "En El (es decir, en el Hijo) fueron creadas todas las cosas".—Finalmente, otros dijeron que las cosas corpóreas fueron creadas por Dios por mediación de las criaturas espirituales; y contra este error se expone el texto "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", en el sentido de que las creó todas antes de que existiese nada. Cuatro cosas se supone que fueron creadas simultáneamente: el cielo empíreo, la materia corporal, sig-

[48] Vide a.1; a.2 ad 2,4.8; AUGUST., *De civ. Dei* l.10 c.31; l.11 c.4; l.12 c.16: ML 41,311.319.357.

[49] Cf. *Cont. Gent.* 2,41.

[50] Vide PLATONEM in *Timaeo* c.13; AVICENNAM, *Metaph.* tr.9 c.4.

nificada por la tierra; el tiempo y la naturaleza angélica.

Soluciones. 1. No se dice que las cosas hayan sido creadas en el principio del tiempo, en el sentido de que este principio del tiempo sea la medida de la creación, sino en el sentido de que simultáneamente con el tiempo fueron creados el cielo y la tierra.

2. La expresión del Filósofo se refiere al hacerse que se realiza mediante movimiento o que al menos es término de movimiento. En efecto, como en todo movimiento puede señalarse un antes y un después, antes de cualquier momento en un movimiento particular, es decir, mientras algo se está moviendo o haciendo, puede tomarse un antes y también un después; porque lo que está todavía en el principio del movimiento o está ya en el término del mismo, no se mueve. Pero la creación no es movimiento ni término de movimiento alguno, como se ha dicho antes. Por consiguiente, al crearse algo, lo que se crea no está antes creándose.

3. Nada es hecho sino en cuanto existe, y del tiempo no existe sino el momento presente. Luego del tiempo no puede hacerse más que algún momento presente. Y esto, no en el sentido de que en el primer instante mismo haya ya tiempo, sino en cuanto que desde ese primer instante comienza el tiempo.

"terrae" intelligitur), tempus, et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum quod non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis sit creationis mensura: sed quia simul cum tempore caelum et terra creata sunt.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Philosophi intelligitur de fieri quod est per motum vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum: quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, ut supra dictum est (q.45 a.2 ad 3; a.3). Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi "nunc". Unde non potest fieri nisi secundum aliquod "nunc": non quia in ipso primo "nunc" sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus

INTRODUCCION A LA CUESTION 47

La creación, como conjunto de seres creados, o lo que llamamos universo, está integrada por una multitud de seres, distintos unos de otros y admirablemente escalonados en desigualdad de entidad y de perfección. Este es un hecho que se nos manifiesta por sí mismo. Por todas partes vemos mezclados en el universo el bien y el mal; hay en él seres puramente materiales, que constituyen el mundo corpóreo; seres puramente espirituales, que llamamos ángeles o espíritus puros, y seres mezcla de espirituales y corporales, o sea el hombre. En todo este conjunto hay además un triple orden admirable, que le da unidad y belleza, significadas por la palabra cosmos: orden de las partes integrantes de cada uno de los seres para adaptarse a la constitución, conservación y fin particular de cada uno; orden y adaptación de unos seres a otros para servirse y completarse recíprocamente, y orden de todo el conjunto para adaptarse al fin universal de toda la creación, que es la representación y manifestación del poder, la sabiduría y la bondad de Dios, de donde resulta la gloria extrínseca divina, fin supremo de toda la universalidad de los seres creados.

¿De dónde proceden esta distinción y desigualdad tan múltiples de los seres? ¿En qué consisten cada uno de esos seres diversos? ¿Cómo se compaginan entre sí esta múltiple diversidad y la unidad que significa la palabra universo, y especialmente con la unidad, el poder, la sabiduría y la bondad de Dios Creador?

Estos son los problemas que se trata de resolver desde la cuestión 47 hasta el final de la primera parte de la SUMA. En la cuestión 47 se trata de la distinción en general, determinando su fundamento, su causa eficiente y su finalidad. La multitud de los seres supone la distinción y diversidad de los mismos; esta distinción y diversidad tienen por fundamento objetivo la limitación. La verdadera causa eficiente de la distinción es Dios mismo, que con su sabiduría ha hecho libremente a los seres distintos en entidad y perfección.

Como en todas las cuestiones fundamentales en relación con el ser de las cosas creadas, nos encontramos también aquí con la necesidad de recurrir a la doctrina aristotélica del acto y la potencia y a la distinción real entre la esencia y la existencia. Sin participación y limitación no puede haber distinción; esto es obvio para cualquiera que entienda estos conceptos filosóficos. En la doctrina de Santo Tomás es igualmente manifiesto que sin una potencia real receptiva, distinta realmente del acto, no puede recibirse éste ni limitarse en su línea. No puede concebirse una cantidad determinada de agua sin referirla a los límites de un recipiente igualmente determinado. El acto y la perfección, como tales, no pueden decir a la vez posesión y carencia de sí mismos, como lo diría un acto limitado en su línea por sí mismo. La causa eficiente tampoco puede hacer por sí sola esta limitación, puesto que al producir el acto le ha de producir tal cual éste es en sí. Para

producirle limitado dentro de su línea le ha de producir en la medida limitada de una potencia real receptiva distinta de él.

La sabiduría de Dios ha creado múltiples y diversos seres para representar y manifestar más adecuadamente su bondad y perfección. Es evidente que ni un solo ser, por perfecto que fuese, ni seres innumerables pueden representar cabalmente la perfección de Dios. Pero el vivo contraste y gradación de múltiples seres diversos son un medio más efectivo que lo sería un solo ser para que las inteligencias creadas puedan formarse una idea de Dios menos inadecuada.

Esta multiplicidad y diversidad de los seres creados en nada destruyen la unidad de Dios y de la creación. Al contrario, la hacen más esplendente al poner de manifiesto la unidad de causa eficiente, de causa ejemplar y de causa final, y la unidad analógica en la participación del ser. De hecho prueban inversamente Platón la unidad del mundo por la unidad de Dios, y Aristóteles, la unidad de Dios por la unidad del mundo.

CUESTION 47

(In tres articulos divisa)

De distinctione rerum in communi

De la distinción de las cosas en general

Después de haber tratado de la producción de los seres, debemos examinar la distinción de los mismos. Este examen abarcará tres cuestiones. Porque primero debemos tratar de la distinción en común; segundo, de la distinción del bien y el mal, y tercero, de la distinción de las criaturas espirituales y corporales.

Acerca de la distinción en general, trataremos:

Primero: de la multitud misma de las cosas, o sea de su distinción.

Segundo: de la desigualdad de los seres.

Tercero: de la unidad del mundo.

Post productionem creaturarum in esse, considerandum est de distinctione earum (cf. q.44 introd.). Erit autem haec consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi; secundo, de distinctione boni et mali (q.48); tertio, de distinctione spiritualis et corporalis creaturae (q.50).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: de ipsa rerum multitudine seu distinctione.

Secundo: de earum inaequalitate.

Tertio: de unitate mundi.

ARTICULO 1

Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo [a]

Si la multitud y distinción de los seres provienen de Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo.

1. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex praemissis (q.11 a.4) patet. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Praeterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra (q.44 a.3) dictum est. Ergo, cum Deus sit unus, effectus eius est unus tantum, et non distinctus.

3. Praeterea, ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturae est unus, scilicet divina bonitas, ut supra (q.44 a.4) ostensum est. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Dificultades. Parece que la multitud y distinción de los seres no provienen de Dios.

1. La unidad siempre produce naturalmente la unidad. Pero Dios tiene la más soberana unidad, como queda anteriormente demostrado. Luego no produce más que un solo efecto.

2. Lo ejemplarizado se asemeja a su ejemplar. Mas Dios es la causa ejemplar de su efecto, como se ha dicho. Luego, siendo Dios uno, su efecto no puede ser sino uno, y no con partes distintas.

3. Las cosas que se ordenan a un fin se adaptan al mismo. Mas el fin de la criatura es uno, a saber, la bondad divina, como se ha dicho. Luego el efecto de Dios no es sino uno.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,4-7, quod Deus "distinxit lucem a tenebris", et "divisit aquas ab aquis". Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

Por otra parte se dice en el Génesis: "Distinguió Dios entre la luz y las tinieblas y dividió unas aguas de otras". Luego la distinción y multitud de las cosas proceden de Dios.

Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem: secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae [1].—Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras,

Respuesta. La causa de la distinción de los seres fué designada de diversas maneras por los diversos filósofos. Algunos, en efecto, atribuyeron esta distinción a la materia, bien fuese a la materia sola o bien a la materia en unión con el agente. Demócrito y todos los antiguos materialistas la atribuyeron a la materia sola, no admitiendo más causa que la material y enseñando que la distinción de las cosas provenía del acaso según el movimiento de la materia. — Anaxágoras, que introdujo el entendimiento como principio agen-

[a] *Cont. Gent.* 2,39-45; 3,97; *De pot.* q.3 a.1 ad 9; a.16; *De causis* lect.24; *Metaphys.* 12 lect.2; *Compend. theol.* c.71-72.102.

[1] Vide ARISTOTELEM, *Physic.* l.1 c.4 (BK 187a1); l.3 c.4 n.5 (BK 203a23); l.8 c.9 n.3 (BK 265).

te de la distinción, separando lo que estaba entremezclado en la materia, atribuyó la distinción y multitud de las cosas a la materia y al agente juntamente.

Mas esto no puede sostenerse, por dos razones. En primer lugar, porque se ha demostrado que la materia misma ha sido creada por Dios, y, por tanto, toda distinción que puede proceder de la materia es preciso reducirla a una causa superior a la misma materia. — Por otra parte, la razón de ser de la materia es la forma, y no viceversa; mas las cosas se distinguen por sus formas propias; luego las cosas no se distinguen por razón de la materia, sino al contrario, la materia ha sido diversificada para adaptarla a las diversas formas.

Otros atribuyeron la distinción de las cosas a las causas segundas; por ejemplo, Avicena, según el cual, Dios, entendiéndose a sí mismo, produjo la inteligencia primera; en la cual, por no ser su existencia, necesariamente entra la composición de potencia y acto, como se declarará después. A su vez esta inteligencia primera, al entender la causa primera, produjo la segunda inteligencia; en cuanto se ve a sí misma como existente en potencia, produjo el cuerpo del cielo, al cual mueve; y en cuanto se entiende a sí misma según lo que tiene de actualidad, produjo el alma del cielo.

Pero esto tampoco puede sostenerse, por dos razones. Primeramente, porque ya se ha demostrado que el crear es acción exclusiva de Dios. Luego aquellas cosas que no pueden venir a la existencia si no es por la creación, no pueden ser producidas más que por Dios. Tales son todas las cosas que no están sujetas a generación y corrupción.—En segundo lugar, porque, según esta opinión, el conjunto de los seres no provendría de la intención del primer agente, sino de la concurrencia de muchas causas agentes; lo cual se dice que

qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia (ib.).

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra (q.44 a.2) ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere.—Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam: sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus. Sicut Avicenna, qui dixit [2] quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam: in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit (q.50 a.2 ad 3). Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli, quod movet; inquantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra (q.15 a.5) ostensum est quod creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur: et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni.—Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in di-

[2] *Metaphys.* tr.9 c.4.

versitate rerum consistit, esset a casu: quod est impossibile.

Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia: nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. — Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. 1,3-4: "Dixit Deus, Fiat lux. Et divisit lucem a tenebris".

proviene del caso. Según esto, la última perfección del universo, que consiste en el conjunto armónico de los seres, provendría del acaso, lo cual es inadmisible.

Debe decirse, por consiguiente, que la distinción y multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente, que es Dios. En efecto, sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por las otras [36]. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo en conjunto que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que ésta fuese.—Por eso Moisés, en atención a que la sabiduría divina es la causa de la distinción de las cosas, dice que las cosas han sido hechas distintas por el Verbo de Dios, concepción de su sabiduría. Esto significan aquellas palabras del Génesis: "Dijo Dios: Haya luz. Y dividió entre la luz y las tinieblas".

Ad primum ergo dicendum quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una: et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra (q.19 a.4) ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra (q.15 a.2) ostensum est, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

Soluciones. 1. El agente natural obra por la misma forma por la que existe; y como ésta en cada agente no es más que una, por eso produce un efecto uniforme. Pero todo agente voluntario, cual es Dios, según queda dicho, obra mediante una forma concebida. No oponiéndose, pues, a la unidad y simplicidad divinas el que entienda Dios muchas cosas, como queda demostrado, puede Dios hacer muchas y diversas cosas, no obstante su unidad.

Ad secundum dicendum quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repraesentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quae est perfecta, est una

2. Este razonamiento tendría valor si se tratase de algo ejemplarizado que representase perfectamente a su ejemplar; en este caso, lo ejemplarizado sólo podría multiplicarse materialmente. Por eso la imagen

increada, que es perfecta, es una solamente. Pero ninguna criatura representa perfectamente a su prototipo, que es la divina esencia, la cual puede, por tanto, ser representada por muchas y diversas cosas.—Y bajo este aspecto de ejemplares que tienen las ideas divinas, a la pluralidad de las cosas ejemplarizadas corresponde cierta pluralidad de ideas en la mente divina.

3. En las ciencias especulativas, el medio de demostración que demuestra perfectamente la conclusión es solamente uno; en cambio, los medios que sólo dan probabilidad pueden ser muchos. De la misma manera, en las cosas prácticas, cuando aquello que se ordena a un fin lo adecua, como si dijéramos, perfectamente, no se necesita que sea más que uno. Mas la criatura no tiene esta adecuación perfecta a su fin, que es Dios, y por eso fué conveniente que se multiplicasen las criaturas.

tantum. Sed nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia. Et ideo potest per multa repraesentari.—Et tamen, secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum: sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULO 2

Utrum inaequalitas rerum sit a Deo [a]

Si la desigualdad de las cosas proviene de Dios

Dificultades. Parece que la desigualdad de las cosas no proviene de Dios.

1. A lo que es sumamente bueno corresponde producir efectos sumamente buenos. Mas entre las cosas sumamente buenas, unas no lo son más que otras. Luego a Dios, que es sumamente bueno, pertenece producir todas las cosas iguales.

2. Según Aristóteles, el efecto de la unidad es la igualdad. Mas Dios es uno. Luego hizo todas las cosas iguales.

3. No es justo dar desigualmente

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inaequalitas rerum non sit a Deo.

1. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est maius altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia aequalia facere.

2. Praeterea, aequalitas est effectus unitatis, ut dicitur in V "Metaphys." [3]**. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia aequalia.**

3. Praeterea, iustitiae est inaequalia inaequalibus dare. Sed

[a] Infra q.65 a.2; *Cont. Gent.* 2,44-45; 3,97; *De div. nom.* c.4 lect.16; *De pot.* q.3 a.16; Q. *De anima* q.7; *Compend. theol.* c.73.

[3] IV c.15 n.4 (Bk 1021a12); S.Th., lect.17 n.1022.

Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cum ergo operatione eius, qua esse rebus communicat, non praesupponatur aliqua inaequalitas rerum, videtur quod fecerit omnia aequalia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 33,7-8: "Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, sol solem? A Domini scientia separata sunt".

Respondeo dicendum quod Origenes, volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit [4] **a Deo a principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes aequales: in quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines angelorum, pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis, secundum diversitatem peccati: et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.**

Sed secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. 1,31: "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona". Et ut Augustinus dicit, XI "De civ. Dei" [5]**: "Quid stultius dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritu-**

sino a cosas desiguales. Ahora bien, Dios es justo en todas sus obras. Luego, no habiendo por parte de las cosas ninguna desigualdad con anterioridad a la acción divina por la cual Dios les comunicó el ser, parece que debió hacerlas a todas iguales.

Por otra parte, se dice en el Eclesiástico: "¿Por qué un día es distinto de otro día, mientras la luz todo el año procede del sol? La sabiduría del Señor es la que los diferencia".

Respuesta. Pretendiendo Orígenes refutar la opinión de los que atribuían la distinción en las cosas a la contrariedad de los principios del bien y del mal, enseñó que todas las cosas habían sido creadas iguales por Dios al principio. Según él, Dios creó primero las criaturas racionales solamente, y las hizo todas iguales. La desigualdad se originó en ellas primeramente por el libre albedrío, al convertirse algunas de ellas a Dios más o menos perfectamente y apartarse otras de El también más o menos completamente. Aquellas criaturas racionales, pues, que se convirtieron a Dios por el libre albedrío, fueron promovidas a los diversos órdenes angélicos, según la diversidad de sus méritos. Mas aquellas que se separaron de Dios fueron condenadas a vivir en diversos cuerpos, según la diversidad de culpa. Tal fué, dice Orígenes, la causa de la creación y de la diversidad de los cuerpos.

Según esta teoría, la universalidad de las criaturas corporales no habría sido creada por Dios para comunicar a las criaturas su bondad, sino para castigo del pecado. Lo cual está contra lo que dice el Génesis: "Vió Dios ser muy bueno cuanto había hecho". Y, además, como dice San Agustín: "¿Qué puede decirse más neciamente que el que por este sol, uno en un mundo único, Dios, su autor, no ha tenido

[4] *Peri Archon.* l.1 c.6-8: MG 11,166-178; l.2 c.1-2: MG 11,181-187; c.9: MG 11,229.
[5] C.23: ML 41,357.

la intención de proveer al decoro de la belleza o al bien y conservación de las cosas corpóreas, sino que más bien ha sido hecho porque un alma pecó de tal modo, y, por consiguiente, que, si cien almas hubiesen pecado del mismo modo, cien soles tendría este mundo?"

Por lo cual hay que afirmar que, así como la sabiduría de Dios es la causa de la distinción de las cosas, así también lo es de su desigualdad. Esto se demuestra del modo siguiente. Hay en las cosas una doble distinción: la distinción formal, en aquellas que se diferencian específicamente, y la distinción material, en las que sólo se diferencian numéricamente. Ahora bien, como la materia es por la forma, así la distinción material es por la distinción formal. Así vemos que en las cosas incorruptibles no hay más que un individuo de cada especie; porque la especie se conserva en ellas suficientemente por un solo individuo. Mas en las cosas generables y corruptibles hay muchos individuos en cada especie, para la conservación de dicha especie. De lo cual se deduce que es más principal la distinción formal que la material. Ahora bien, la distinción formal requiere siempre desigualdad; porque, como dice Aristóteles, las formas de las cosas son como los números, en los cuales varían las especies por la adición o substracción de la unidad. Vemos, en efecto, que en las cosas naturales aparecen las especies ordenadas gradualmente: así, los cuerpos compuestos son más perfectos que los elementos o cuerpos simples; y las plantas, más perfectas que los minerales; y los animales más perfectos que las plantas; y los hombres, más perfectos que los otros animales; y dentro de cada uno de estos géneros se encuentran unas especies más perfectas que

dinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat? Ac per hoc, si centum animae peccassent, centum soles haberet hic mundus".

Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno: in generalibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principaliter est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem: quia, ut dicitur in VIII "Metaphys." [6], formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel substractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur: sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis inve-

[6] VII c.3 n.8 (Bk 1043b34): S.Th., lect.3 n.1323.

nitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum: non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum: tolleretur enim bonitas animalis: si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae: non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1,4: "Vidit Deus lucem quod esset bona", et similiter de singulis: sed de omnibus simul dicitur (31): "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona".

Ad secundum dicendum quod primum quod procedit ab unitate est aequalitas, et deinde procedit multiplicitas. Et ideo a Patre, cui, secundum Augustinus [7], appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur aequalitas; et deinde creatura, cui competit inaequalitas. Sed tamen etiam a creaturis participatur quaedam aequalitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa est quae movit Origenem [8]; sed non habet locum nisi in retributione praemiorum, quorum inaequalitas debetur inaequalibus

otras [37]. En conclusión: como la divina sabiduría es la causa de la distinción de las cosas con miras a la perfección del universo, así lo es también de la desigualdad, porque no sería perfecto el universo si en las cosas hubiese un solo grado de bondad.

Soluciones. 1. El agente que es sumamente bueno debe producir un efecto sumamente bueno, pero tomado éste en su conjunto; no que cada una de sus partes sea la mejor absolutamente posible, sino que sea la mejor según la exigencia y conveniencia del efecto total; porque si, por ejemplo, cada una de las partes del animal tuviese la perfección del ojo, esto sería contra la bondad y perfección del animal. Dios hizo, por consiguiente, el universo perfectísimo en conjunto en cuanto era compatible con la naturaleza y fin de la criatura; pero no hizo cada criatura absolutamente perfecta, sino unas más que otras. Por eso en el Génesis se dice: "Y vió Dios ser buena la luz", y así de cada una de las cosas que hizo; mas del conjunto formado por todas ellas se dice al final: "Y vió Dios ser muy bueno cuanto había hecho".

2. De la unidad procede primeramente la igualdad y después la multiplicidad. Esta es la razón de que del Padre, a quien, según San Agustín, se apropia la unidad, procede primero el Hijo, a quien se apropia la igualdad, y después la criatura, a la cual compete la desigualdad. Sin embargo, también las criaturas participan de cierta igualdad, que es sólo igualdad geométrica o de proporción.

3. Esta fué la razón por la que Orígenes ideó su teoría. Pero no tiene valor tal razón más que en la retribución de premios, los cuales se

[7] *De doctr. christ.* l.1 c.5: ML 34,21.
[8] Vide l.c. in corp.

deben dar con desigualdad según la desigualdad de los méritos. Pero en la constitución de los seres no hubo desigualdad de las partes por razón de alguna desigualdad precedente, ni de méritos ni de disposición de la materia; sino por razón de la perfección del todo. Así lo vemos también en las obras del arte; puesto que el techo no se diferencia de los cimientos por hacerse de materiales distintos, sino que, para que la cosa resulte perfecta constando de partes diversas, el arquitecto elige diversos materiales, y, si le fuera posible, los haría él mismo.

meritis. Sed in constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum vel etiam dispositionis materiae; sed propter perfectionem totius. Ut patet etiam in operibus artis: non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam, et faceret eam si posset.

ARTICULO 3

Utrum sit unus mundus tantum [a]

Si el mundo es uno solo [38]

Dificultades. Parece que no hay un solo mundo, sino muchos.

1. Como dice San Agustín, no se debe pensar que Dios no tuvo razón para crear los seres. Mas, por la misma razón que creó un mundo, pudo haber creado muchos; porque su poder no está limitado a la creación de un solo mundo, sino que es infinito, como se ha probado. Luego Dios produjo pluralidad de mundos.

2. La naturaleza hace siempre lo mejor, y con mayor razón Dios. Ahora bien, sería mejor que hubiese pluralidad de mundos, en lugar de uno solo; porque muchos bienes son mejor que pocos. Luego hizo Dios varios mundos.

3. Todo lo que se compone de forma y materia puede multiplicarse numéricamente, permaneciendo la unidad de especie, porque la multiplicación numérica se toma de la materia. Mas el mundo es un compuesto de forma y materia, porque, así como al decir "hombre" significo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures.

1. Quia, ut Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [9], inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos: cum eius potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra (q.25 a.2) ostensum est. Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Praeterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum: quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

3. Praeterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, manente eadem specie: quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia; sicut enim cum dico "homo", significo for-

[a] *De pot.* q.3 a.16 ad 1; *Metaphys.* 12 lect.10; *De caelo* 1.1 c.16ss.

[9] Q.46: ML 40,30.

mam, cum autem dico "hic homo", significo formam in materia; ita cum dicitur "mundus", significatur forma, cum autem dicitur "hic mundus", significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

la forma y al decir "este hombre" significo la forma en la materia, así cuando se dice "mundo" se significa la forma y cuando se dice "este mundo" se significa la forma en la materia. Luego nada se opone a que existan varios mundos.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,10: "Mundus per ipsum factus est"; ubi singulariter "mundum" nominavit, quasi uno solo mundo existente.

Por otra parte, se dice en San Juan: "El mundo fué hecho por El"; usando la palabra "mundo" en singular, como si existiese un solo mundo.

Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra (q.11 a.3; q.21 a.1 ad 3) ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant.—Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum; ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos [10].

Respuesta. El mismo orden existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo; porque el mundo se dice que es uno con unidad de orden, en cuanto en él unas cosas están ordenadas a otras. Ahora bien, todas las cosas hechas por Dios tienen orden entre sí y con respecto a Dios mismo, como se ha demostrado. Luego es necesario que pertenezcan todas a un solo mundo [39]. Y por eso pudieron afirmar la existencia de varios mundos aquellos que no ponían como causa del mundo una sabiduría ordenadora, sino el acaso; como Demócrito, según el cual, de la reunión casual de los átomos se originaron este mundo y otros infinitos.

Ad primum ergo dicendum quod haec ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles, in XII "Metaphys." [11], ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato ex unitate exemplaris probat [12] unitatem mundi, quasi exemplati.

Soluciones. 1. Esta es precisamente la razón de que el mundo sea uno: porque todas las cosas deben estar ordenadas dentro de un solo orden y hacia un mismo fin. Por eso Aristóteles deduce de la unidad de orden existente en las cosas la unidad de Dios, que los gobierna; y Platón, inversamente, por la unidad de la causa ejemplar prueba la unidad del mundo, como ejemplarizado.

Ad secundum dicendum quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem: quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum; infinitum autem

2. Ningún agente se propone como fin la pluralidad material o puramente numérica, porque la multitud numérica no tiene límite determinado, sino que de suyo tiende a lo indefi-

[10] Vide ARISTOTELEM, *Physic.* 3 c.4 n.9 (BK 203b30): S.TH., lect.7 n.6; 1.8 c.1 n.1 (BK 250b14): S.TH., lect.1 n.2.

[11] XI c.10 n.14 (BK 1076a4): S.TH., lect.12 n.2662.

[12] In *Timaeo* c.6.

nido, y lo indefinido está contra el concepto de fin. Al decir que varios mundos serían algo mejor que uno solo, se alude a la pluralidad material. Mas esta mejora no entra en la intención de Dios como agente; porque del mismo modo que sería mejor haber hecho dos mundos, lo sería también haber hecho tres, y así hasta el infinito.

repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis: quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres; et sic in infinitum.

3. El mundo consta de toda su materia. No es posible que exista más tierra que ésta [40], porque toda otra tierra sería atraída naturalmente a este centro, dondequiera que estuviese. Y lo propio se puede decir respecto de los otros cuerpos, que son partes del mundo [41].

Ad tertium dicendum quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam: quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quae sunt partes mundi.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 48-49

A) Razón y orden de estas cuestiones

La primera y más universal distinción en los seres creados por Dios es la del bien y del mal, que se encuentra, al menos radicalmente, en todos los seres finitos. Por eso Santo Tomás comienza por ella al tratar de la distinción de los seres en particular. Del bien no trata directamente en este lugar, por haberlo hecho ya en la cuestión 5, y, por otra parte, nadie ha negado a Dios ser autor del bien, como se ha negado respecto del mal. Tampoco trata del mal más que en general y en cuanto a su origen, dejando el hacerlo en particular para sus lugares respectivos, a continuación de los bienes particulares, en cuya privación consisten dichos males. Ni siquiera es éste un tratado ex profeso sobre el mal, como lo es la cuestión disputada *De malo*. Lo que le interesa aquí al Santo es explicar el origen del mal en relación con Dios. Sin embargo, como ha de resolver esta cuestión a base de la noción exacta del mal, antes de abordarla (q.49) da en síntesis todo lo referente a la constitución y naturaleza del mal (q.48).

B) Noción del mal

Las cosas que son opuestas, dice el Santo, las conocemos mejor al contraste de unas con otras, como las tinieblas por la luz y la ceguera por la vista. Así hemos de conocer el mal por el bien, cuyo opuesto es. Si el bien, pues, es todo aquello que tiene o puede tener carácter de apetecible, y todo ser es apetecible, por lo menos para su sujeto, el mal, como opuesto, será algo que no es apetecible ni ser. En efecto, entendemos comúnmente por mal todo aquello que contraría los deseos y exigencias o necesidades de los seres, originando, al menos en el hombre, el sufrimiento y el dolor. Tales son, por ejemplo, las enfermedades, la pobreza, la muerte, los enemigos, los animales dañinos, las fuerzas destructoras de la naturaleza, etc. Todo esto es algo que nos contraría, algo que, en apariencia, es y no debiera ser, o al menos que no quisiéramos que fuese, y, en realidad, es algo que no es y que debiera ser; es, según la definición que da Balmes del mal, «una perturbación del orden». La definición común del mal es: «El mal es una privación del bien». No es una simple carencia de bien o de ser, sino carencia de algo que *debiera* ser y no es. La carencia de vista en una piedra o en un árbol no es un mal, porque a la naturaleza de tales seres no es debida esta perfección. En cambio, sí es un mal en cualquier animal. La filosofía tradicional no admite la opinión de Leibniz, según la cual toda carencia de ser o de perfección se debe considerar

CUESTION 48

(in sex articulos divisa)

De distinctione rerum in speciali

De la distinción de los seres en particular

Procede ahora examinar la distinción de las cosas en particular. Primeramente la distinción del bien y del mal; después, la distinción de la criatura espiritual y la criatura corpórea. Acerca de lo primero debemos investigar la naturaleza del mal y su causa.

Sobre la naturaleza del mal se preguntan seis cosas:

Primera: si el mal es alguna naturaleza real.

Segunda: si el mal se encuentra en las cosas.

Tercera: si el mal está en el bien como en sujeto.

Cuarta: si el mal destruye totalmente el bien.

Quinta: división del mal en mal de pena y mal de culpa.

Sexta: cuál sea mayor mal, la pena o la culpa.

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali (cf. q.447 introd.). Et primo, de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturae (q.50). Circa primum quaerendum est de malo; et de causa mali (q.49).

Circa malum quaeruntur sex.

Primo: utrum malum sit natura aliqua.

Secundo: utrum malum inveniatur in rebus.

Tertio: utrum bonum sit subiectum mali.

Quarto: utrum malum totaliter corrumpat bonum.

Quinto: de divisione mali per poenam et culpam.

Sexto: quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa.

ARTICULO 1

Utrum malum sit natura quaedam [a]

Si el mal es alguna naturaleza real

Dificultades. Parece que el mal es alguna naturaleza real.

1. Todo género es alguna naturaleza. Pero el mal es un género; porque en el libro de los "Predicamentos" se dice que "el bien y el mal no están en género alguno, sino

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum sit natura quaedam.

1. Quia omne genus est natura quaedam. Sed malum est quoddam genus: dicitur enim in "Praedicamentis" [1], **quod "bonum**

[a] *Sent.* 2 d.34 a.2; *Cont. Gent.* 3,78s.; *De div. nom.* c.4 lect.14; *De malo* q.1 a.1; *Compend. theol.* c.115.

[1] C.8 n.27 (BK 14a23).

et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum". Ergo malum est natura quaedam.

2. Praeterea, omnis differentia constitutiva alicuius speciei est natura quaedam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus: differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

3. Praeterea, utrumque contrariorum est natura quaedam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria: ut probat Philosophus, in "Praedicamentis" [2], **per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quandam.**

4. Praeterea, quod non est, non agit. Sed malum agit: quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quaedam.

5. Praeterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quaedam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum: dicit enim Augustinus, in "Enchirid." [3], **quod "ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et suo loco positum, eminentius commendat bona". Ergo malum est natura quaedam.**

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [4]**: "Malum non est existens neque bonum".**

Respondeo dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra (q.5 a.1) quod bonum est omne id quod est

[2] Ibid. n.7.16.17 (BK 12a22-b26).

[3] C.10: ML 40,236.

[4] § 29: MG 3,717; S.Th., lect.16.

que son géneros de otros seres". Luego el mal es alguna naturaleza real.

2. Las diferencias constitutivas de las especies son naturalezas reales. Pero el mal es una diferencia constitutiva en el orden moral; pues el hábito bueno y el malo se diferencian específicamente; por ejemplo, la liberalidad y la mezquindad. Luego el mal significa alguna naturaleza real.

3. Cada una de las cosas contrarias es una naturaleza real. Mas el mal y el bien no se oponen a modo de privación y posesión, sino como contrarios, según lo prueba el Filósofo por el hecho de que entre el bien y el mal hay algún medio y porque es posible volver del mal al bien. Luego el mal significa alguna naturaleza real.

4. Lo que no existe no obra. Pero el mal obra, puesto que destruye el bien. Luego el mal es algún ser y alguna naturaleza real.

5. A la perfección del universo no puede contribuir sino lo que tiene ser y es una naturaleza real. Pero el mal contribuye a la perfección del universo; pues dice San Agustín que "la admirable hermosura del universo resulta del conjunto de todas sus partes, en el cual hasta lo que se denomina mal, bien ordenado y puesto en su lugar, hace resaltar más espléndidamente las cosas buenas". Luego el mal es alguna naturaleza real.

Por otra parte, dice Dionisio que "el mal no es algo existente ni bueno".

Respuesta. Las cosas opuestas se conocen unas por otras, como las tinieblas por la luz. Según esto, por el bien se puede conocer el mal [42]. Hemos dicho que el bien es todo aquello que es apetecible. Ahora bien,

como todas las cosas aman su ser y su perfección, necesariamente se ha de afirmar que el ser y perfección de cada una de ellas tiene naturaleza de bien. Por consiguiente, es imposible que el mal signifique algún ser o alguna forma o naturaleza, y, por tanto, es necesario que con la palabra "mal" se designe alguna carencia de bien.—Por eso dice Dionisio que el mal "ni es algo que existe ni bueno"; porque, como todo ser, en cuanto tal, es bueno, así la carencia de ser y la carencia de bien son igualmente una misma cosa.

Soluciones. 1. Aristóteles habla en este lugar según la opinión de los pitagóricos, los cuales suponían que el mal era una cierta naturaleza, y por eso concebían el bien y el mal como géneros. Acostumbra Aristóteles, particularmente en sus libros dialécticos, aducir ejemplos de cosas que eran probables en su tiempo según la opinión de algunos filósofos. También puede decirse, como lo dice el mismo Aristóteles, que "la primera contrariedad es la del hábito y su privación", porque realmente ésta se da en todos los contrarios, debido a que uno de los contrarios es siempre imperfecto respecto del otro, como lo negro respecto de lo blanco y lo amargo respecto de lo dulce. Por tanto, el bien y el mal se denominan géneros, no en absoluto, sino respecto de las cualidades contrarias; porque, como toda forma tiene razón de bien, así toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal.

2. El bien y el mal no son diferencias específicas más que en el orden moral, en el cual la especificación proviene del fin, que es objeto de la voluntad, de la cual dependen las cosas morales; y, como el bien responde a la idea de fin, por eso el bien y el mal son diferencias específicas en moral; el bien lo es de suyo, y el mal sólo en cuanto es carencia del

appetibile: et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum "neque est existens nec bonum": quia cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam, et ideo ponebant bonum et malum genera [5]. Consuevit enim Aristoteles, et praecipue in libris logicalibus, ponere exempla quae probabilia erant suo tempore, secundum opinionem aliquorum philosophorum.—Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in X "Metaphys." [6], quod "prima contrarietas est habitus et privatio": quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum: quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum huiusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum quod bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed ma-

[5] Vide ARISTOTELEM, *Metaphys.* I c.5 n.6 (BK 986a33)
[6] IX c.4 n.6 (BK 1055a33): S.TH., lect.6 n.2030.

lum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito: sicut neque in naturalibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adiuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, et quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni: sicut finis intemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva; sed ratione boni adiuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium; prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem, quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in IV "Ethic." [7], quod prodigus vanus quidem est, sed non malus.—Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum; non autem ex quocumque malo. Non enim ex caecitate fit reditus ad visionem, cum tamen caecitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo, formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Et sic malum, etiam ratione ipsius privationis, dicitur corrumpere bonum: quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective: sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo, per modum causae finalis: sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundum quod est pri-

fin debido. Sin embargo, la carencia del fin debido no constituye especie en el orden moral, sino en cuanto que a ella va unida una adhesión a otro fin indebido; como tampoco en el orden natural hay privación de una forma substancial sin que ésta esté sustituída por otra forma. Por tanto, el mal que es diferencia constitutiva en el orden moral, es algún bien junto con la privación de otro bien; como el fin del intemperante no es carecer del bien de la razón, sino la delectación sensual sin orden a la razón. Por consiguiente, el mal, en cuanto mal, no es diferencia constitutiva sino por razón del bien que lleva adjunto.

3. Con esto mismo se responde a la tercera dificultad. Aristóteles habla en aquel lugar del bien y del mal en relación con el orden moral. En este sentido, hay medio entre el bien y el mal, en cuanto que se denomina bueno lo que es ordenado, y malo lo que no solamente es desordenado, sino también nocivo para otro. Conforme a esto, dice el mismo Aristóteles que el pródigo es ciertamente vano, pero no malo.—También es cierto que del mal moral cabe volver al bien, lo cual no se verifica respecto de todos los otros males; porque no se vuelve naturalmente de la ceguera a la vista, siendo así que la ceguera es un mal.

4. El hacer se dice de tres modos. El primero es hacer formalmente, al modo como se dice que la blancura hace al sujeto blanco; y así el mal, aun en cuanto privación, se dice que corrompe el bien, puesto que es formalmente la corrupción o privación del bien. El segundo modo es hacer eficientemente, como cuando se dice que el pintor hace blanca la pared. El tercer modo es obrar a modo de causa final, como obra el fin al mover a la causa eficiente. Del segundo y tercer modo el mal no

[7] C.1 n.31 (BK 1121a25): S.TH., lect.4 n.688.

obra nada por sí mismo, es decir, en cuanto que es una privación; lo que obra de estos modos es por razón del bien con que va unido. Lo que en realidad se desea como fin es siempre alguna perfección. Y por eso dice Dionisio que el mal no obra ni es apetecido sino por razón de algún bien adjunto; de suyo "no tiene razón de fin", y "es ajeno a toda voluntad y a toda intención".

5. Como ya se ha dicho, las partes del universo tienen orden entre sí en cuando unas obran en otras y algunas son causa final y ejemplar inmediatas de otras. Mas esto, como se ha dicho, no puede convenir al mal si no es por razón del bien que lleva siempre unido. Por tanto, el mal no contribuye a la perfección del universo más que accidentalmente, es decir, por razón de algún bien adjunto.

vatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adiungitur: nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[8], malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adiuncti; per se autem est "infinitum", et "praeter voluntatem et intentionem".

Ad quintum dicendum quod sicut supra dictum est (q.2 a.3; q.19 a.5 ad 2; q.21 a.1 ad 3; q.44 a.2), partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Haec autem, ut dictum est (ad 4), non possunt convenire malo, nisi ratione boni adiuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti.

ARTICULO 2

Utrum malum inveniatur in rebus [a]

Si el mal está en las cosas

Dificultades. Parece que el mal no está en las cosas.

1. Todo lo que se halla en las cosas, o es algún ser o privación de algún ser, que es no-ser. Mas Dionisio dice que el mal dista del ser actual y más aún del no-ser. Luego el mal de ningún modo está en las cosas.

2. Ser y cosa son algo recíproco. Luego, si el mal está realmente en las cosas, el mal es alguna cosa o naturaleza real, contra lo que se acaba de decir en el artículo anterior.

3. "Color más blanco es aquel que está menos mezclado con el negro", según dice el Filósofo. Luego asi-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum non inveniatur in rebus.

1. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio entis alicuius, quod est non ens. Sed Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[9], quod malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente. Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Praeterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quaedam. Quod est contra praedicta (a.1).

3. Praeterea, "albius est quod est nigro impermixtius", ut dici-

[a] Supra q.22 a.2 ad 2; *Sent.* 1 d.46 a.3; 2 d.34 a.1; *Cont. Gent.* 3,71; *De div. nom.* c.4 lect.16; *De pot.* q.3 a.6 ad 4; *Compend. theol.* c.142.

[8] § 20: MG 3,720; S.TH., lect.16; § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.
[9] § 19: MG 3,716; S.TH., lect.14.

tur in III libro "Topic."[10] Aristotelis. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et poenae, quae non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.47 a.2) dictum est, perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quaedam vero sunt, quae amittere possunt, ut corporalia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio: nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum quod malum distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter: quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in V "Metaphys."[11],

mismo será mejor lo que tenga menos mezcla de mal. Mas Dios hace siempre lo mejor, más aún que la naturaleza. Luego en las cosas hechas por Dios no se encuentra el mal.

Por otra parte, de no existir el mal, no tendrían razón de ser las prohibiciones y los castigos, que no tienen más objeto que reprimir el mal.

Respuesta. Como se ha dicho, la perfección del universo exige que haya desigualdad en las cosas, para que se cumplan en él todos los grados de la bondad. Ahora bien, hay un grado de bondad que consiste en que algo sea bueno de tal modo que no pueda nunca fallar; mas otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, pero que pueda dejar de serlo. Encontramos, en efecto, ambos grados en la realidad; porque hay cosas que no pueden perder su ser, como son las cosas incorruptibles; otras, en cambio, pueden perderlo, como las corruptibles. Consiguientemente, como la perfección del universo exige que haya en él no sólo seres incorruptibles, sino también seres corruptibles, de igual modo exige que haya seres que puedan fallar en su bondad, de lo cual se sigue naturalmente que fallen de hecho algunas veces. Ahora bien, en esto consiste precisamente la razón de mal, a saber, en que alguna cosa decaiga de su bondad. Es, pues, manifiesto que el mal se encuentra realmente en las cosas, de igual modo que la corrupción, que por sí misma es ya un mal.

Soluciones. 1. El mal se aleja del ser absoluto y del no-ser absoluto, puesto que ni es posesión ni simple carencia de ella, sino que es privación.

2. Como dice Aristóteles, ser se toma en dos sentidos. El primero, en

[10] C.5 n.10 (BK 119a27).
[11] IV c.7 n.4-5 (BK 1017a22-35): S.TH., lect.9 n.886ss.

cuanto significa la entidad de la cosa, según que el ser se divide en los diez predicamentos; y en este sentido el ser es recíproco o se identifica con la cosa. De este modo ninguna privación es ser, y, por tanto, tampoco lo es el mal. El segundo sentido en que se toma el ser es para significar la verdad de una proposición, que consiste en la composición o unión de un predicado y un sujeto, y que tiene por signo la palabra "es"; éste es el ser con que se responde a la pregunta: "si es" o "no es", como al decir que la ceguera está en el ojo, y lo mismo respecto de cualquier otra privación. Y de este modo llamamos también ente o ser al mal.—Por no atender a este doble sentido en que se toma la palabra ser, hubo algunos que, al decirse que algunas cosas son malas o que el mal está en las cosas, creyeron que el mal era alguna naturaleza real.

ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens: unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum "est": et hoc est ens quod respondetur ad quaestionem "an est". Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens.—Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam [12].

3. Dios y la naturaleza y cualquier agente hacen lo mejor, tomado su efecto en conjunto; pero no hacen lo mejor en cada una de sus partes absolutamente, sino según la conveniencia de las mismas al todo, como ya se ha dicho. Ahora bien, el todo, o conjunto de las criaturas, es mejor y más perfecto si hay en él algunas cosas que pueden fallar en el bien, y que de hecho fallan algunas veces, si Dios no lo impide. Primero, porque a la Providencia pertenece, no destruir la naturaleza, sino conservarla, como dice Dionisio; y la naturaleza lleva consigo el que aquellas cosas que pueden fallar fallen de hecho a veces. En segundo lugar, como dice San Agustín, Dios es tan poderoso que puede sacar bien de los mismos males. De suerte que se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese existir ningún mal. Así, por ejemplo, no se produciría el fuego si no se descompusiese el aire, ni

Ad tertium dicendum quod Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (q.47 a.2 ad 1). Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare, ut Dionysius dicit 4 cap. "De div. nom." [13]: ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in "Enchirid". [14], Deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque con-

[12] Cf. a.1 ad 1; q.49 a.3.
[13] § 33: MG 3,733; S.TH., lect.23.
[14] C.11: ML 40,236

servaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur iustitia vindicans, et patientia sufferens, si non esset iniquitas.

se conservaría la vida del león si no matase al asno, ni tampoco se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia de los que sufren resignadamente si no existiese la iniquidad de los perseguidores.

ARTICULO 3

Utrum malum sit in bono sicut in subiecto [a]

Si el mal está en el bien como en un sujeto

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subiecto.

1. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [15], quod malum "non est existens, neque in existentibus". Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

2. Praeterea, malum non est ens, bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto.

3. Praeterea, unum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

4. Praeterea, id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quod bonum sit malum: contra id quod dicitur Is. 5,20: "Vae, qui dicitis malum bonum, et bonum malum".

Dificultades. Parece que el mal no está en el bien como en un sujeto.

1. Todos los bienes son existentes. Mas Dionisio dice que el mal "ni es existente ni está en las cosas existentes". Luego el mal no está en el bien como en sujeto.

2. El mal no es ser; el bien sí lo es. Mas lo que no es no necesita un ser para estar en él como en sujeto. Luego tampoco el mal necesita el bien, en el cual esté como en sujeto.

3. Una de las cosas contrarias no es sujeto de la otra. Mas el bien y el mal son contrarios. Luego el mal no está en el bien como en sujeto.

4. Aquello en que está la blancura como en sujeto, se denomina blanco. Luego aquello en que está el mal como en sujeto, debe denominarse malo. Si, pues, el mal estuviera en el bien como en sujeto, se seguiría que el bien sería malo, contra lo que se dice en la Escritura: "¡Ay de los que llamáis al mal bien y al bien mal!"

Sed contra est quod Augustinus dicit, in "Enchirid." [16], quod malum non est nisi in bono.

Por otra parte, San Agustín dice que el mal no existe sino en el bien.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni ma-

Respuesta. Según se ha dicho, el mal implica carencia de bien. Sin embargo, no toda carencia de bien se llama mal. Esta carencia puede ser

[a] Supra q.17 a.4 ad 2; *Sent.* 2 d.34 q.1 a.4; *Cont. Gent.* 3,11; *De malo* q.1 a.2; *Compend. theol.* c.118.
[15] § 33: MG 3,733: S.TH., lect.23.
[16] C.14: ML 40,238.

privativa o meramente negativa. La carencia que es meramente negativa no tiene razón de mal; porque de otro modo habría que decir que las cosas que de ningún modo existen son males, y asimismo que cada cosa sería mala al no tener todo el bien que tienen las demás; sería malo, por ejemplo, el hombre por no tener la agilidad de la cabra ni la fuerza del león. La carencia del bien, que llamamos mal, es la privativa; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista. Ahora bien, el sujeto de la forma y de su privación es uno e idéntico, a saber, el ser que está en potencia, ya esté totalmente en potencia, como la materia prima, que es el sujeto de la forma substancial y de la privación opuesta; ya esté simplemente existiendo, pero con potencia para algo más, como el cuerpo diáfano, que es sujeto de la obscuridad y de la luz. Es evidente que la forma por la que algo está en acto es una perfección y un bien, y, por tanto, todo ser en acto es un bien. Asimismo, todo ser en potencia, en cuanto tal, es un bien, por el orden que dice al bien; es un bien en potencia, como es un ser en potencia. Resta, pues, que el sujeto del mal es un bien.

Soluciones. 1. Dionisio quiere decir que el mal no está en las cosas existentes como una parte de ellas o como una propiedad natural de algo existente.

2. El no-ser, tomado negativamente, no necesita sujeto. Pero la privación es negación en un sujeto, como dice Aristóteles; y este no-ser es el que es un mal.

3. El mal no está como en sujeto en el bien que le es opuesto, sino en algún otro bien; el sujeto, por ejemplo, de la ceguera no es la vista, sino el animal.—Parece, según esto, como dice San Agustín, que falla aquí aquella regla de los dialécticos según la cual "las cosas contrarias no pueden coexistir". Pero esto debe entenderse según la acepción común del bien y del mal, no según este bien o aquel mal en particular. Así, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, y otros contrarios análogos a éstos, se toman en un sentido especial, en cuanto están en ciertos géneros determinados; mas el bien se extiende a todos los géneros, y por eso puede un bien coexistir con la privación de otro bien.

4. El profeta impreca a los que llaman mal al bien en cuanto es bien. Mas esto no se sigue de lo que aquí decimos, como está claro.

lum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta, mali rationem non habet; alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur; sicut privatio visus caecitas dicitur. Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia: sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est subiectum formae substantialis et privationis oppositae; sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam: et sic omne ens in actu, bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum: sicut enim ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicuius existentis.

Ad secundum dicendum quod non ens negative acceptum non requirit subiectum. Sed privatio est negatio in subiecto, ut dicitur in IV "Metaphys." [17]**: et tale non ens est malum.**

Ad tertium dicendum quod malum non est sicut in subiecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subiectum enim caecitatis non est visus, sed animal.—Videtur tamen, ut Augustinus dicit (l.c.), hic fallere dialecticorum regula, quae dicit "contraria simul esse non posse". Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali: non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et huiusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter: quia sunt in quibusdam generibus determinatis. Sed bonum circuit omnia genera: unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum quod Propheta imprecatur "vae" illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex praemissis, ut per praedicta (in c) patet.

[17] III c.2 n.8 (Bk 1004a15): S.Th., lect.3 n.564-66.

ARTICULO 4

Utrum malum corrumpat totum bonum [a]

Si el mal corrompe totalmente el bien [43]

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod malum corrumpat totum bonum.

1. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per alterum. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in "Enchirid." [18]**, quod malum nocet inquantum "adimit bonum". Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.**

3. Praeterea, malum, quandiu est, nocet et aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in "Enchirid." (l. c.), quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Dificultades. Parece que el mal destruye totalmente el bien.

1. Uno de los contrarios se destruye totalmente por el otro. Mas el bien y el mal son contrarios. Luego el mal corrompe totalmente al bien.

2. San Agustín dice que el mal daña en cuanto que "aniquila el bien". Mas el bien es todo semejante y homogéneo. Luego el bien es totalmente destruído por el mal.

3. El mal, mientras existe, daña y desaloja el bien. Mas todo aquello de que se toma algo sin cesar, llega a consumirse, si no es infinito, como no lo es ningún bien creado. Luego el mal puede consumir totalmente el bien.

Por otra parte, San Agustín afirma que el mal no puede corromper totalmente el bien.

[a] 1-2 q.85 a.2; *Sent.* 2 d.34 a.5; *Cont. Gent.* 3,12; *De malo* q.2 a.12.

[18] C.12: ML 40,237; cf. *De moribus Eccl. Catholi.* 1.2 c.3: ML 32,1347.

Respuesta. El mal no puede consumir totalmente el bien. Para comprender esto debemos considerar que hay tres clases de bien. Uno que se suprime totalmente por el mal, y este tal es el bien que directamente se opone el mal, como la iluminación, que es totalmente suprimida por las tinieblas, y la vista, que lo es igualmente por la ceguera completa. Hay otro bien, que no es totalmente suprimido por el mal, ni aun disminuído: tal es el bien que es sujeto del mal, puesto que no se disminuye en nada la substancia del aire al hacerse sujeto de la obscuridad. Hay un tercer bien, que se disminuye ciertamente por el mal, pero sin llegar a ser suprimido por completo; y este tercer bien es la capacidad o aptitud del sujeto para el acto.

Pero la disminución de este bien no se debe concebir al modo de una substracción, análoga a la de las cantidades, sino como una atenuación semejante a la de las cualidades y de las formas. La atenuación de esta capacidad o aptitud se explica en sentido inverso a la intensificación de las mismas. La aptitud se intensifica por las disposiciones que preparan la materia para el acto, las cuales, cuanto más se aumentan en el sujeto, tanto se hace éste más apto para recibir la perfección y la forma. Y, por el contrario, se atenúa la aptitud por las disposiciones contrarias, las cuales cuanto más se multiplican en la materia y se hacen más intensas, tanto más disminuyen la potencia de ésta para el acto.

Si, por consiguiente, las disposiciones contrarias no pueden multiplicarse ni intensificarse indefinidamente, sino sólo hasta cierto límite, tampoco la aptitud dicha se podrá disminuir o atenuar indefinidamente, como es el caso de las cualidades activas y pasivas de los elementos. Así, por ejemplo, la frialdad y la humedad, por las que se disminuye o atenúa la capacidad de la materia para la forma del fuego, no se pue-

Respondeo dicendum quod malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam, quod per malum totaliter tollitur: et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur: scilicet bonum quod est subiectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur: et hoc bonum est habilitas subiecti ad actum.

Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus: sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem huius habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim huiusmodi habilitas per dispositionis quibus materia praeparatur ad actum; quae quanto magis multiplicantur in subiecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam. Et e contrario remittitur per dispositiones contrarias; quae quanto magis multiplicatae sunt in materia, et magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum.

Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum: frigiditas enim et humiditas, per quae diminuitur sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum.

Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Non tamen totaliter tollitur: quia semper manet in sua radice, quae est substantia subiecti. Sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen: nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam: quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud Is. 59,2: "Peccata nostra" diviserunt "inter nos et Deum". Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas: quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur: sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod habilitas praedicta est media inter subiectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum: sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo, licet bonum in se sit simile, tamen, propter comparationem eius ad diversa, non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum quod quidam [19], imaginantes diminutionem boni praedicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod, sicut continuum

den aumentar indefinidamente.—Mas, si las disposiciones contrarias pueden aumentarse indefinidamente, entonces la aptitud susodicha se disminuye o atenúa también indefinidamente, sin llegar, no obstante, a suprimirse por completo, porque siempre permanece en la raíz, que es la substancia del sujeto. Si se interponen, por ejemplo, un sinnúmero de cuerpos opacos entre el sol y el aire, se disminuye indefinidamente la capacidad del aire para ser iluminado; nunca llegará ésta, sin embargo, a ser suprimida totalmente mientras permanezca el aire, que por su misma naturaleza es diáfano. Igualmente pueden añadirse pecados a pecados indefinidamente, por los cuales se disminuye más y más la aptitud del alma para la gracia. Estos pecados son ciertamente como obstáculos interpuestos entre nosotros y Dios, según aquello del profeta Isaías: "Vuestras iniquidades cavaron un abismo entre vosotros y vuestro Dios." Mas tampoco se quita totalmente del alma la aptitud susodicha, porque esta aptitud va inseparablemente unida a la naturaleza del alma.

Soluciones. 1. Como hemos dicho en el cuerpo del artículo, el mal destruye totalmente el bien al cual se opone, pero no destruye totalmente otros bienes del mismo sujeto.

2. La aptitud de que hemos hablado, es algo intermedio entre el sujeto y el acto; por lo que respecta al acto, se disminuye por el mal; mas por lo que respecta al sujeto, permanece. Por consiguiente, aunque el bien en sí es semejante, sin embargo, considerado en relación con otras cosas, no se destruye totalmente, sino sólo en parte.

3. Imaginando algunos que la disminución de la susodicha aptitud del sujeto se hace al modo de la disminución de la cantidad, afirmaron que, como la cantidad continua es

[19] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa Aurea* p.2 tr.26 q.5.

divisible indefinidamente, con tal que se haga siempre en la misma proporción, por ejemplo, tomando sucesivamente la mitad de la mitad o la tercera parte del tercio, así era también divisible indefinidamente dicha aptitud. — Mas esta paridad no tiene realmente lugar en nuestro caso. En efecto, en toda división sucesiva en que se guarda siempre la misma proporción, se va substrayendo cada vez menos y menos; menos es, efectivamente, la mitad de la mitad que la mitad del todo. Mas un segundo pecado, por ejemplo, no siempre disminuye la aptitud del alma para la gracia menos que el pecado antecedente; al contrario, quizás la disminuye igualmente o aún más. — Se debe decir, por consiguiente, que, aunque la aptitud sea algo limitado, se disminuye, no obstante, indefinidamente, no por sí misma, sino por razón de algo accidental, es decir, por las disposiciones contrarias, que se pueden aumentar indefinidamente, como hemos dicho en el cuerpo del artículo [44].

dividitur in infinitum, facta divisione secundum eandem proportionem (ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii), sic in proposito accidit.— Sed haec ratio hic locum non habet. Quia in divisione in qua semper servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus: minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate praedicta, quam praecedens: sed forte aut aequaliter, aut magis.—Dicendum est ergo quod, licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariae dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est (in c).

ARTICULO 5

Utrum malum sufficienter dividatur per poenam et culpam [a]

Si es completa la división del mal en mal de pena y mal de culpa

Dificultades. Parece que no es completa la división del mal en mal de pena y mal de culpa.

1. Todo defecto parece ser un mal. Mas en todas las criaturas se encuentra el defecto de no poder conservarse por sí mismas en el ser, el cual defecto no es ni culpa ni pena. Luego no es completa la división del mal de pena y mal de culpa.

2. En los seres irracionales no cabe culpa ni pena, y, sin embargo, están sujetos a corrupción y defi-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malum insufficienter dividatur per poenam et culpam.

1. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec poena nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per poenam et culpam.

2. Praeterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec poena. Invenitur tamen in eis

[a] *Sent.* 2 d.35 a.1; *De malo* q.1 a.4.

corruptio et defectus, quae ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est poena vel culpa.

3. Praeterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa: quia "tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis", ut dicitur in Glossa [20] 2 Cor. 12,7. Nec etiam poena: quia tentatio praecedit culpam, poena autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per poenam et culpam.

Sed contra, videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit, in "Enchirid." [21], malum dicitur "quia nocet". Quod autem nocet, poenale est. Omne ergo malum sub poena continetur.

Respondeo dicendum quod malum, sicut supra (a.3) dictum est, est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei: actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formae, aut aliculus partis, quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitae operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet.

Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae; et praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur, ut supra

ciencias, que tienen carácter de mal. Luego no todo mal es mal de culpa o de pena.

3. La tentación es un mal. Mas no es mal de culpa, porque, como dice la Glosa común sobre el texto del Apóstol, "la tentación que no es consentida no es pecado, sino materia de ejercicio para la virtud". Tampoco es castigo, porque la tentación precede al pecado, en tanto que el castigo le sigue. Luego insuficientemente se divide el mal en mal de pena y mal de culpa.

Por otra parte, parece ser superflua esta división, porque, como dice San Agustín, el mal se denomina tal "porque daña". Ahora bien, todo lo que daña tiene carácter de pena. Luego todo mal va incluído en el mal de pena.

Respuesta. El mal, como hemos dicho, es privación de bien, y el bien de suyo y principalmente consiste en alguna perfección y acto. Ahora bien, el acto se divide en primero y segundo. Acto primero es la forma e integridad del ser; acto segundo es la operación. Luego el mal acontece de dos modos. De un modo, por la substracción de la forma o de alguna parte necesaria para la integridad del ser; así acontecen los males de la ceguera y de la carencia de algún miembro. De otro modo, por la substracción de la operación debida, ya sea porque se carece en absoluto de ella o ya porque no tiene el modo y orden debidos.

Por otra parte, como el bien es de suyo objeto de la voluntad, el mal, que es privación de bien, se encuentra de un modo peculiar en las criaturas racionales, dotadas de voluntad. El mal, pues, que consiste en la substracción de la forma o de la integridad del ser, tiene carácter de pena; máxime si se tiene en cuenta que todas las cosas están subordina-

[20] Ordin. et LOMBARDI: ML 192,84; cf. AUGUST., *Enarr. in Psalmos* ps.139,3: ML 36,1708.
[21] C.12: ML 40,237; cf. *De moribus Eccl. Cathol.* l.2 c.3: ML 32,1347.

das a la providencia y justicia divinas, como hemos dicho; porque en el concepto de pena entra el ser contrario a la voluntad. Mas el mal que consiste en la falta de la debida operación en las cosas voluntarias, tiene carácter de culpa. Efectivamente, se imputa a uno como culpa el que falte en la acción perfecta sobre la que tiene domini por u voluntad. Por consiguiente, todo mal en las cosas voluntarias es pena o culpa.

Soluciones. 1. Como el mal es privación y no mera negación del bien, según hemos dicho, no toda carencia de bien es un mal, sino que solamente lo es la carencia de un bien que se puede y se debe tener. La falta, por ejemplo, de vista en la piedra no es un mal, aunque sí lo es en el animal; porque el tener vista está en contra de la naturaleza de la piedra. Igualmente es contra la naturaleza de la criatura el que pueda conservarse en el ser por sí misma, porque dar el ser y conservarlo pertenecen a uno mismo. Por tanto, esta deficiencia no es un mal para la criatura.

2. La división en mal de pena y mal de culpa no es del mal en general, sino del mal en las cosas voluntarias.

3. La tentación, en cuanto provocación al pecado, siempre es un mal de culpa por parte del que tienta; mas por parte del que es tentado no es propiamente ningún mal, a no ser que en el tentado se siga algún cambio desordenado de afectividad como efecto de la tentación, en cuyo caso la acción del agente pasa a estar, por su efecto, en el paciente. En cuanto que el que es tentado se inclina al mal por el que el tienta, cae en culpa.

4. Al argumento en sentido contrario se responde que al carácter de pena pertenece dañar al agente en sí mismo, mientras que al carác-

(q.22 a.2) ostensum est: de ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est poena vel culpa.

Ad primum ergo dicendum quod, quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra (a.3), non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali: quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturae est, quod in esse conservetur a seipsa: quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturae.

Ad secundum dicendum quod poena et culpa non dividunt malum simpliciter; sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpae est in tentante. Sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur: sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

Ad quartum dicendum quod de ratione poenae est, quod noceat agenti in seipso. Sed de ratione culpae est, quod noceat agenti

in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

ter de culpa pertenece el dañarle en su acción. De este modo, la pena y la culpa caen ambas bajo el concepto de mal según que éste tiene carácter de daño.

ARTICULO 6

Utrum habeat plus de ratione mali poena quam culpa [a]

Si la pena tiene más carácter de mal que la culpa

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod habeat plus de ratione mali poena quam culpa.

1. Culpa enim se habet ad poenam, ut meritum ad praemium. Sed praemium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis eius. Ergo poena plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Praeterea, illud est maius malum, quod opponitur maiori bono. Sed poena, sicut dictum est (a.5), opponitur bono agentis: culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit poena quam culpa.

3. Praeterea, ipsa privatio finis poena quaedam est, quae dicitur carentia visionis divinae. Malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo poena est maius malum quam culpa.

Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum maius; sicut medicus praecidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert poenam ad vitandam culpam. Ergo culpa est maius malum quam poena.

Respondeo dicendum quod culpa habet plus de ratione mali quam poena; et non solum quam poena sensibilis, quae consistit in privatione corporalium bono-

Dificultades. Parece que la pena tiene más carácter de mal que la culpa.

1. La culpa y la pena están en la misma proporción que el mérito y el premio. Mas el premio tiene más carácter de bien que el mérito, puesto que el premio es fin del mérito. Luego la pena tiene más carácter de mal que la culpa.

2. Aquel es mayor mal que se opone a un bien mayor. Mas la pena, según hemos dicho, se opone al bien del agente, en tanto que la culpa se opone al bien de su acción. Luego, siendo mejor el agente que su acción, parece que sea peor la pena que la culpa.

3. La misma privación del fin es una pena, que consiste en la carencia de la visión de Dios [45]. Mas el mal de culpa consiste en la privación de orden al fin. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

Por otra parte, el artífice sabio inflige el mal menor para evitar el mayor; como vemos que el médico amputa un miembro para evitar la infección de todo el cuerpo. Mas la sabiduría de Dios impone la pena para evitar la culpa. Luego la culpa es mayor mal que la pena.

Respuesta. La culpa tiene más carácter de mal que la pena; no sólo más que la pena sensible, consistente en la privación de bienes corporales, al modo como entienden mu-

[a] 2-2 q.19 a.1; *Sent.* 2 d.37 q.3 a.2; *De malo* q.1 a.5.

chos las penas; sino también más que la pena tomada en toda su extensión, en cuanto incluye la privación de la gracia y de la gloria. Y esto por dos razones. Primeramente, porque el mal que nos hace malos es el de culpa, no el de pena, según aquello de Dionisio: "No está el mal en ser castigado, sino en hacerse reo de castigo" [46]. La razón de esto es porque, como el bien de suyo consiste en el acto y no en la potencia, y el acto último es la operación o uso de cualquier cosa que se posee, el bien del hombre en absoluto está en la operación buena o en el buen uso de las cosas poseídas. Mas, siendo la voluntad por la que hacemos uso de todo, síguese que el hombre es bueno o malo según es buena o mala su voluntad, por la que usa o abusa de las cosas de que dispone. Puede, en efecto, el que tiene mala voluntad usar mal incluso del bien que posee; como si un gramático deliberadamente habla con incorrección gramatical. Por consiguiente, como la culpa consiste en el acto desordenado de la voluntad, y la pena consiste en la privación de alguna de las cosas de que hace uso la voluntad, la culpa participa más perfectamente que la pena del carácter de mal.

El segundo argumento puede tomarse del hecho de que Dios es autor del mal de pena, pero no lo es del mal de culpa. La razón de esto es la siguiente: el mal de pena priva del bien de la criatura, sea de un bien creado, como la privación de la vista por la ceguera, o sea del bien increado, como por la carencia de la visión divina se priva a la criatura de su bien increado. Mas el mal de culpa se opone propiamente al bien increado, porque contraría al cumplimiento de la voluntad divina y al amor divino, por el que se ama al bien divino en sí mismo y no solamente según que este bien divino es participado por la criatura. Es,

rum, cuiusmodi poenas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo poenam, secundum quod privatio gratiae vel gloriae poenae quaedam sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo poenae; secundum illud Dionysii, 4 cap. "De div. nom."[22]: "Puniri non est malum, sed fieri poena dignum". Et hoc ideo est quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala, malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male uti; sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam poena.

Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cuius ratio est quia malum poenae privat bonum creaturae: sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato: contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur: et non solum

[22] § 22: MG 3,724; S.Th., lect.18.

secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam poena.

Ad primum ergo dicendum quod, licet culpa terminetur ad poenam, sicut meritum ad praemium, tamen culpa non intenditur propter poenam, sicut meritum propter praemium: sed potius e converso poena inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est peius quam poena.

Ad secundum dicendum quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per poenam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum quod non est comparatio culpae ad poenam sicut finis et ordinis ad finem: quia utrumque potest privari aliquo modo et per culpam, et per poenam. Sed per poenam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine, et ab ordine ad finem: per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem, quae non ordinatur ad finem debitum.

pues, manifiesto que el mal de culpa tiene más carácter de mal que el de pena [47].

Soluciones. 1. Aunque la culpa tiene por resultado la pena, como tiene el mérito al premio, sin embargo no se intenta la culpa por la pena, como se intenta el mérito por la recompensa; la pena, por el contrario, se inflige más bien para evitar la culpa. De donde se infiere que la culpa es peor que la pena.

2. El orden de la acción, que se perturba por la culpa, es más perfecto bien del agente, siendo una perfección segunda, que el bien substraído por la pena, el cual es perfección primera.

3. La relación de la culpa a la pena no es la misma que entre el fin y el orden al fin, puesto que el fin y el orden al fin pueden perderse ambos de algún modo, tanto por la culpa como por la pena: por la pena, en cuanto que el hombre mismo es apartado del fin y del orden al fin; mas por la culpa, en cuanto que esta privación de orden al fin y del fin mismo pertenecen a la acción culpable que no está ordenada a su debido fin.

CUESTION 49

(In tres artículos divisa)

De causa mali

De la causa del mal

Consequenter quaeritur de causa mali (cf. q.48 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum bonum possit esse causa mali.

Secundo: utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Tertio: utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

Estudiada la naturaleza del mal, debemos investigar su causa; acerca de la cual se preguntan tres cosas:

Primera: si el bien puede ser causa del mal.

Segunda: si el sumo bien, que es Dios, es causa del mal.

Tercera: si existe un mal sumo que sea causa de todos los males.

chos las penas; sino también más que la pena tomada en toda su extensión, en cuanto incluye la privación de la gracia y de la gloria. Y esto por dos razones. Primeramente, porque el mal que nos hace malos es el de culpa, no el de pena, según aquello de Dionisio: "No está el mal en ser castigado, sino en hacerse reo de castigo" [46]. La razón de esto es porque, como el bien de suyo consiste en el acto y no en la potencia, y el acto último es la operación o uso de cualquier cosa que se posee, el bien del hombre en absoluto está en la operación buena o en el buen uso de las cosas poseídas. Mas, siendo la voluntad por la que hacemos uso de todo, síguese que el hombre es bueno o malo según es buena o mala su voluntad, por la que usa o abusa de las cosas de que dispone. Puede, en efecto, el que tiene mala voluntad usar mal incluso del bien que posee; como si un gramático deliberadamente habla con incorrección gramatical. Por consiguiente, como la culpa consiste en el acto desordenado de la voluntad, y la pena consiste en la privación de alguna de las cosas de que hace uso la voluntad, la culpa participa más perfectamente que la pena del carácter de mal.

El segundo argumento puede tomarse del hecho de que Dios es autor del mal de pena, pero no lo es del mal de culpa. La razón de esto es la siguiente: el mal de pena priva del bien de la criatura, sea de un bien creado, como la privación de la vista por la ceguera, o sea del bien increado, como por la carencia de la visión divina se priva a la criatura de su bien increado. Mas el mal de culpa se opone propiamente al bien increado, porque contraría al cumplimiento de la voluntad divina y al amor divino, por el que se ama al bien divino en sí mismo y no solamente según que este bien divino es participado por la criatura. Es,

rum, cuiusmodi poenas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo poenam, secundum quod privatio gratiae vel gloriae poenae quaedam sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo poenae; secundum illud Dionysii, 4 cap. "De div. nom."[22]: "Puniri non est malum, sed fieri poena dignum". Et hoc ideo est quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala, malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male uti; sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam poena.

Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cuius ratio est quia malum poenae privat bonum creaturae: sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato: contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur: et non solum

[22] § 22: MG 3,724; S.Th., lect.18.

secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam poena.

Ad primum ergo dicendum quod, licet culpa terminetur ad poenam, sicut meritum ad praemium, tamen culpa non intenditur propter poenam, sicut meritum propter praemium: sed potius e converso poena inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est peius quam poena.

Ad secundum dicendum quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per poenam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum quod non est comparatio culpae ad poenam sicut finis et ordinis ad finem: quia utrumque potest privari aliquo modo et per culpam, et per poenam. Sed per poenam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine, et ab ordine ad finem: per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem, quae non ordinatur ad finem debitum.

pues, manifiesto que el mal de culpa tiene más carácter de mal que el de pena [47].

Soluciones. 1. Aunque la culpa tiene por resultado la pena, como tiene el mérito al premio, sin embargo no se intenta la culpa por la pena, como se intenta el mérito por la recompensa; la pena, por el contrario, se inflige más bien para evitar la culpa. De donde se infiere que la culpa es peor que la pena.

2. El orden de la acción, que se perturba por la culpa, es más perfecto bien del agente, siendo una perfección segunda, que el bien substraído por la pena, el cual es perfección primera.

3. La relación de la culpa a la pena no es la misma que entre el fin y el orden al fin, puesto que el fin y el orden al fin pueden perderse ambos de algún modo, tanto por la culpa como por la pena: por la pena, en cuanto que el hombre mismo es apartado del fin y del orden al fin; mas por la culpa, en cuanto que esta privación de orden al fin y del fin mismo pertenecen a la acción culpable que no está ordenada a su debido fin.

CUESTION 49

(In tres artículos divisa)

De causa mali

De la causa del mal

Consequenter quaeritur de causa mali (cf. q.48 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum bonum possit esse causa mali.

Secundo: utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Tertio: utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

Estudiada la naturaleza del mal, debemos investigar su causa; acerca de la cual se preguntan tres cosas:

Primera: si el bien puede ser causa del mal.

Segunda: si el sumo bien, que es Dios, es causa del mal.

Tercera: si existe un mal sumo que sea causa de todos los males.

ARTICULO 1

Utrum bonum possit esse causa mali [a]

Si el bien puede ser causa del mal

Dificultades. Parece que el bien no puede ser causa del mal.

1. En San Mateo se dice: "No es posible que árbol bueno produzca frutos malos".

2. Entre dos contrarios no puede uno ser causa del otro. Mas el mal es contrario al bien. Luego el bien no puede ser causa del mal.

3. Un efecto defectuoso sólo puede proceder de una causa deficiente. El mal es un efecto defectuoso. Luego, si tiene causa, ésta ha de ser deficiente. Pero todo lo deficiente es malo. Luego el mal no puede tener otra causa que el mal.

4. Dice Dionisio que el mal no tiene causa. Luego el bien no es la causa del mal.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum non possit esse causa mali.

1. Dicitur enim Mt. 7,18: "Non potest arbor bona malos fructus facere".

2. Praeterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Praeterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum, si causam habeat, est effectus deficiens. Ergo habet causam deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Praeterea Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [1], quod malum non habet causam. Ergo bonum non est causa mali.

Por otra parte, dice San Agustín: "No ha habido sino el bien de donde pudiera proceder el mal".

Sed contra est quod Augustinus dicit, "Contra Iulianum" [2]: "Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono".

Respuesta. Necesariamente se ha de afirmar que el mal tiene causa de algún modo. En efecto, el mal es la carencia de algún bien que podía y debía tenerse. Ahora bien, el que un ser decaiga de su natural y debida disposición, no puede provenir sino de alguna causa que le aparte de su natural disposición; no se mueve, por ejemplo, el cuerpo grave hacia arriba sin algo que le impela, ni un agente falla en su acción a no ser por algún obstáculo. Mas el ser causa sólo puede convenir al bien; porque nada puede ser causa sino en cuanto que existe, y todo lo que existe, en cuanto tal,

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem: non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono: quia nihil potest esse causa nisi inquantum est

[a] 1-2 q.75 a.1; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.1 ad 2; d.34 a.3; *Cont. Gent.* 2,41; 3,10.13; *De div. nom.* c.4 lect.22; *De pot.* q.3 a.6 ad 1ss; *De malo* q.1 a.3.

[1] § 30: MG 3,732; S.TH., lect.22.

[2] L.1 c.9: ML 44,670.

ens, omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinet ad rationem boni: sed et materia, inquantum est potentia ad bonum, habet rationem boni.

Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, iam ex praemissis patet: ostensum est enim (q.48 a.3) quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet; sed est magis privatio formae. Et similiter nec causam finalem: sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum: non autem per se, sed per accidens.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis: sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis.—Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto

es un bien. Refiriéndonos en particular a cada uno de los cuatro géneros de causas, vemos que el agente y la forma y el fin implican cierta perfección, que tiene carácter de bien; incluso la materia, en cuanto que está en potencia para el bien, tiene razón de bien.

Que el bien sea, en primer lugar, causa del mal a modo de causa material, se deduce claramente de lo dicho en el artículo 3 de la cuestión precedente, donde se ha demostrado que el bien es el sujeto del mal [48]. En cuanto a la causa formal, el mal no la tiene, ya que es precisamente una privación de forma. Tampoco tiene causa final, sino que es más bien privación de orden al fin debido, y por eso descarta la razón de útil o de ordenado al fin, que, como el fin mismo, tiene también carácter de bien. Respecto de la causa eficiente, el mal la tiene, pero no directa, sino indirectamente.

Para comprender esto, debe advertirse que el mal es causado de modo distinto en la acción y en el efecto. En la acción es causado por defecto de alguno de los principios operativos, bien sea de la causa principal o de la instrumental; como, por ejemplo, el defecto del movimiento en el animal puede acontecer o por defecto de la virtud motriz, como en los niños, o por ineptitud de los miembros, como sucede en los cojos.—Mas, en el efecto, el mal procede unas veces de la virtud del agente, aunque no en su propio efecto, y otras procede por defecto del agente mismo o de la materia; de la virtud o perfección del agente procede cuando a la forma intentada por el agente acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma, como a la forma del fuego acompaña la privación de la forma de aire o de agua; porque, así como cuanto más potente es la fuerza del fuego tanto más perfectamente imprime su forma, así también tanto más perfectamente corrompe las formas contrarias; por lo tanto, el mal

y la descomposición del aire y del agua dependen de la perfección del fuego; pero esto se hace accidentalmente; porque el fuego no tiende directamente a privar de la forma de agua, sino a introducir su propia forma; mas al introducir ésta, echa fuera indirectamente la del agua.—Pero si el defecto se encuentra en el efecto propio del fuego, por ejemplo, si no llega a calentar, esto sucede o por defecto de la acción, que se refunde en el defecto de alguno de sus principios, o por indisposición de la materia, que no recibe la acción del fuego calentador. Adviértase que esta misma deficiencia en el obrar es algo extraño a la naturaleza del bien, a cual, de suyo, compete obrar. De esto se infiere ser verdad que el mal sólo accidentalmente tiene causa, y que de este modo es el bien causa del mal.

Soluciones. 1. Como observa San Agustín, "por árbol malo entiende el Señor la mala voluntad, y por árbol bueno, la buena". Ciertamente que de la voluntad buena no procede un acto moralmente malo, siendo así que por la misma bondad de la voluntad es el acto moralmente bueno. Sin embargo, el mismo movimiento de la voluntad mala es causado por la criatura racional, que en sí es buena; y de este modo procede el mal del bien.

2. Ningún bien causa el mal que le es contrario, sino algún otro mal; como la bondad del fuego causa el mal del agua, y el hombre, naturalmente bueno, causa el acto moralmente malo. Aun esto mismo acontece indirecta y accidentalmente, según acabamos de decir. — Sin embargo puede incluso una de las cualidades contrarias causar accidentalmente la otra; así, por ejemplo, el frío del ambiente exterior calienta por reacción al hacer que el calor del animal se concentre en su interior.

3. El mal tiene causa defectuosa de distinta manera en las causas voluntarias y en las naturales. El agente natural produce su efecto tal cual

perfectius corrumpit contrarium: unde malum et corruptio aeris et aquae, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens: quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens.—Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est; vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, "Contra Iulian." (l.c.): "arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam, voluntatem bonam". Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus: cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatura rationali, quae bona est. Et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud: sicut bonitas ignis causat malum aquae; et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est (in ●; cf. q.19 a.9).—Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens: sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, et naturalibus. Agens enim natura-

le producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco: et hoc ipsum est quidam defectus eius. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est (in c.). Sed in rebus voluntariis, defectus actionis a voluntate actu deficienti procedit, inquantum non subiicit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa: sed sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in c.).

es él, a no ser que se lo impida algún agente extraño; lo cual es ya para él un defecto. Por consiguiente, nunca se da el mal en el efecto sin que preexista algún otro mal en el agente o en la materia, según hemos dicho. Mas, en las cosas voluntarias, el defecto de la acción proviene de la voluntad deficiente en el acto, en cuanto que al obrar no se sujeta a su regla. Este defecto, no obstante, no constituye la culpa, sino que ésta sigue a tal defecto por obrar con él defectuosamente la voluntad.

4. Como ya hemos dicho, el mal no tiene directamente causa, pero sí la tiene indirectamente.

ARTICULO 2

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali [a]

Si el sumo bien, que es Dios, es causa del mal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

1. Dicitur enim Is. 45,6-7: "Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum". Et Amos 3,6: "Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit".

2. Praeterea, effectus causae secundae reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est (a.1). Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra (q.2 a.3; q.6 a.1.4) ostensum est, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Praeterea, sicut dicitur in II "Physic." [3], idem est causa salutis navis, et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

Dificultades. Parece que el sumo bien, que es Dios, sea la causa del mal.

1. Dice Dios por el profeta Isaías: "Yo soy Yavé; no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas; yo doy la paz, yo creo la desdicha". Y en el profeta Amós: "¿Habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yavé?"

2. El efecto de la causa segunda se reduce a la causa primera. Mas la causa del mal, según hemos dicho, es el bien. Luego, siendo Dios la causa de todo bien, según también hemos dicho, síguese que también es Dios la causa de todo mal.

3. Como dice Aristóteles, una misma es la causa de la salvación y del riesgo de la nave. Pues Dios es la causa de la salvación de todas las cosas. Luego él mismo es la causa de toda perdición y de todo mal.

---

[a] Supra q.48 a.6; *Sent.* 2 d.32 q.2 a.1; d.34 a.3; d.37 q.3 a.1; *Cont. Gent.* 2,41; 3,71; *De malo* q.1 a.5; *In Ioan.* 9 lect.1; *In Rom.* 1 lect.7; *Compend. theol.* c.141.

[3] C.3 n.4 (BK 195a3): S.TH., lect.5 n.7.

Por otra parte, dice San Agustín que Dios "no es autor del mal, porque no es causa de la tendencia al no-ser".

Respuesta. Según se infiere de lo dicho, el mal que consiste en el defecto de la acción proviene siempre de algún defecto del agente. Mas en Dios no hay defecto alguno, sino suma perfección, como se ha demostrado. Luego el mal que consiste en el defecto de la acción o que es causado por deficiencia del agente, no puede reducirse a Dios como a causa.

Pero el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí se reduce a Dios como a causa. Esto es manifiesto tanto en las cosas naturales como en las voluntarias. Hemos dicho, en efecto, que cuando algún agente produce con su virtud una forma de la que se sigue alguna corrupción y defecto, causa también con su virtud tal corrupción y defecto. Es manifiesto que la forma principalmente intentada por Dios en las cosas creadas es el bien del orden en el universo. Mas este orden exige, como se ha dicho, que haya en el universo algunas cosas que puedan fallar y que de hecho fallen algunas veces. Y, por tanto, al causar Dios en las cosas el bien del orden universal, por consecuencia y como accidentalmente, causa también las corrupciones de las cosas, según lo que se dice en el primer libro de los Reyes: "Yavé da la muerte y da la vida". Y aunque se dice también en el libro de la Sabiduría que "Dios no hizo la muerte", esto se entiende que no la hizo "como intentándola por sí misma". — Además, al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, el cual pide que los transgresores sean castigados. Y de este modo es Dios autor del mal de pena; mas de ninguna manera lo es del mal de culpa, por la razón ya dicha.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [4], **quod Deus "non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse".**

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (a.1) patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra (q.4 a.1) ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim (a.1) quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra [5] **dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur 1 Reg. 2,6: "Dominus mortificat et vivificat". Sed quod dicitur Sap. 1,13, quod "Deus mortem non fecit", intelligitur "quasi per se intentam".—Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena: non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta (in c. et q.48 a.6).**

[4] Q.21: ML 40,16.
[5] Q.22 a.2 ad 2; q.48 a.2.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de malo poenae, non autem de malo culpae.

Ad secundum dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis: non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam: sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficienti.

Ad tertium dicendum quod submersio navis attribuitur nautae ut causae, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

Soluciones. 1. Estos pasajes de la Sagrada Escritura se refieren al mal de pena, no al de culpa.

2. El efecto de la causa segunda defectuosa se reduce a la causa primera indefectible, en cuanto a lo que tiene de entidad y de perfección, mas no en cuanto a lo que tiene de defectuoso; al modo como todo lo que hay de movimiento en la cojera es causado por la virtud motriz, mientras que lo que hay en ella de defectuoso proviene no de dicha virtud, sino del defecto de la pierna. Del mismo modo, todo cuanto hay de ser y de obrar en la acción mala se reduce a Dios como a su causa; mas lo que hay en ella de defectuoso no es causado por Dios, sino por la causa segunda defectuosa.

3. El hundimiento de la nave se atribuye al piloto como a causa, en cuanto que éste no hace lo que debía para salvarla. Pero Dios nunca falta en hacer lo que es necesario para la salvación. Por lo cual no hay paridad en el ejemplo.

ARTICULO 3

Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali [a]

Si hay un sumo mal que sea causa de todo mal

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

1. Contrariorum enim effectuum contrariae sunt causae. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. 33,15: "Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum iustum peccator". Ergo sunt contraria principia, unum boni et aliud mali.

2. Praeterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et

Dificultades. Parece que hay un sumo mal que es la causa de todo mal.

1. Efectos contrarios provienen de causas contrarias. Pero en las cosas hay contrariedad, según aquello del Eclesiástico: "Enfrente del mal está el bien, y enfrente de la muerte, la vida; así enfrente del justo el pecador". Luego hay dos principios contrarios: uno del bien y otro del mal.

2. Si de dos cosas contrarias se da una realmente, se da igualmente la otra, según lo dice el Filósofo. Y como

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.1 ad 1; d.34 a.1 ad 4; *Cont. Gent.* 2,41; 3,15; *De div. nom.* c.4 lect.22; *De pot.* q.3 a.6; *De angelis* c.16; *Compend. theol.* c.117.

se da realmente el sumo bien, causa de todo bien, como se ha demostrado, síguese que existe también el mal sumo, opuesto a él y causa de todo mal.

3. Así como hay en las cosas bueno y mejor, así hay igualmente en ellas malo y peor. Pero bueno y mejor se dice respecto de lo sumamente bueno. Luego malo y peor deben igualmente decirse respecto de algo sumamente malo.

4. Todo lo que es por participación, se reduce a lo que es por esencia. Mas entre nosotros las cosas que son malas no son tales por esencia, sino por participación. Luego debe darse algún sumo mal que es causa de todo mal.

5. Todo lo que existe accidentalmente, se reduce a lo que existe por sí mismo. Mas el bien es causa del mal accidentalmente. Luego es necesario suponer algún sumo mal que sea por sí mismo causa del mal.—Y no es suficiente decir contra esto que el mal no tiene causa por sí mismo, sino sólo accidentalmente; porque de esto se deduce que el mal no aconteceria las más veces, sino las menos.

6. El mal del efecto es una proyección del mal de la causa, puesto que el efecto defectuoso pide una causa defectible, como hemos dicho. Mas no se puede proceder en esto indefinidamente. Luego es preciso llegar a un primer mal causa de todo mal.

Por otra parte, el sumo bien es causa de toda la entidad, como se ha demostrado. Luego no puede existir algún principio opuesto a él que sea la causa de los males.

Respuesta. De lo dicho se deduce evidentemente que no hay un primer principio del mal, como hay un primer principio del bien. En primer lugar, porque el primer principio del bien es bueno por esencia, según se ha demostrado. Ahora bien, nada puede

reliquum, ut dicitur in II "De caelo et mundi" [6]**. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra (q.2 a.3; q.6 a.2.4) ostensum est. Ergo est et summum malum ei oppositum, causa omnis mali.**

3. Praeterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et peius. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quae sunt malae apud nos, non sunt malae per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum per essentiam, quod est causa omnis mali.

5. Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se.—Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum: quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Praeterea, malum effectus reducitur ad malum causae: quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra (a.1.2) dictum est. Sed hoc non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum, quod sit causa omnis mali.

Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra (q.2 a.3; q.6 a.4) ostensum est. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra (q.6 a.3.4) ostensum est. Nihil

[6] C.3 n.2 (BK 286a23): S.TH., lect.4 n.7.

autem potest esse per suam essentiam malum; ostensum est enim (q.5 a.3; q.48 a.3) quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto.

Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem, ut supra (q.6 a.2) ostensum est. Summum autem malum esse non potest: quia, sicut ostensum est (q.48 a.4), etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit, in IV "Ethic." [7]**, quod "si malum integrum sit, seipsum destruet": quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum.**

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii. Tum quia omne malum causatur ex bono, ut supra (a.1) ostensum est. Tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens; et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se, ut patet in II "Physic." [8]

Qui autem posuerunt [9] **duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt: quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam: puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis.—Indicium autem de bonitate alicuius rei**

ser malo por su misma esencia. Se ha demostrado, en efecto, que todo ser, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no existe sino en el bien como en sujeto.

En segundo lugar, el primer principio del bien es un bien sumo y perfecto, que precontiene en sí toda la bondad, según se ha demostrado. Pero no puede haber igualmente un sumo mal; porque, según queda demostrado, aunque el mal disminuya sin cesar el bien, nunca puede llegar a consumirle por completo; y, por tanto, quedando siempre algo de bien, no puede haber algo que sea integral y perfectamente malo. Por lo cual dice Aristóteles que "el mal integral se destruiría a sí mismo", puesto que, suprimido todo el bien, como lo exige el mal integral, se suprime también el mal mismo, cuyo sujeto necesario es el bien.

En tercer lugar, la razón de mal está en contra del carácter de primer principio; porque el mal es causado por el bien, según hemos dicho, y, además, el mal es causa sólo accidentalmente, y por tanto no puede ser causa primera, porque toda causa que obra accidentalmente es posterior a otra que obra por sí misma, como lo demuestra el Filósofo.

Los que afirmaron que había dos primeros principios, uno bueno y otro malo, cayeron en este error por el mismo motivo por el que surgieron otras extrañas hipótesis de los antiguos filósofos; a saber: porque no se elevaron hasta la consideración de la causa universal de todo ser, sino que consideraron solamente las causas particulares de efectos particulares. Y así, en efecto, si se encontraron con algún ser que por su naturaleza era nocivo a otro ser, juzgaron que la naturaleza de tal ser era mala; como si uno dice que la naturaleza del fuego es mala por haber quemado la casa de algún pobre. Evidentemente, no se

[7] C.5 n.7 (BK 1126a12): S.TH., lect.13 n.808.
[8] C.6 n.10 (BK 198a8): S.TH., lect.10 n.12.
[9] Cf. *Cont. Gent.* 2,41; AUGUST., *De haeres.* 14,21,46: ML 42,28-29.37. Vide ARISTOT., *Metaphys.* I c.4 n.3 (BK 985a3); c.6 n.6 (BK 986a33).

debe juzgar de la bondad de la naturaleza de un ser por su relación a algún otro ser particular, sino que para esto se le debe considerar en sí mismo y según su orden a todo el universo en conjunto, en el cual cada cosa ocupa su lugar con orden perfectísimo, según consta de lo dicho.

Asimismo, porque advirtieron dos causas particulares contrarias de dos efectos particulares contrarios, no acertaron a reducir a la causa universal común tales causas particulares contrarias, y, consiguientemente, llevaron la contrariedad en las causas hasta los primeros principios. Pero, como todos los contrarios convienen en algo que les es común, es necesario reconocer en ellos una causa única común por encima de las causas propias contrarias; así como sobre las cualidades contrarias de los elementos está la virtud del cuerpo celeste. Pues igualmente, sobre todas las cosas que de cualquier modo existen se encuentra un primer principio de ser, como anteriormente se ha demostrado.

Soluciones. 1. Los contrarios convienen en un género común y convienen además en la razón de ser. Por tanto, aunque tengan causas particulares contrarias, es necesario, no obstante, llegar a una sola causa primera común.

2. La privación y la posesión tienen lugar naturalmente en un mismo sujeto. Pero este sujeto, respecto de la privación, es el ser potencial, como se ha dicho; y, por tanto, siendo el mal una privación de bien, según queda demostrado, el mal se opone solamente a un bien en el que hay mezcla de potencia, pero no se opone al sumo bien, que es acto puro.

3. Cada cosa se acrece según su propia naturaleza. Ahora bien, como la forma es una perfección, así la privación es un apartamiento de ella; y de ahí que toda forma y perfección y bien se entienden por aproximación a un término perfecto, mientras que

non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulares; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet (q.47 a.2 ad 1).

Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt.—Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem: sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis caelestis. Et similiter supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra (q.2 a.3) ostensum est.

Ad primum ergo dicendum quod contraria conveniunt genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (q.48 a.3). Unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis (ib.) patet, illi bono opponitur cui adiungitur potentia: non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum intenditur:

privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra (a.1) ostensum est. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali.—Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus: quia bonum hominis secundum sensum non est hominis inquantum homo, idest secundum rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum quod in causis mali non est procedere in infinitum: sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

la privación y el mal se entienden por alejamiento del término. Por consiguiente, malo y peor no se dice por aproximación a un mal sumo, como se dice bueno y mejor por aproximación al sumo bien.

4. Ningún ser se denomina malo por participación, sino por privación de participación. Por tanto, no es necesario que se haga una reducción a algo que sea malo por esencia.

5. Según ya hemos dicho, el mal no puede tener causa sino accidentalmente. Es, pues, imposible hacerse una reducción a algo que sea causa del mal por sí mismo. —Respecto a lo que se supone en la objeción, que el mal acontezca las más veces, es absolutamente falso. En efecto, las cosas generables y corruptibles, únicas en que se da el mal de naturaleza, son una parte insignificante de todo el universo. Y, además, en cada especie acontece las menos veces darse el defecto de naturaleza. Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón; sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón [49].

6. En las causas del mal no se puede proceder indefinidamente, sino que es preciso reducir todos los males a alguna causa buena, de la cual proviene el mal indirectamente.

DE ANGELIS

QUAESTIO L

DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae *. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali *; tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo *.

Circa vero angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum *; tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem *; quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem *. De substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparationem ad corporalia *.

Circa substantiam vero eorum absolute, quinque quaeruntur.

Primo: utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea.

Secundo: supposito quod angelus sit talis, quaeritur utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

Tertio: quaeritur de multitudine eorum.

Quarto: de differentia ipsorum ab invicem.

Quinto: de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

7. Cf. q. 47, introl.
9. q. 65.
10. q. 75.
13. q. 54.
14. q. 59.
15. q. 61.
16. q. 51.

DE LOS ANGELES

CUESTION L

DE LA SUBSTANCIA DE LOS ANGELES EN SI MISMA

DIVIDIDA EN CINCO ARTÍCULOS

Correspóndenos ahora tratar de la distinción entre la criatura corporal y la espiritual. Y en primer lugar, de la criatura totalmente espiritual, que en la Sagrada Escritura es llamada ángel; en segundo lugar, de la criatura puramente corporal, y en tercero, de la compuesta de un elemento corporal y otro espiritual, cual es el hombre.

Acerca de los ángeles debemos considerar: primero, lo que pertenece a su substancia; segundo, lo referente a su entendimiento; tercero, lo que se refiere a su voluntad, y cuarto, lo que se relaciona con su creación. La substancia, por su parte, se ha de considerar en sí misma y en comparación con los seres corporales.

En cuanto a la substancia en sí misma, se han de averiguar cinco cosas.

Primera: si existe alguna criatura enteramente espiritual y del todo incorpórea.

Segunda: dado que el ángel lo sea, averiguar si está compuesto de materia y forma.

Tercera: se ha de tratar de su número.

Cuarta: de la diferencia que hay entre ellos.

Quinta: de su inmortalidad e incorruptibilidad.

ARTICULUS I

Utrum angelus sit omnino incorporeus [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non sit omnino incorporeus.

1. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos, et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit, in libro II *, quod angelus *incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum, corporeus et materialis invenitur*. Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. PRAETEREA, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI *Physic.* * Sed Damascenus dicit ibidem quod *angelus est substantia intellectualis semper mobilis*. Angelus ergo est substantia corporea.

3. PRAETEREA, Ambrosius dicit, in libro *De Spiritu Sancto* *: *Omnis creatura certis suae naturae circumscripta est limitibus*. Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturae, ut patet in Psalmo 148, 2: *Laudate Dominum, omnes angeli eius;* et postea subditur *: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt*. Ergo angeli sunt corporei.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo 103, 4 *: *Qui facit angelos suos spiritus*.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum *. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra * ostensum est. Unde ad perfectionem

[a] Cf. II *Cont. Gent.*, cap. 46 et 49; op. XV, *De angelis*, cap. 18.

7. II *De fide orth.*, cap. 3 (MG 94, 866).
12. ARISTOTELES, cap. 4, n. 1 (BK 234 b 10-20): S. TH., lect. 5, nn. 10, 19.
16. lib. I, cap. 7 (ML 16, 753).
20. v. 5.
23. Vide Heb. 1, 7.
28. Cf. q. 44, a. 4.
32. q. 14, a. 8; q. 19, a. 4.

ARTICULO I

Si el ángel es totalmente incorpóreo

DIFICULTADES. Parece que el ángel no es del todo incorpóreo.

1. Lo que sólo es incorpóreo con respecto a nosotros y no con relación a Dios, no es absolutamente incorpóreo. Pero, como dice el Damasceno, *el ángel, con relación a nosotros, se llama incorpóreo; mas, comparado con Dios, hallamos que es corpóreo y material*. Luego no es absolutamente incorpóreo.

2. Según demuestra el Filósofo, nada que no sea cuerpo se mueve. Pero el Damasceno dice que *el ángel es una substancia intelectual en perpetuo movimiento*. Luego es substancia corpórea.

3. Dice San Ambrosio que *toda criatura está circunscrita por los límites invariables de su naturaleza*. Pero estar circunscrito es lo propio de los cuerpos. Luego toda criatura es corpórea. Mas los ángeles son criaturas de Dios, como comprueban las palabras del Salmista cuando dice: *Alabad al Señor todos sus ángeles;* y después añade: *porque El lo dijo, y fueron hechos; El lo mandó, y fueron creados*. Luego los ángeles son corpóreos.

POR OTRA PARTE, se dice en el Salterio: *El que hace a sus ángeles espíritus* [1].

RESPUESTA. Es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas. Lo que principalmente se propone Dios en las criaturas es el bien, consistente en que se asemejen a El. Pero la semejanza del efecto a la causa se considera perfecta cuando el efecto la imita según aquello por lo cual la causa produce su efecto, v. gr., el calor, que produce un cuerpo caliente; y Dios, según hemos visto, produce a la criatura por su entendimiento y por su voluntad. Luego para la perfección del universo se requiere la exis-

[1] Para esta serie de notas entre corchetes véase el *Apéndice I: Notas complementarias*.

universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales *. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui * autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit in IV *Physic.* * Et ex his processit sadducaeorum error, dicentium *non esse spiritum* *.—Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas, a solo intellectu comprehensibiles.

AD PRIMUM ergo dicendum quod substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quod angeli, Deo comparati, sunt materiales et corporei: non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

AD SECUNDUM dicendum quod motus ibi accipitur prout intelligere et velle motus quidam dicuntur *. Dicitur ergo angelus *substantia semper mobilis,* quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex aequivoco.

AD TERTIUM dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum: sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali *. Unde dicit Ambrosius, in libro *De Spir. Sanct.* *, quod licet quaedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent.

2. q. 22, a. 4.
6. Cf. ARISTOTELEM, III *De anima*, cap. 3, n. 1 (BK 427 a 21).
11. cap. 6, n. 2 (BK 213 a 22): S. TH., lect. 9, n. 4; cap. 7, n. 1 (BK 213 b 31): S. TH., lect. 10, n. 4.
12. Act. 23, 8.
23. Cf. q. 18, a. 3, ad 1.
30. Cf. q. 7, a. 2, ad 1.
31. l. c. in arg.

tencia de algunas criaturas intelectuales. Mas el entender no puede ser acto del cuerpo ni de facultad alguna corpórea, porque todo cuerpo está sometido al tiempo y al espacio. Por consiguiente, para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea [2].

Sin embargo, los antiguos, que ignoraron la existencia de la facultad intelectual y tampoco distinguieron entre el entendimiento y el sentido, pensaron que en el mundo no existe sino lo que perciben los sentidos y la imaginación; y como al alcance de la imaginación no están más que los cuerpos, juzgaron, como dice el Filósofo, que en el mundo no hay ser alguno que no sea cuerpo; y de aquí procedió el error de los saduceos, quienes decían que *el espíritu no existe.*—Pero el solo hecho de que el entendimiento sea superior al sentido prueba razonablemente la existencia de seres incorpóreos, que sólo el entendimiento puede conocer.

SOLUCIONES. 1. Las substancias incorpóreas son algo intermedio entre Dios y las criaturas corporales. Pero ocurre que el medio, comparado con uno de los extremos, parece el otro extremo; y así un cuerpo tibio, comparado con otro caliente, parece frío; y por esta razón se dice que los ángeles, comparados con Dios, son materiales y corpóreos, mas no porque en ellos haya nada de naturaleza corpórea [3].

2. En el texto citado se toma el movimiento en el sentido en que se llama movimiento a los actos de entender y de querer, y, por tanto, el que se llame al ángel *substancia en perpetuo movimiento* es debido a que de hecho está entendiendo siempre no unas veces en acto y otras en potencia como nosotros [4]. Por donde se ve que la dificultad se funda en un equívoco.

3. Estar circunscrito por límites locales es propio del cuerpo; pero estarlo por límites esenciales es común a toda criatura, sea cuerpo o espíritu; y por esto dice San Ambrosio que, si bien algunas cosas no están contenidas en lugares corpóreos, no por eso dejan de estar circunscritas por la substancia.

ARTICULUS II

Utrum angelus sit compositus ex materia et forma [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus sit compositus ex materia et forma.

1. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quae, adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in VIII *Metaphys.* * Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiae. Ergo est compositus ex materia et forma *.

2. PRAETEREA, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia *. Proprietates autem materiae sunt recipere et substare *; unde dicit Boetius, in libro *De Trin.* *, quod *forma simplex subiectum esse non potest.* Haec autem inveniuntur in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

3. PRAETEREA, forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed angelus non est actus purus: hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia *.

4. PRAETEREA, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quae non est in materia, est forma infinita. Sed forma angeli non est infinita: quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia *.

[a] Cf. I *Sent.*, dist. 8, q. 5, a. 2; II, dist. 3, q. 1, a. 1; II *Cont. Gent.*, cap. 50 et 51; op. XXX, *De ent. et ess.*, cap. 5; *Quodl* IX, q. 4, a. 1; *De Spirit. Creat.*, a. 1; op. XV, *De angelis*, cap. 5 et 18; *Quodl.* III, q. 8; op. II, *Compend. Theol.*, cap. 74.

8. ARISTOTELES, lib. VII, cap. 2, n. 7 (BK 1043 a 19); S. TH., lect. 2. — Cf. BOETIUM, *De divisione* (MG 64, 879); AVICENNAM, *Metaph.*, tr. 5, cap. 6.
11. Cf. ALEXANDRUM HALENSEM, *Summa Theol.*, 1-2, n. 166; BONAVENTURAM, *In II Sent.*, dist. 3, a. 1, q. 1.—Vide AVICEBRONEM, *Fons vitae*, tr. 3, cap. 18.
13. Cf. AVICEBRONEM, *Fons vitae*, tr. 4, cap. 1.
14. Cf. AVICEBRONEM, *Fons vitae*, tr. 4, cap. 10.—Vide etiam ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 1, a. 4.
15. lib. I, cap. 2 (MG 64, 1250).
21. Cf. BONAVENTURAM, *In II Sent.*, dist. 3, a. 1, q. 1.
25. Cf. BONAVENTURAM, ibid.; ALBERTUM MAGNUM, *Summa de creatur.*, p. 2.ª, q. 7, a. 3; AVICEBRONEM, *Fons vitae*, tr. 4, c. 6.

ARTICULO II

Si el ángel está compuesto de materia y forma [5]

DIFICULTADES. Parece que el ángel está compuesto de materia y forma.

1. Todo lo contenido en algún género está compuesto del género y de una diferencia, que, unida al género, constituye la especie. Mas el género se toma de la materia, y la diferencia, de la forma. Luego todo lo que pertenece a algún género es un compuesto de materia y forma. Pero el ángel pertenece al género de substancia. Luego es compuesto de materia y forma.

2. En todo lo que se hallen las propiedades de la materia hay materia, y las propiedades de la materia son recibir y ser sujeto; y de aquí que diga Boecio que *la forma simple no puede ser sujeto.* Pero estas cosas se hallan en el ángel. Luego está compuesto de materia y forma.

3. La forma es acto. Luego lo que es solamente forma es acto puro. Pero el ángel no es acto puro, cosa que pertenece exclusivamente a Dios. Luego no es solamente forma, sino que tiene una forma recibida en materia.

4. Hablando con propiedad, la forma está limitada y agotada por la materia. Luego la forma que no es recibida en materia es infinita. Pero la forma del ángel no es infinita, porque toda criatura es finita. Luego la forma del ángel está en una materia.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* *, quod *primae creaturae sicut incorporales et immateriales intelliguntur.*

RESPONDEO dicendum quod quidam * ponunt angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro *Fontis vitae* *. Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma; et illud quod subiicitur huic formae distinguenti quasi commune, sit materia eius *. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium *: ut intelligatur quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium *.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae: quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate: qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I *Physic.* * Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit subiecta quantitati: quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium.

Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis *. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem: sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a

2. § 1 (ML 3, 694): S. TH., lect. 1.
4. ALEXANDER HALENS., BONAVENTURA et fere omnes Magistri franciscani.
6. tr. 2, cap. 16; tr. 3, cap. 46.
14. tr. 4, cap. 2; tr. 1, cap. 12.—Vide etiam DV. THOMAM, op. XV, *De angelis*, cap. 4.
15. AVICEBRON, ibid., tr. 4.—Cf. ALBERTUM MAGNUM, *Summa de creatur.*, p. 2.ª, q. 7, a. 3.
18. tr. 2, cap. 12.
28. cap. 2, n. 10 (BK 185 b 16): S. TH., lect. 3, n. 4; III *Phys.*, cap. 5, n. 1 (BK 204 a 9).—Cf. *Thesis thom.*, n. 10 (BAC, t. 1, p. 148*).
35. Cf. q. 14, a. 1.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *las criaturas primeras, por ser incorpóreas, se consideran inmateriales.*

RESPUESTA. En opinión de algunos, los ángeles están compuestos de materia y forma, y esto fué lo que Avicebrón se empeñó en demostrar. Para ello supone que, cuanto intelectualmente es distinto, se distingue también en la realidad, y como el entendimiento percibe en la substancia incorpórea algo por lo cual se distingue de la corporal y algo por lo cual conviene con ella, pretendió deducir que aquello por lo cual la substancia incorpórea difiere de la corpórea es para ella como la forma, y aquello que por su carácter de común sustenta la forma distintiva es su materia. Basado en esto, dice que una y la misma es la materia universal que se halla en los seres espirituales y en los corporales [**6**], entendiendo que la forma de la substancia incorpórea está impresa en la materia de los seres espirituales de la misma manera que la forma cuantitativa lo está en la materia de los corporales.

Mas a primera vista se advierte la imposibilidad de que sea una misma la materia de los seres espirituales y la de los corporales [**7**]. No es posible que la forma espiritual y la corporal sean recibidas en la misma porción de materia, porque en tal caso la misma cosa sería material y espiritual. Sería, pues, necesario que la forma corpórea fuese recibida en una porción de la materia y en otra distinta la forma espiritual. Pero la materia no es divisible en partes sino en cuanto se concibe como dotada de extensión, desaparecida la cual, queda, como dice el Filósofo, una substancia indivisible. Por tanto, sería necesario que la materia de los seres espirituales tuviese extensión, y esto es imposible. Luego es imposible que la materia de los seres corporales y la de los espirituales sea la misma.

Pero hay más. Es imposible que la substancia espiritual tenga ningún género de materia. La operación de todo ser es según el modo de su substancia. Mas el acto de entender es una operación enteramente inmaterial, como se comprueba examinando su objeto, que es de donde toman todos los actos su naturaleza y especie. En efecto, una cosa

materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis *.

Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut supra * dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod differentia est quae constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus: quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII *Metaphys.* * In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia: unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum: sed unaquaeque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem. Quod tamen differt secundum considerationem nostram: inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa ponitur in libro *Fontis vitae*. Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aeris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam: alioquin verificaretur ipinio Empedoclis *, qui posuit quod *terram terra cognoscimus, et ignem igne*. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam ra-

4. Cf. q. 75, a. 5.
15. q. 3, a. 3, ad 1.
21. DIDOT, VII, cap. 3, n. 8 (BK 1043 b 34); S. TH., lect. 3.
40. Cf. ARISTOTELEM, I *De anima*, cap. 2, n. 6 (BK 404 b 13); S. TH., lect. 4, n. 45.

cualquiera se entiende por cuanto se halla abstraída de la materia, ya que las formas existentes en la materia son formas individuales que, en cuanto tales, no son percibidas por el entendimiento. Por consiguiente, toda substancia intelectual es enteramente inmaterial [8].

Por lo demás, no es necesario que las cosas intelectualmente distintas sean distintas en la realidad, porque el entendimiento no percibe las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el suyo; y de aquí que las cosas materiales, inferiores a nuestro entendimiento, tengan en él un modo de ser más simple que en sí mismas. Pero las substancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento, y de aquí que nuestro entendimiento no puede alcanzar a percibirlas tal y como son en sí mismas, sino que las concibe a su modo, o sea como percibe las cosas materiales, que es también como concibe a Dios, según hemos visto.

SOLUCIONES. 1. Lo que constituye la especie es la diferencia. Ahora bien, todo ser es constituído en una especie por el hecho de ser determinado a un grado especial del ser, porque las especies de las cosas son como los números, que difieren por la adición o la substracción de una unidad, como dice el Filósofo. Mas ocurre que, en los seres materiales, una cosa es lo que determina a tal grado especial, a saber, la forma, y otra lo que es determinado, o sea la materia, y por esto de una se toma el género y de otra la diferencia. En cambio, en los seres inmateriales, lo que determina no es distinto de lo determinado, sino que una y otra cosa ocupan por sí mismas un determinado grado entre los seres, y de aquí que en ellos el género y la diferencia no se toman de elementos distintos, sino de una y la misma realidad. Esta, sin embargo, difiere según nuestra manera de concebirla, ya que en cuanto nuestro entendimiento la considera como indeterminada encuentra en ella la razón de género, y en cuanto la considera como determinada halla la de diferencia.

2. La razón alegada es la misma que se expone en el libro titulado *Fuente de la vida*, y sería demostrativa si el modo de recibir del entendimiento fuese el mismo que el de la materia. Pero esto es evidentemente falso. La materia recibe la forma para ser constituída por ella en un ser de determinada especie, v. gr., en aire, en fuego, etc. Pero no es así como el entendimiento recibe la forma, ya que, de lo contrario, se verificaría la opinión de Empédocles de que *conocemos la tierra por la tierra y el fuego por el fuego*, sino que la forma inteligible está en el entendimiento se-

tionem formae *: sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiae, sed est receptio substantiae immaterialis.

AD TERTIUM dicendum quod, licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur *, quod angelus est compositus ex *quo est* et *quod est*, vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius dicit *: nam *quod est* est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est *quo* substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra * ostensum est. Unde solus Deus est actus purus.

AD QUARTUM dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur *. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod eorum formae non sunt receptae in alio. Sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *De causis* *, quod intelligentia est *finita superius*, inquantum scilicet recipit esse a suo superiori; sed est *infinita inferius*, inquantum non recipitur in aliqua materia.

1. Cf. q. 14, a. 1; q. 75, a. 5.
15. HUGO DE S. CHARO.—Cf. *Thesis thom.*, n. 8 (BAC, t. I, p. 146*).
17. *De hebdom.* (ML 64, 1311): S. TH., lect. 1.
20. q. 3, a. 4.—Cf. *Thesis thom.*, n. 3 (BAC, t. I, p. 146*).
28. Cf. q. 7, a. 1.
35. Prop. 16: S. TH., lect. 16.

gún la razón misma de forma, puesto que así es conocida por el entendimiento, y, por consiguiente, tal suscepción no es la recepción propia de la materia, sino la de una substancia inmaterial [**9**].

3. Si bien en el ángel no hay composición de forma y materia, hay, sin embargo, la de acto y potencia, cual se pone de manifiesto partiendo del estudio de los seres naturales, que tienen una doble composición. La primera que vemos es la de materia y forma, de las cuales resulta una naturaleza determinada. Mas la naturaleza, de este modo compuesta, no es su ser, sino que el ser es su acto, por lo cual se compara con su ser como la potencia con el acto. Luego, suprimida la materia, y supuesto que la forma existe sin materia, todavía permanece la composición de la forma con el ser, como la de la potencia con el acto. Esta es, pues, la composición que hay que entender en los ángeles [**10**], y esto es asimismo lo que piensan algunos cuando dicen que el ángel está compuesto del sujeto que es y de aquello por lo cual es, o también del sujeto que es y del ser, como dice Boecio, ya que el sujeto que existe es la misma forma subsistente, y el ser es aquello por lo cual existe la substancia, al modo como la carrera es aquello por lo cual el corredor corre. En Dios, por el contrario, el ser no es distinto de lo que es, según hemos visto, por lo cual solamente Dios es acto puro.

4. De suyo, toda criatura es finita, por cuanto su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado a la naturaleza que lo recibe. Esto no obstante, no hay inconveniente en que algunas criaturas sean de algún modo infinitas, y así las criaturas materiales son infinitas por parte de la materia, aunque finitas por parte de la forma, que se halla limitada por la materia en que es recibida. En cambio, las substancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su ser, y, sin embargo, son infinitas en cuanto a que sus formas no son recibidas en otro. Es como si dijéramos que, caso de que existiera la blancura separada, sería infinita en cuanto a la razón de blancura, porque no estaría contraída a ningún sujeto; no obstante lo cual, su ser no sería infinito, porque está determinado a una naturaleza concreta. Y ésta es la razón de que se diga en el libro *De causis* que la inteligencia es *finita por arriba*, por cuanto recibe el ser de algo superior a ella, e infinita por abajo, en cuanto a que no es recibida en ninguna materia.

ARTICULUS III

Utrum angeli sint in aliquo magno numero [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non sint in aliquo magno numero.

1. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in angelis, cum sint incorporei, ut supra * ostensum est. Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. PRAETEREA, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. PRAETEREA, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum caelestium. Sed motus corporum caelestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis comprehendi potest. Ergo angeli non sunt in maiori multitudine, quam motus corporum caelestium.

4. PRAETEREA, Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* *, quod *propter radios divinae bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiae.* Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii: cum substantiae intellectuales sint immateriales, ut supra * ostensum est. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet caelestium, ut ad ea quadammodo processus praedictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicitur Dan. 7, 10: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.*

[a] Cf. infra, q. 112, a. 4, ad 2; II *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 3; II *Cont. Gent.*, cap. 92; *De Pot.*, q. 6, a. 6; op. XV, *De angelis*, cap. 2; XII *Metaph.*, lect. 9 et 10.

7. a. 1.
20. § 1 (MG 3, 693): S. TH., lect. 1.
25. a. 2.

ARTICULO III

Si es muy grande el número de los ángeles

DIFICULTADES. Parece que el número de los ángeles no es muy grande.

1. El número es una especie de la cantidad y proviene de la división de lo continuo. Pero esto no se puede dar en los ángeles, que, según hemos dicho, son incorpóreos. Luego los ángeles no pueden ser muy numerosos.

2. Cuanto una cosa se aproxima más a la unidad, menos múltiple es, como se comprueba en los números. Pero la naturaleza angélica es entre todas las naturalezas creadas la que más cerca está de Dios. Si, pues, Dios es la máxima unidad, parece que en la naturaleza angélica ha de haber la mínima multiplicidad.

3. El efecto propio de las substancias separadas parece ser el movimiento de los cuerpos celestes. Pero los movimientos de los cuerpos celestes se reducen a un pequeño número, que nosotros podemos observar. Luego los ángeles no son más numerosos que los movimientos de los cuerpos celestes.

4. Dice Dionisio que *todas las substancias inteligibles e intelectuales subsisten a causa de los rayos que emanan de la divina bondad,* y los rayos no se multiplican más que por la diversidad de los objetos que los reciben. Pero no se puede decir que la materia sea apta para recibir rayos inteligibles, porque, según hemos visto, las substancias intelectuales son inmateriales. Luego parece que el número de las substancias intelectuales depende de lo que exijan los cuerpos primeros, esto es, los celestes, para que así de alguna manera termine en ellos la marcha de los rayos; de donde se deduce la misma consecuencia.

POR OTRA PARTE, dice el profeta Daniel que *millares de millares le servían, y diez mil veces cien mil le asistían.*

RESPONDEO dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum, diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit * substantias separatas esse species rerum sensibilium: utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundum hoc oportebat dicere quod substantiae separatae sint secundum numerum specierum sensibilium. — Sed hanc positionem improbat Aristoteles *, ex eo quod materia est de ratione speciei horum sensibilium. Unde substantiae separatae non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium.

Posuit tamen Aristoteles * quod illae naturae perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista, secundum rationem moventis et finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum, conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum.

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacrae Scripturae, Rabbi Moyses, iudaeus, volens utrumque concordare, posuit * quod angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum caelestium, secundum Aristotelem. Sed posuit quod angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes; et iterum virtutes rerum naturalium, quae Dei omnipotentiam manifestant. — Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturae, quod virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur.

Unde dicendum est quod etiam angeli secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, 14 cap. *Caelest. hierarch.* *: *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta * tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quae

3. *Phaedonis*, cap. 38 et 40; *Parmenid.*, cap. 6. — Cf. ARISTOTELEM, I *Metaph.*, cap. 6, n. 2 (BK 987 b 7).
7. I *Metaph.*, cap. 9, n. 1 (BK 990 b 6); S. TH., lect. 14, n. 208. — Cf. VII *Metaph.*, cap. 1, n. 5 (BK 1042 a 25).
12. XI *Metaph.*, cap. 8, nn. 2-10 (BK 1073 a 33; 1074 a 2-9); S. TH., lect. 9 et 10.
19. *Doct. Perplex.*, p. 2.ª, cap. 4 et 6.
30. § 1 (MG 3, 321).
35. Cf. q. 23, a. 7.

RESPUESTA. En cuanto a determinar el número de las substancias separadas, los distintos autores han seguido diversos caminos [11]. Platón admitió que las substancias separadas son las especies de las cosas sensibles, que es como admitir que la naturaleza humana existe en estado de separación, y en esta hipótesis era forzoso suponer que el número de las substancias separadas corresponde al de las especies sensibles. — Pero Aristóteles reprueba este parecer, fundado en que la materia es de esencia de los seres sensibles; de donde dedujo que las substancias separadas no pueden ser las especies ejemplares de los seres sensibles de este mundo, sino que han de poseer naturalezas superiores a las de las cosas sensibles.

Sin embargo, el propio Aristóteles admitió que aquellas naturalezas perfectas tienen con nuestras cosas sensibles la relación de motores y de fines, y por esto calculó el número de las substancias inmateriales en conformidad con el de los primeros movimientos.

Pero como esto parecía estar en desacuerdo con los documentos de la Sagrada Escritura, Rabí Moisés, que era judío, deseoso de hallar un acuerdo, dijo que los ángeles, en cuanto llamados substancias espirituales, se multiplican según el número de los movimientos de los cuerpos celestes, que es lo que había dicho Aristóteles; pero añadiendo que en la Sagrada Escritura se llama asimismo ángeles a los hombres mensajeros de las cosas divinas y también a las virtudes de las cosas naturales que manifiestan la omnipotencia de Dios. — Sin embargo, es ajeno al lenguaje de la Sagrada Escritura el llamar ángeles a las virtudes de los seres irracionales.

Por consiguiente, se debe decir que los ángeles, en cuanto substancias inmateriales, forman una multitud inmensa, superior a la muchedumbre de los seres materiales, que es lo que dice Dionisio: *Muchos son los ejércitos bienaventurados de las mentes celestes, y tantos que exceden a la medida pobre y mezquina de nuestros números materiales.* La razón de esto es porque, como lo que principalmente intenta Dios al crear las cosas es la perfección del universo, cuanto más perfectas sean las cosas, con mayor prodigalidad son creadas por Dios. Pero así como, tratándose de los cuerpos, la grandeza se aprecia por la magnitud, cuando se trata de los seres incorpóreos puede apreciarse por la multitud. En

sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter * secundum magnitudinem corpora corruptibilia: nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum caelestium. Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui: sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra * dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione: non autem ita quod in paucis salvetur.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa est Aristotelis in XII *Metaphys.* * Et ex necessitate concluderet, si substantiae separatae essent propter substantias corporales: sic enim frustra essent immateriales substantiae, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiae immateriales sint propter corporales: quia finis nobilior est his quae sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem * quod haec ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

AD QUARTUM dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est *. Unde multiplicatio angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda: sed secundum divinam sapientiam, diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem *.

2. Cf. infra, a. 4, ad 4; q. 112, a. 4, ad 2; et *De Pot.*, q. 6, a. 6.
10. q. 30, a. 3.
16. cap. 8, n. 3 (BK 1073 a 37).
22. cap. 8, n. 9 (BK 1074 a 16).
28. q. 47, a. 1.
32. Cf. q. 15, a. 2; q. 19, a. 1, ad 2.

efecto, vemos que los cuerpos incorruptibles, que son los más perfectos, tienen una magnitud que excede sin comparación a la de los corruptibles, puesto que toda la esfera de los elementos activos y pasivos es muy poca cosa en comparación con los cuerpos celestes [12]. Por tanto, es razonable pensar que las substancias inmateriales excedan por su número a las materiales casi sin comparación.

SOLUCIONES. 1. En los ángeles no existe el número que es cantidad discreta, causado por la división de lo continuo, sino el causado por la distinción de las formas y en cuanto la multitud es uno de los trascendentales, del modo que hemos visto.

2. Por su proximidad a Dios, la naturaleza angélica exige tener el mínimo de multiplicidad en su composición, pero no que se realice en pocos sujetos.

3. La razón alegada es la que da Aristóteles, y sería necesariamente concluyente si las substancias separadas existiesen por las corporales, pues en tal caso las substancias inmateriales no tendrían razón de ser, a menos que hubiese en las cosas corpóreas algún movimiento producido por ellas. Pero no es verdad que las substancias inmateriales existan para las corpóreas, porque el fin es más noble que los medios; y de aquí que el propio Aristóteles diga allí mismo que esta razón no es demostrativa, sino sólo probable; no obstante lo cual, se vió obligado a utilizarla, debido a que nosotros no podemos alcanzar el conocimiento de los seres inteligibles como no sea por medio de los sensibles.

4. La razón alegada es decisiva para los que consideran la materia como causa de la distinción de las cosas. Pero nosotros hemos rechazado esta opinión, y, por consiguiente, ni en la materia ni en el mundo de los cuerpos se ha de buscar la causa de la multiplicación de los ángeles, sino en la sabiduría divina, que discurrió los diversos órdenes de las substancias inmateriales.

ARTICULUS IV

Utrum angeli differant specie [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non differant specie.

1. Cum enim differentia sit nobilior genere, quaecumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. PRAETEREA, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ad invicem nisi secundum magis et minus; prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo angeli non differunt specie.

3. PRAETEREA, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animae sunt unius speciei. Ergo et angeli.

4. PRAETEREA, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

SED CONTRA est quod in his quae sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III *Metaphys.* * Sed in angelis, etiam unius ordinis, sunt primi et medii et ultimi, ut dicit Dionysius, 10 cap. *Ang. hier.* * Ergo angeli non sunt eiusdem speciei.

RESPONDEO dicendum quod quidam * dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero * quod omnes angeli sunt unius speciei, sed non animae. Quidam * vero quod omnes angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4; dist. 32, q. 2, a. 3; IV, dist. 12, q. 1, a. 1, q.ª 3, ad 3; op. XXX, *De ent. et ess.*, cap. 5; II *Cont. Gent.*, cap. 93; *De Spir. Creat.*, a. 8; *Q. de anima*, a. 3.

22. DID., II, cap. 3, n. 11 (BK 999 a 6): S. TH., lect. 8.
24. § 2 (MG 3, 273).
26. Vide II *Cont. Gent.*, cap. 95.
28. BONAVENTURA, *In II Sent.*, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1; dist. 9, a. 1, q. 1.—Cf. ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 9, a. 7; dist. 25, a. 5; *Summa Theol.*, p. 2.ª, tr. 2, q. 8.
29. ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theol.*, 1-2, nn. 113-114.

ARTICULO IV

Si los ángeles difieren en especie

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no son de diferente especie.

1. Puesto que la diferencia es más noble que el género, cuantos seres convienen en lo que tienen de más noble, convienen en la última diferencia constitutiva y son, por tanto, de la misma especie. Pero todos los ángeles convienen en lo que tienen de más noble, a saber, en la intelectualidad. Luego todos son de la misma especie.

2. Lo más y lo menos no constituye diferencia específica. Pero los ángeles no parecen diferenciarse unos de otros si no es en más o en menos, v. gr., en que uno es más simple que otro, o en que es de inteligencia más perspicaz. Luego no son de diferente especie.

3. El alma y el ángel se oponen como miembros de una división. Pero todas las almas son de una misma especie. Luego también todos los ángeles.

4. Cuanto un ser tiene naturaleza más perfecta, tanto más debe multiplicarse. Pero esta multiplicación no se conseguiría si cada especie no tuviera más que un individuo. Luego hay muchos ángeles de la misma especie.

POR OTRA PARTE, como dice el Filósofo, en los seres de la misma especie no es posible hallar un primero y un segundo. Pero en los ángeles, incluso en los del mismo orden, los hay primeros, medios y últimos, como dice Dionisio. Luego no son de una misma especie.

RESPUESTA. Dijeron algunos que todas las substancias espirituales, incluso las almas, son de la misma especie. Otros, que todos los ángeles son de la misma especie, aunque no las almas; y algunos, que son de la misma especie todos los ángeles de la misma jerarquía o también los del mismo orden.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra *, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei *. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis *.

Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum. Quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae. Et similiter omnes angeli differunt specie secundum diversos grados naturae intellectivae *.

AD SECUNDUM dicendum quod *magis* et *minus*, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formae, non diversificant speciem. Sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem: sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere. Et hoc modo angeli diversificantur secundum magis et minus.

AD TERTIUM dicendum quod bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

AD QUARTUM dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra * dictum est. Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

---

4. a. 2.
5. Cf. *Thesis Thom.*, n. 11 (BAC, t. I), p. 148*).
8. Cf. q. 75, a. 7; q. 44, a. 1.
23. Cf. q. 75, a. 7, ad 2.
36. q. 47, a. 3, ad 2.—Cf. q. 23, a. 7; q. 85, a. 3, ad 4.

Sin embargo, esto es imposible. Las cosas que tienen la misma especie y difieren numéricamente, convienen en la forma y se distinguen por la materia. Si, pues, los ángeles no están, como hemos dicho, compuestos de materia y forma, síguese que es imposible [13] que existan dos ángeles de la misma especie: tan imposible como decir que hay muchas blancuras separadas o que hay muchas humanidades, puesto que las blancuras no son muchas sino por el hecho de estar en muchas substancias.

Pero es que ni aun en la hipótesis de que los ángeles tuviesen materia podría haber muchos de la misma especie. En tal caso sería preciso que el principio de su distinción fuese la materia, y no ciertamente por la división de su cantidad, puesto que son incorpóreos, sino por la diversidad de su potencialidad. Pero sucede que esta diversidad de la materia produce no sólo diversidad de especie, sino también de género.

SOLUCIONES. 1. La diferencia es más noble que el género, a la manera que lo determinado es más noble que lo indeterminado, y lo propio que lo común; pero no del modo como una naturaleza es más noble que otra, pues de lo contrario sería preciso que todos los animales irracionales fuesen de la misma especie o que hubiese en ellos alguna otra forma más perfecta que el alma sensitiva. Por consiguiente, los animales irracionales difieren en especie según diversos y determinados grados de la naturaleza sensitiva, y asimismo todos los ángeles difieren específicamente según diversos grados de la naturaleza intelectual.

2. Lo más y lo menos, causado por la intensificación o la remisión de una misma forma, no diversifica la especie. Pero si lo causan formas de diversos grados, la especie varía; y en este sentido se dice que el fuego es más perfecto que el aire, y de este modo es cómo lo más y lo menos diversifica a los ángeles.

3. El bien de la especie prevalece sobre el bien del individuo; por lo cual es mucho mejor que se multipliquen las especies de los ángeles que no los individuos dentro de la misma especie.

4. Según hemos visto, en los planes del agente no entra la multiplicación numérica, que se puede prolongar hasta lo infinito, sino sólo la multiplicación específica. Por tanto, lo que la perfección de la naturaleza angélica requiere es la multiplicación de las especies y no la de los individuos dentro de la misma especie.

ARTICULUS V

Utrum angeli sint incorruptibiles [a]

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non sint incorruptibiles.

1. Dicit enim Damascenus * de angelo, quod est *substantia intellectualis, gratia et non natura immortalitatem suscipiens.*

2. PRAETEREA, Plato dicit, in *Timaeo* *: *O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia.* Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. PRAETEREA, secundum Gregorium *, *omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret.* Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo, cum angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* *, quod intellectuales substantiae *vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte et materia et generatione mundae existentes.*

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam * esse incorruptibiles. Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur: unde, cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis * patet, impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo sepa-

[a] Cf. supra, q. 9, a. 2; II *Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 1; II *Cont. Gent.*, cap. 55; *De Pot.*, q. 5, a. 3; *Compend. Theol.*, cap. 74.

5. II *De fide orth.*, cap. 3 (MG 94, 865).
8. vol. II, cap. 13, p. 211, ed. Didot.
13. XVI *Moral.*, cap. 37 (ML 75, 1143).
19. § 1 (MG 3, 693): S. TH., lect. 1.
23. Cf. q. 9, a. 2; q. 75, a. 6.
26. a. 2.

ARTICULO V

Si los ángeles son incorruptibles

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no son incorruptibles.

1. Hablando del ángel, dice el Damasceno que es *substancia intelectual que obtiene la inmortalidad por gracia y no por naturaleza.*

2. En Platón leemos: *¡Oh dioses de dioses, de quienes yo soy a la vez artífice y padre!, vosotros, obra mía, sois perecederos por naturaleza, pero imperecederos porque yo lo he querido.* Pero esta clase de dioses no pueden ser más que los ángeles. Luego los ángeles por naturaleza son corruptibles.

3. Según San Gregorio, *todas las cosas se reducirían a la nada si la mano del Omnipotente no las conservase.* Pero lo que puede ser reducido a la nada es corruptible. Luego, como los ángeles fueron hechos por Dios, parece que son corruptibles por naturaleza.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que las substancias intelectuales *tienen una vida indefectible, puesto que están libres de toda corrupción, de la muerte, de la materia y de la generación.*

RESPUESTA. Es necesario decir que los ángeles son por su naturaleza incorruptibles. Nada se corrompe si no es por cuanto su forma se separa de la materia. Pero, según hemos dicho, el ángel es su misma forma subsistente, y, por tanto, es imposible que su substancia sea corruptible. En efecto, lo que conviene a un ser por razón de su misma naturaleza, es inseparable de él, y, en cambio, lo que le conviene por otra cosa, se puede separar, una vez desaparecido aquello por lo que le conviene. Así, por ejemplo, la

rari non potest, quia convenit ei secundum seipsum: sed aeneus circulis potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, ut dictum est *, non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Et huius incorruptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali operatione: quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Obiectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem: quia *omnis mutatio est quaedam mors,* ut Augustinus dicit *. Perfectam autem immutabilitatem angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit *.

AD SECUNDUM dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia: sed voluntate divina semper conservantur in esse.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra * dictum est, quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa *. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium: sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem: sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae.

9. a. 2.
22. II *Contra Maximin.*, cap. 12 (ML 42, 768).
23. q. 62, aa. 2 et 8.
28. q. 44, a. 1, ad 2.
31. Cf. *De Pot.*, q. 6, a. 6, ad 4.

redondez es inseparable de la circunferencia, porque le conviene por sí misma, y, esto no obstante, una circunferencia de metal puede perder su redondez por el hecho de que el metal pierda la figura circular. Ahora bien, el existir por sí conviene a la forma, ya que cada cosa es ser en acto por cuanto tiene forma, y la misma materia es ser en acto por la forma. Luego el ser compuesto de materia y forma deja de existir en acto cuando la forma se separa de la materia. Pero cuando es la misma forma la que subsiste en su ser, como, según hemos dicho, sucede en los ángeles, no puede perder el ser, y, por consiguiente, la razón de que el ángel sea incorruptible por naturaleza es su inmaterialidad.

Una señal de esta incorruptibilidad se puede hallar en su operación intelectual. Puesto que todo ser obra según de hecho es, la operación de una cosa indica su modo de ser. Pero la razón y la especie de una operación se toma de su objeto, y el objeto inteligible, debido a que está fuera del tiempo, es sempiterno. Luego toda substancia intelectual es por naturaleza incorruptible.

SOLUCIONES. 1. El Damasceno habla de la inmortalidad perfecta, que incluye la absoluta inmovilidad, ya que *todo cambio es un poco de muerte,* como dice San Agustín; y, efectivamente, los ángeles sólo por la gracia consiguen la inmutabilidad perfecta, como adelante diremos.

2. Por dioses entendía Platón los cuerpos celestes, que suponía compuestos de elementos, y, por tanto, corruptibles por naturaleza, aunque conservados en el ser por voluntad divina [**14**].

3. Según hemos dicho, hay cosas necesarias cuya necesidad tiene una causa, por lo cual no repugna a lo necesario ni a lo incorruptible que su ser dependa de otro como de su causa. Cuando, pues, se dice que todas las cosas, incluídos los ángeles, se precipitarían en la nada si no estuviesen contenidas por Dios, no se da a entender que haya en los ángeles principio alguno de corrupción, sino que el ser del ángel depende de Dios como de su causa. Por lo demás, no se dice de una cosa que sea corruptible por el hecho de que Dios pueda reducirla a la nada retirándole su acción conservadora [**15**], sino porque en sí misma lleva algún principio de corrupción, sea éste la contrariedad o, por lo menos, la potencialidad de la materia.

QUAESTIO LI

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde quaeritur de angelis per comparationem ad corporalia *. Et primo, de comparatione angelorum ad corpora; secundo, de comparatione angelorum ad loca corporalia *; tertio, de comparatione angelorum ad motum localem *.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Secundo: utrum assumant corpora.

Tertio: utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitae.

ARTICULUS I

Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

1. Dicit enim Origenes, in libro *Peri Archon* *: *Solius Dei, idest Patris et Filii et Spiritus Sancti, naturae illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate, intelligatur existere.*—Ber-

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 8, a. 1; II *Cont. Gent.*, cap. 91; *De Pot.*, q. 6, a. 6; *De Spir. Creat.*, a. 5; op. XV, *De angelis*, cap. 18; *De malo*, q. 16, a. 1.

6. q. 50, introd
8. q. 52.
9. q. 53.
20. lib. I, cap. 6 (MG 11, 170).

CUESTION LI

DE LOS ANGELES EN COMPARACION CON LOS CUERPOS

DIVIDIDA EN TRES ARTÍCULOS

Debemos ahora ocuparnos de los ángeles en comparación con los seres corpóreos. Y primeramente, de su comparación con los cuerpos; segundo, de su comparación con los lugares corpóreos, y tercero, de su comparación con el movimiento local.

Acerca de lo primero se han de averiguar tres cosas.

Primera: si los ángeles tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos.

Segunda: si toman cuerpos.

Tercera: si en los cuerpos que asumen ejercen obras de vida.

ARTICULO I

Si los ángeles tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos

DIFICULTADES. Parece que los ángeles tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos.

1. Dice Orígenes: *Sólo la naturaleza de Dios, esto es, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, tienen la propiedad de existir sin substancia material y sin estar unidas a cosa alguna corpórea.* — San Bernardo dice por su

nardus etiam dicit, in 6 homilia *super Cant.* *: *Demus Deo soli, sicut immortalitatem sic incorporeitatem, cuius natura sola neque propter se neque propter alium, solatio indiget instrumenti corporei. Liquet* * *autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* — Augustinus etiam dicit, *Super Gen. ad Litt.* *: *Daemones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent.* Eadem autem est natura daemonis et angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. PRAETEREA, Gregorius, in homilia Epiphaniae *, nominat angelum *rationale animal.* Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. PRAETEREA, perfectior est vita in angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* *, quod *angeli sicut incorporales intelliguntur.*

RESPONDEO dicendum quod angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturae, non invenitur universaliter in natura illa: sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicuius virtutis corporeae, ut infra * patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis inquantum huiusmodi *, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum *, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra * dicetur. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales

1. Serm. 6 (ML 183, 803).
4. Homil. 5 (ML 183, 800).
6. lib. III, cap. 10 (ML 34, 284).
10. I *In Evang.*, homil. 10 (ML 76, 1110).
18. § 1 (MG 3, 693) : S. TH., lect. 1.
24. q. 75, a. 2.
26. Cf. q. 85, a. 1.
29. Cf. q. 79, a. 2.
31. q. 84, a. 6 ; q. 89, a. 1.

parte: *Atribuyamos solamente a Dios tanto la inmortalidad como la incorporeidad, ya que su naturaleza es la única que ni por sí ni por otro necesita el auxilio de la materia, pues es indudable que todo espíritu creado necesita el consuelo del cuerpo.* — Asimismo dice San Agustín: *Llámase a los demonios animales del aire, debido a que por naturaleza tienen cuerpos aéreos.* Pero la naturaleza del demonio es la misma que la del ángel. Luego los ángeles tienen cuerpos naturalmente unidos.

2. San Gregorio llama al ángel *animal racional.* Pero todo animal se compone de cuerpo y de alma. Luego los ángeles tienen cuerpos naturalmente unidos.

3. La vida es en los ángeles más perfecta que en las almas. Pero el alma no solamente vive ella, sino que además vivifica el cuerpo. Luego los ángeles vivifican cuerpos unidos naturalmente a ellos.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *concebimos a los ángeles como seres incorpóreos.*

RESPUESTA. Los ángeles no tienen cuerpo unido naturalmente a ellos. Lo que en una naturaleza es accidental no se encuentra universalmente en ella, y así, por ejemplo, debido a que tener alas no es de esencia del animal, no las tienen todos los animales. Ahora bien, puesto que entender no es acto del cuerpo ni de facultad alguna corpórea, como adelante diremos, tener un cuerpo unido no es de esencia de la substancia intelectual en cuanto tal, sino un accidente que sobreviene a una determinada substancia intelectual por otras razones. Tal sucede, por ejemplo, al alma humana, a la cual compete la unión con el cuerpo en virtud de que es imperfecta y de que en el género de las substancias intelectuales está en potencia, porque no tiene en su naturaleza la plenitud de la ciencia, sino que necesita adquirirla de las cosas sensibles por medio de los sentidos corporales, según adelante explicaremos. Pero siempre que en un género se halle alguna cosa imperfecta, es necesario que en el mismo género preexista algo perfecto. Luego en la naturaleza intelectual existen algunas substancias perfectamente intelectuales que no necesitan tomar su ciencia de las cosas sensibles. Por consiguiente, no todas las subs-

sunt unitae corporibus; sed aliquae sunt a corporibus separatae *. Et has dicimus angelos.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra * dictum est, quorundam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quod aliqui * existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in VII *De civ. Dei* *. Sed quia hoc fidei catholicae repugnat, quae ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psalmi 8, 2: *Elevata est magnificentia tua super caelos,* Origenes, hoc de Deo dicere recusans, de aliis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. — Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra * dicetur. — Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione platonicorum utens, qui ponebant esse quaedam animalia aerea, quae *daemones* nominabant *.

AD SECUNDUM dicendum quod Gregorius nominat angelum *rationale animal* metaphorice, propter similitudinem rationis.

AD TERTIUM dicendum quod vivificare effective simpliciter perfectionis est. Unde et Deo convenit secundum illud I Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter est substantiae quae est pars alicuius naturae, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quae non est unita corpori, est perfectior quam ea quae est corpori unita.

2. Cf. q. 50, a. 1.
3. q. 50, a. 1.
5. ORIGENES, l. c. in arg.; ALCHERUS CLARAVALLENSIS, *De spir. et anima*, cap. 18 (ML 40, 793); GENNADIUM, *De ecclesiast. dogm.*, cap. 11 (ML 58, 984).—Vide q. 54, a. 5, ad arg.
8. cap. 6 (ML 41, 199).—Cf. q. 3, a. 8.
17. a. 2.
19. VIII *De civ. Dei*, cap. 16 (ML 41, 241); IX, cap. 8 (ML 41, 263).

tancias intelectuales están unidas a los cuerpos, sino que algunas están separadas de ellos, y a éstas llamamos ángeles.

SOLUCIONES. 1. Según hemos dicho, fué opinión de algunos que todo ser es cuerpo, y ésta parece ser la razón de que haya quienes piensan que no exista substancia alguna incorpórea que no esté unida a algún cuerpo, hasta el extremo de sostener algunos, como refiere San Agustín, que Dios es el alma del mundo. Pero como esto repugna a la fe católica, la cual enseña que Dios está sobre todas las cosas, conforme a las palabras del Salmista: *Tu magnificencia se eleva por encima de los cielos,* Orígenes, si bien rehusó aplicar esta doctrina a Dios, adoptó respecto a los otros seres aquellas opiniones extrañas, en lo cual, como en otras muchas cosas, se engañó por haber seguido las opiniones de antiguos filósofos. — En cuanto al texto de San Bernardo, se puede explicar en el sentido de que los espíritus creados necesitan de algún instrumento corporal, no unido naturalmente a ellos, sino asumido con algún otro fin, como después se dirá. — San Agustín, por su parte, no expone su propio parecer, sino una opinión de los platónicos, quienes admitían la existencia de ciertos animales aéreos, a los cuales llamaban *demonios* [**16**].

2. San Gregorio llama al ángel *animal racional* en sentido metafórico, en virtud del parecido que tiene con el alma humana.

3. Vivificar como principio eficiente, implica de por sí perfección, hasta el punto de que conviene a Dios, como se dice en el libro de los Reyes: *El Señor da la muerte y da la vida.* Pero vivificar como principio formal, es lo propio de la substancia que entra como parte de alguna naturaleza y que no tiene en sí misma la naturaleza íntegra de su especie, y, por consiguiente, la substancia espiritual que no está unida al cuerpo es más perfecta que la que lo está.

ARTICULUS II

Utrum angeli assumant corpora [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non assumant corpora.

1. In opere enim angeli nihil est superfluum; sicut neque in opere naturae. Sed superfluum esset quod angeli corpora assumerent: angelus enim non indiget corpore, cum eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. PRAETEREA, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur: quia *assumere* dicitur quasi *ad se sumere*. Sed corpus non unitur angelo ut formae, sicut dictum est *. Ex eo autem quod unitur sibi ut motori, non dicitur assumi: alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab angelis, essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

3. PRAETEREA, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quae contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XVI *De civ. Dei.* *, quod angeli in assumptis corporibus Abrahae apparuerunt.

RESPONDEO dicendum quod quidam * dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quae in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiae, hoc est secundum imaginationem. — Sed hoc repugnat intentioni Scripturae. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis: unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut angeli apparentes Abrahae, visi sunt ab eo et tota familia eius, et a Loth, et a civibus

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 8, a. 2; *De Pot.*, q. 6, a. 7.

12. a. 1.
21. cap. 29 (ML. 41, 508).
23. MAIMONIDES, *Doct. Perplex.*, p. 2.ª, cap. 6. — Cf. *De Pot.*, q. 6, a. 7.

ARTICULO II

Si los ángeles asumen cuerpos

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no asumen cuerpos.

1. Nada hay en la operación del ángel que sea superfluo, como tampoco lo hay en la de la naturaleza. Pero es superfluo que los ángeles tomen cuerpos, porque no necesitan de ellos debido a que su virtud excede a la de los cuerpos. Luego no asumen cuerpos.

2. Toda asunción termina en unión, porque asumir viene de *ad se sumere,* tomar para sí. Pero, según hemos dicho, el cuerpo no se une al ángel como a su forma, y por el hecho de que se una a él como motor no se puede decir que lo asume, porque se seguiría que los ángeles asumen todos los cuerpos que mueven. Luego los ángeles no asumen cuerpo.

3. Los ángeles no toman cuerpos de tierra ni de agua, porque no desaparecerían de repente; tampoco de fuego, porque quemarían lo que tocasen; ni tampoco de aire, porque el aire no es moldeable ni tiene color. Luego no toman cuerpos.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que los ángeles se aparecieron a Abrahán en cuerpos asumidos.

RESPUESTA. Dijeron algunos que los ángeles nunca toman cuerpo y que cuanto se lee en la Sagrada Escritura sobre apariciones de ángeles sucedió en forma de visión profética, esto es, imaginativa. Pero esto se halla en contradicción con lo que propone la Sagrada Escritura. En efecto, lo que es visto con visión imaginable no está más que en la imaginación del que lo ve, y, por tanto, no puede ser visto por todos indistintamente. Pero la Sagrada Escritura menciona a veces apariciones de ángeles que fueron vistos por todos sin excepción, y así los ángeles que se aparecieron a Abra-

Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem *; unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cum igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis * patet, relinquitur quod interdum corpora assumant.

AD PRIMUM ergo dicendum quod angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. — Hoc etiam quod angeli corpora assumpserunt in Veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum: omnes enim apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

AD SECUNDUM dicendum quod corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formae, neque solum ut motori; sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repraesentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

AD TERTIUM dicendum quod, licet aer, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

4. Cf. q. 78, a. 3, et *De Pot.*, q. 3, a. 7.
7. a. 1; q. 50, a. 1.

hán fueron vistos por él, por toda su familia, por Lot y por los habitantes de Sodoma; y lo mismo sucedió con el ángel aparecido a Tobías, que fué visto por todos, cosa que prueba, sin lugar a duda, que tales apariciones se realizaron con visión corporal, en la cual lo que se ve está fuera del vidente, que es como puede ser visto por todos. Pero con esta clase de visión no se ven más que los cuerpos. Por consiguiente, como los ángeles, según tenemos dicho, ni son cuerpos ni tienen cuerpo unido naturalmente a ellos, es indispensable que algunas veces tomen cuerpo.

SOLUCIONES. 1. Los ángeles no necesitan para provecho suyo de los cuerpos que toman, sino para el nuestro, y su objeto, al convivir familiarmente con los hombres, es el de darles a conocer la sociedad inteligible que los hombres esperan tener con ellos en la vida futura. — Además, el hecho de que en el Antiguo Testamento hayan los ángeles tomado cuerpo fué un indicio anticipado de cómo el Hijo de Dios había de tomar cuerpo humano, ya que todas las apariciones de la antigua alianza estaban ordenadas a aquella otra aparición por la cual el Hijo de Dios se apareció encarnado [17].

2. El cuerpo se une al ángel, no como a su forma ni tampoco solamente como a su motor, sino como a un motor representado por el cuerpo móvil asumido. La razón es porque, así como en la Sagrada Escritura se describen las propiedades de los seres intelectuales bajo formas o representaciones sensibles, así también los ángeles, por virtud divina, se forman cuerpos sensibles tales que sean aptos para representar las propiedades inteligibles del ángel, y esto es lo que significa que los ángeles tomen cuerpo.

3. Si bien el aire en el estado ordinario de rarefacción no tiene plasticidad ni retiene el color, sin embargo, al condensarse se puede moldear y colorear, como se observa en las nubes. Y así es como los ángeles toman cuerpos formados del aire, condensándolos por virtud divina cuanto sea necesario para plasmar el cuerpo que han de asumir [18].

ARTICULUS III

Utrum angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant.

1. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitae habens, non haberet huiusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitae exercent.

2. PRAETEREA, in operibus angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares et alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum. Quod est propriissimum opus vitae.

3. PRAETEREA, moveri motu processivo est unum de operibus vitae, ut patet in II *De anima* *. Manifeste autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim Gen. 18, 16, quod *Abraham simul gradiebatur, deducens* angelos qui ei apparuerant. Et angelus Tobiae quaerenti: *Nosti viam quae ducit in civitatem medorum?*, respondit: *Novi, et omnia itinera eius frequenter ambulavi* *. Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitae.

4. PRAETEREA, locutio est opus viventis: fit enim per vocem, quae est sonus ab ore animalis prolatus ut dicitur in II *De anima* *. Manifestum est autem ex multis locis Scripturae, angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitae.

5. PRAETEREA, comedere est proprium opus animalis: unde Dominus post resurrectionem, in argumentum resumptae vitae, cum discipulis manducavit, ut habetur Lucae ultimo *. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 8, a. 4; *De Pot.*, q. 6, a. 8.

16. cap. 2, n. 2 (BK 413 a 23): S. TH., lect. 3, n. 261.
21. Tob. 5, 7-8.
25. cap. 8, n. 10 (BK 420 b 30): S. TH., lect. 18.
31. v. 41.

ARTICULO III

Si los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen

DIFICULTADES. Parece que los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que toman.

1. No conviene a los ángeles de la verdad ningún género de ficción. Pero sería una ficción si el cuerpo asumido por ellos, que parece tener vida y ejercer acciones vitales, no las ejerciese. Luego los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

2. Nada hay en las obras del ángel que sea inútil. Pero sería inútil que en el cuerpo asumido por el ángel se formasen los ojos, las narices y los demás órganos sensitivos, si no ha de sentir por ellos. Luego el ángel, por medio del cuerpo asumido, siente, que es el acto vital por excelencia.

3. Una de las operaciones vitales es la de moverse con movimiento progresivo, como dice el Filósofo. Pero no hay duda que los ángeles parece que caminan con los cuerpos que toman, pues en el Génesis se dice que *Abrahán acompañaba para despedirlos* a los ángeles que se le aparecieron; y cuando Tobías preguntó al ángel: *¿Sabes el camino que conduce a la ciudad de los medos?*, éste le respondió: *Lo sé, y he recorrido con frecuencia todos sus caminos.* Luego los ángeles ejercen frecuentemente operaciones vitales en los cuerpos que se agregan.

4. Hablar es operación de los seres vivos, puesto que supone la voz, que es un sonido emitido por la boca del animal, como dice el Filósofo. Pero hay muchos pasajes de la Sagrada Escritura que no permiten dudar de que los ángeles hablaron en los cuerpos que asumieron. Luego ejercen en ellos acciones vitales.

5. Comer es operación propia del animal, y por esto el Señor después de la resurrección, en prueba de que había recobrado la vida, comió con sus discípulos, según refiere San Lucas. Pero los ángeles que se aparecieron en cuerpos asumidos comieron, y Abrahán ofreció alimentos a los mis-

adoraverat, ut habetur Gen. 18, 2. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitae.

6. PRAETEREA, generare hominem est actus vitae. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus: dicitur enim Gen. 6, 4: *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi.* Ergo angeli exercent opera vitae in corporibus assumptis.

SED CONTRA, corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut supra * dictum est. Ergo nec opera vitae per ea exercerí possunt.

RESPONDEO dicendum quod quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus: ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab angelis per corpora assumpta. Non autem quantum ad id quod est proprium viventium: quia secundum Philosophum, in libro *De somn. et vig.* *, *cuius est potentia, eius est actio;* unde nihil potest habere opus vitae, quod non habet vitam, quae est potentiale principium talis actionis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quod corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur nisi ut per proprietates hominis et operum hominis, spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

AD SECUNDUM dicendum quod sentire est totaliter opus vitae: unde nullo modo est dicendum quod angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, ut per ea sentiatur: sed ad hoc ut per huiusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur: sicut per oculum designatur virtus

10. a. 1, ad 3.
20. cap. 1 (BK 454 a 8) : S. TH., lect. 1.

mos que antes había adorado. Luego los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

6. Engendrar a un hombre es acto vital. Pero esto es cosa que compete a los ángeles en los cuerpos que toman, y así se dice en el Génesis: *Después que los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres y éstas tuvieron hijos, éstos son los poderosos de la antigüedad, varones de fama.* Luego los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

POR OTRA PARTE, según hemos dicho, los cuerpos que asumen los ángeles no son cuerpos vivos. Luego con ellos no pueden ejercer acciones vitales.

RESPUESTA. Hay obras vitales que tienen algo de común con otras que no lo son, como, por ejemplo, la de hablar, que pertenece a los seres vivientes, y, sin embargo, conviene con otros sonidos de los seres inanimados en cuanto sonidos; y la de andar, que también conviene con otros movimientos en cuanto tales. Luego los ángeles pueden ejecutar acciones de vida en los cuerpos que toman en cuanto a lo que hay de común a una y otras operaciones. Pero no en cuanto a lo que es propio de los seres vivientes, porque, como dice el Filósofo, *aquel cuya es la potencia, a él pertenece la acción,* y no puede tener operación vital lo que no tiene vida, que es el principio potencial de la acción.

SOLUCIONES. 1. Por lo mismo que no se opone a la verdad el que en la Sagrada Escritura se describan las cosas inteligibles con figuras sensibles, porque no se hace para afirmar que lo inteligible es sensible, sino para darnos a entender por ciertas semejanzas las propiedades de los seres inteligibles, así tampoco repugna a la verdad de los santos ángeles que los cuerpos por ellos asumidos parezcan hombres vivos, aunque no lo sean, ya que no los toman con otro objeto que el de significar por medio de las propiedades y obras del hombre las propiedades espirituales de los ángeles y sus operaciones. Y este fin no lo conseguirían tan adecuadamente si tomasen verdaderos hombres, porque sus propiedades nos llevarían a conocer hombres y no ángeles.

2. Sentir es operación totalmente vital, y, por consiguiente, en modo alguno se ha de decir que los ángeles sienten mediante los órganos de los cuerpos que asumen. Y, sin embargo, éstos no son superfluos, puesto que no han sido formados para sentir por ellos, sino para designar por su medio las virtudes espirituales de los ángeles; y así el órgano de la vista significa su poder intelectual, y los

cognitiva angeli, et per alia membra aliae eius virtutes, ut Dionysius docet, ult. cap. *Cael. hier.* *

AD TERTIUM dicendum quod motus qui est a motore coniuncto, est proprium opus vitae. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis: quia angeli non sunt eorum formae *. Moventur tamen angeli in eis sicut motores in mobilibus, et ita sunt hic quod non alibi: quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum caelestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora caelestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente, nunc in occidente; sed secundum determinatum situm, quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in VIII *Physic.* *

AD QUARTUM dicendum quod angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta: sed est aliquid simile locutioni inquantum formant sonos in aere similes * vocibus humanis

AD QUINTUM dicendum quod nec etiam comedere, proprie loquendo, angelis convenit: quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praeiacentem materiam *, tamen Christus habebat corpus talis naturae in quod posset cibus converti: unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturae in quod posset alimentum converti: unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit, Tob. 12, 18-19: *Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse; in quibus tamen Deum venerabatur, *sicut solet* Deus *esse in prophetis*, ut Augustinus dicit, XVI *De civ. Dei* *.

AD SEXTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV *De civ. Dei* *, *multi se expertos, vel ab expertis audisse confir-*

2. cap. 15, § 3 (MG 3, 332).
6. Cf. q. 51, aa. 1 et 2.
17. cap. 10, n. 7 (BK 267 b 6); S. TH., lect. 23, n. 5. — Cf. II *De caelo*, cap. 2, n. 9 (BK 285 b 18); S. TH., lect. 3, n. 12.
20. Cf. q. 51, a. 1, ad 2.
25. Cf. p. 3.ª, q. 55, a. 6, ad 1.
36 cap. 29 (ML 41, 509).
38. cap. 23 (ML 41, 468).

demás miembros designan otras virtudes, como enseña Dionisio [**19**].

3. El movimiento producido por un motor unido es acto propio de la vida; pero no es así como se mueven los cuerpos asumidos por los ángeles, porque el ángel no es su forma. Sin embargo, los ángeles se mueven accidentalmente cuando se mueven estos cuerpos, puesto que está en ellos como el motor en el móvil, y de tal modo están allí que no están en otra parte, cosa que no puede decirse de Dios; y de aquí que, si bien, cuando se mueven los cuerpos en que Dios está, Dios no se mueve, porque está en todas partes, al moverse los cuerpos que los ángeles asumen, éstos se mueven accidentalmente. Pero no cuando los cuerpos que se mueven son los celestes, aunque estén unidos a ellos como el motor al móvil, porque los cuerpos celestes ni abandonan en su totalidad el lugar que ocupan, ni el espíritu que mueve la esfera está adscrito a un lugar determinado de la substancia del orbe, que unas veces estaría al oriente y otras al occidente, porque la fuerza motriz está siempre al oriente, como dice el Filósofo.

4. Los ángeles, propiamente, no hablan mediante los cuerpos a que se unen, sino que producen algo parecido al lenguaje, por cuanto forman en el aire sonidos semejantes a la palabra humana.

5. Hablando con propiedad, tampoco compete a los ángeles comer, porque comer significa ingerir alimentos aptos para que se transformen en la substancia del que come. Y aunque la comida que Cristo tomó después de la resurrección no se transformó en su cuerpo, tenía, sin embargo, un cuerpo de tal naturaleza, que el alimento podía convertirse en él, por lo cual verdaderamente comió. Pero el alimento que tomaron los ángeles, ni podía convertirse en el cuerpo que llevaban unido, ni, dada la naturaleza de aquel cuerpo, podía el alimento convertirse en él, y de aquí que aquella comida no era verdadera comida, sino figura de la comida espiritual. Que es precisamente lo que el ángel dijo a Tobías: *Cuando estaba con vosotros, parecía que comía y que bebía; pero yo uso una comida y una bebida invisibles.* Abrahán, por su parte, les ofreció alimentos, pensando que eran hombres; no obstante lo cual, veneró a Dios, que estaba en ellos *a la manera que suele estar Dios en los profetas*, como dice San Agustín.

6. San Agustín dice: *Muchos de los que lo experimentaron, o que lo oyeron de los que lo habían experimentado, aseguran que los faunos y los silvanos, llamados vulgarmen-*

mant, Silvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos saepe extitisse mulieribus et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiae videtur. Sed angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant: filias autem hominum nominat Scriptura eas quae natae erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt: neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post. — Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III *De Trin.* *; ut sic ille qui nascitur non sit filius daemonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.

15. cap. 8-9 (ML 42, 876-78).

te íncubos, han requerido muchas veces a las mujeres y consumado la unión con ellas. Por consiguiente, negar estos hechos es un descaro. Pero los ángeles santos en modo alguno pudieron tener estos deslices antes del diluvio, y, por tanto, con el nombre de hijos de Dios se designa a los hijos de Set, que eran buenos, y con el de hijas de los hombres denomina la Sagrada Escritura a las nacidas de la estirpe de Caín. Y no es de extrañar que de ellas hayan podido nacer gigantes. No todos lo fueron, pero antes del diluvio hubo muchos más gigantes que después. — Pero aun suponiendo que alguna vez nazcan hombres del comercio con los demonios, no son engendrados de un principio vital segregado por el demonio o por el cuerpo que lleva unido, sino tomado con este objeto de algún hombre, como sucedería, por ejemplo, si el demonio se hace súcubo con respecto a un hombre y después íncubo con una mujer; pues también toman las semillas de algunas cosas para que se engendren cosas distintas, como dice San Agustín, y en este caso el hijo que nace no es hijo del demonio, sino del hombre que suministró el principio de la generación [**20**].

QUAESTIO LII

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD LOCA

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde quaeritur de loco angeli *. Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum angelus sit in loco.

Secundo: utrum possit esse in pluribus locis simul.

Tertio: utrum plures angeli possint esse in eodem loco.

ARTICULUS I

Utrum angelus sit in loco [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non sit in loco.

1. Dicit enim Boetius, in libro *De hebd.* *: *Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse.* Et Aristoteles, in IV *Physic.* *, dicit quod *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus.* Sed angelus non est corpus, ut supra * ostensum est. Ergo angelus non est in loco.

2. PRAETEREA, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo: cum substantia sua sit immunis a quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

[a] Cf. I *Sent.*, dist. 37, q. 3, a. 1; II, dist. 6, q. 1, a. 3: *De Pot.*, q. 3, a. 19, ad 2; op. XV, *De angelis*, c. 18; *Quodl.* I, q. 3, a. 1.

5. Cf. q. 51, introd.
14. ML 64, 1311: S. TH., prooem.
16. cap. 5, n. 4 (BK 212 b 28): S. TH., lect. 8, n. 5.
18. q. 50, a. 1.

CUESTION LII

DE LOS ANGELES EN COMPARACION CON EL LUGAR

DIVIDIDA EN TRES ARTÍCULOS

Debemos ahora estudiar lo referente al lugar de los ángeles, y en esta materia se han de averiguar tres cosas.

Primera: si el ángel está en un lugar.

Segunda: si puede estar en muchos lugares a la vez.

Tercera: si pueden estar muchos ángeles en un mismo lugar.

ARTICULO I

Si el ángel está en un lugar

DIFICULTADES. Parece que el ángel no está en un lugar.

1. Dice Boecio: *Es principio universalmente recibido entre los sabios que los seres incorpóreos no están en un lugar;* y, por su parte, Aristóteles dice que *no todo lo que existe está en un lugar, sino solamente el cuerpo móvil.* Pero, según hemos dicho, el ángel no es cuerpo. Luego no está en un lugar.

2. El lugar es una cantidad situada. Luego todo lo que está en un lugar ocupa sitio. Pero ocupar sitio no puede convenir al ángel, puesto que su substancia está exenta de cantidad, cuya diferencia propia es tener un sitio o posición. Luego el ángel no está en un lugar.

3. PRAETEREA, esse in loco est mensurari loco et contineri a loco, ut patet per Philosophum in IV *Physic.* * Sed angelus non potest mensurari neque contineri a loco: quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in IV *Physic.* * Ergo angelus non est in loco.

SED CONTRA est quod in collecta * dicitur: *Angeli tui sancti, habitantes in ea, nos in pace custodiant.*

RESPONDEO dicendum quod angelo convenit esse in loco: aequivoce tamen dicitur angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis. Quae quidem in angelis non est; sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque, dicitur angelus esse in loco corporeo.

Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Haec enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva *. — Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea: anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo *.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS II

Utrum angelus possit esse in pluribus locis simul [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus possit esse in pluribus locis simul.

1. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis: quia est *tota in qua-*

[a] Cf. supra, q. 8, a. 2, ad 2; infra, q. 112, a. 1; I *Sent.*, dist. 37, q. 3, a. 2; IV, dist. 10, q. 1, a. 3, q.ª 2; *Q. de anima*, a. 10, ad 18.

2. cap. 12, nn. 8 et 10 (BK 221 a 26-30): S. TH., lect. 20, n. 4.
5. cap. 5, n. 6 (BK 212 b 33; 213 a 2): S. TH., lect. 8, n. 7.
6. Completorii, secundum ritum Ord. Praed.
18. Cf. *Thesis thom.*, n. 12 (BAC, t. I, 148*).
24. Cf. q. 8, a. 1, ad 2.

3. Estar en un lugar es estar medido por el lugar y estar contenido en él, como dice el Filósofo. Pero el ángel no puede ser medido ni estar contenido por el lugar, porque, al decir del propio Filósofo, el continente es cosa más formal que lo contenido, como lo es, por ejemplo, el aire con respecto al agua. Luego el ángel no está en un lugar.

POR OTRA PARTE, en una oración se dice: ... *y que tus santos ángeles, que habitan en ella, nos guarden en la paz.*

RESPUESTA. Conviene al ángel estar en un lugar, pero que el ángel y el cuerpo están en un lugar se dice de modo equívoco. El cuerpo está en un lugar, debido a que está unido al lugar por contacto de su cantidad dimensiva con él [21]. Esta no existe en el ángel, pero, en cambio, tiene la cantidad virtual. Luego por la aplicación de la virtud angélica a un lugar, de cualquier modo que sea, es por lo que se dice que el ángel está en un lugar corpóreo.

Y por esto salta a la vista que no hay para qué hablar de que el ángel sea medido por el lugar ni de que ocupe un sitio en lo extenso, ya que éstas son cosas que convienen al cuerpo localizado, precisamente por cuanto tiene cantidad dimensiva. — Tampoco cabe decir que esté contenido por el lugar, porque la substancia incorpórea que se pone en contacto con una cosa corpórea por su virtud, la contiene y no está contenida por ella; y así el alma está en el cuerpo como continente y no como contenida. Se dice, pues, que el ángel está en un lugar corpóreo, no como contenido, sino como el que de algún modo lo contiene.

Y así quedan también resueltas las dificultades [22].

ARTICULO II

Si el ángel puede estar a la vez en muchos lugares

DIFICULTADES. Parece que el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

1. El poder del ángel no es menor que el del alma. Pero el alma puede estar simultáneamente en muchos lugares, por-

libet parte corporis, ut Augustinus dicit *. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. PRAETEREA, angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

3. PRAETEREA, Damascenus dicit * quod *ubi angelus operatur, ibi est.* Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodomam *. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit *, quod angeli, *dum sunt in caelo, non sunt in terra.*

RESPONDEO dicendum quod angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est, et universalis causa omnium: et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim *, imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti: et inde crediderunt quod angelus non posset esse nisi in loco punctali.—Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm: sed angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens *. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus.

1. VI *De Trin.*, cap. 6 (ML 42, 929).—Cf. *De Immort. animae*, cap. 16 (ML 32, 1034); *Epist.* 166 *ad Hier.* (ML 33, 722); *Contra epist. Manich.*, cap. 16 (ML 42, 185).
7. I *De fide orth.*, cap. 13 (MG 94, 853).
9. Gen. 19, 25.
11. II *De fide orth.*, cap. 3 (MG 94, 869).
26. Cf. BONAVENTURAM, *In II Sent.*, dist. 2, p. 2*, a. 2, q. 3. Vide infra, q. 53, a. 3, arg. 1.
32. Cf. *Thesis thom.*, n. 10 (BAC, t. I, 148*).

que *está toda en cada una de las partes del cuerpo,* como dice San Agustín. Luego el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

2. El ángel está en el cuerpo que toma, y puesto que toma cuerpo continuo o extenso, parece que debe estar en cada una de sus partes. Pero las diversas partes forman distintos lugares. Luego el ángel está simultáneamente en muchos lugares.

3. Dice el Damasceno que *el ángel donde obra, allí está.* Pero a veces obra simultáneamente en muchos lugares, como lo hizo el ángel que destruyó a Sodoma. Luego puede estar en muchos lugares a la vez.

POR OTRA PARTE, dice el Damasceno que los ángeles, *mientras están en el cielo, no están en la tierra.*

RESPUESTA. La esencia y la virtud o poder del ángel son finitos. Ahora bien, debido a que la esencia y el poder de Dios son infinitos y causa universal de todas las cosas, Dios alcanza con su poder a todas ellas, por lo cual no solamente está en muchos lugares, sino en todas partes. En cambio, el poder del ángel, puesto que es finito, no se extiende a todo, sino a un solo efecto particular. Pero ocurre que todo lo que se compara con alguna virtud es necesario que se compare con ella como uno, y por esto, así como la universalidad de los seres constituye un solo todo respecto a la universal virtud de Dios, así también un ser particular constituye un solo todo respecto a la virtud del ángel. Por consiguiente, como el ángel está en un lugar por la aplicación de su virtud en aquel lugar, síguese que no está en todas partes, ni siquiera en muchos lugares, sino tan sólo en uno.

Sin embargo, hay quienes se han equivocado en esta materia. Unos, por no poderse elevar sobre los fantasmas de la imaginación, concibieron la indivisibilidad del ángel al modo de la indivisibilidad del punto, de donde deducían que no puede estar más que en un punto geométrico. Pero en esto evidentemente se engañaron. El punto es un algo indivisible que tiene sitio, y el ángel, por el contrario, es un ser indivisible que está fuera de todo sitio y de toda cantidad. Por tanto, no es necesario asignarle un lugar indivisible en cuanto al sitio, sino uno, divisible o indivisible, mayor o menor, según que el ángel voluntariamente aplique su virtud a un cuerpo grande o pequeño, y de este modo es cómo todo el cuerpo a que se une por su virtud es con respecto a él un solo lugar.

Nec tamen oportet quod si aliquis angelus movet caelum, quod sit ubique *. Primo quidem, quia non applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab ipso movetur: una autem pars caeli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis: unde etiam Philosophus, in XIII *Physic.* *, virtutem motoris caelorum attribuit parti orientis. — Secundo, quia non ponitur a philosophis * quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique.

Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive: quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive: quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive: quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta: quia totum illud cui immediate applicatur virtus angeli, reputatur ut unus locus eius, licet sit continuum.

ARTICULUS III

Utrum plures angeli possint simul esse in eodem loco *

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plures angeli possint simul esse in eodem loco.

1. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum: quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum, in IV *Physic.* * Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

2. PRAETEREA, plus differt angelus et corpus quam duo angeli. Sed angelus et corpus sunt simul in eodem loco: quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in IV *Physic.* * Ergo multo magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

* Cf. I *Sent.*, dist. 37, q. 3, a. 3; *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 11; a. 10, ad 1; *Quodl.* I, q. 3, a. 1, ad 2.

2. Cf. q. 51, a. 3, ad 3.
5. cap. 10, n. 7 (BK 267 b 6): S. TH., lect. 23, n. 5.—Cf. II *De caelo*, cap. 2, n. 9 (285 b 18): S. TH., lect. 3, nn. 12-15.
7. Cf. AVICENNAM, *Metaph.*, tr. 9, cap. 2; AVERROEM, *In XII Metaph.*, comm. 43 et 44; ARISTOTELEM, XII *Metaph.*, cap. 8, n. 2 (BK 1073 a 32).
26. cap. 6, n. 2 (BK 213 a 22): S. TH., lect. 9, n. 4; cap. 7, n. 1 (BK 213 b 33): S. TH., lect. 10, n. 4.
31. cap. 7-9 (BK 214 a 4; 216 b 23): S. TH., lect. 10, n. 5.

Mas de aquí no se sigue que, si efectivamente es un ángel el que mueve el cielo, esté en todas partes. En primer lugar, porque su virtud no se aplica más que a aquello que primeramente es movido por él, y en el cielo hay una parte, la oriental, donde empieza el movimiento; y por esto el Filósofo coloca la fuerza motriz de los cielos al lado de oriente. — En segundo lugar, porque los filósofos no dicen que sea una sola la substancia separada que mueve inmediatamente todas las esferas, y, por tanto, no es preciso que esté en todas partes.

De todo lo cual se deduce que estar en un lugar conviene de distinta manera al cuerpo, al ángel y a Dios. El cuerpo está en un lugar en calidad de circunscrito, porque sus dimensiones se adaptan a las del lugar. El ángel no está circunscriptivamente, puesto que sus dimensiones no se adaptan a las del lugar, sino delimitativamente, porque de tal modo está en un lugar, que no está en otro, y Dios no está ni circunscrito ni delimitado, porque está en todas partes.

Y ahora es fácil responder a las dificultades, porque todo aquello a lo cual se aplica inmediatamente la virtud del ángel es para él un solo lugar, aunque sea extenso.

ARTICULO III

Si pueden muchos ángeles estar a la vez en un mismo lugar

DIFICULTADES. Parece que en un mismo lugar pueden estar a la vez muchos ángeles.

1. En el mismo lugar no puede haber muchos cuerpos, porque el cuerpo llena el lugar. Pero el ángel no llena el lugar, ya que solamente el cuerpo es el que lo llena para que no haya vacío, como demuestra el Filósofo. Luego en el mismo lugar pueden estar muchos ángeles.

2. Mayor diferencia hay entre el ángel y el cuerpo que entre dos ángeles. Pero el ángel y el cuerpo están en el mismo lugar, porque, como dice el Filósofo, no hay lugar que no esté ocupado por algún cuerpo sensible. Luego con mucha mayor razón pueden dos ángeles estar en el mismo lugar.

3. PRAETEREA, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum *. Sed daemones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus: et sic anima et daemon sunt simul in eodem loco. Ergo, eadem ratione, quaecumque aliae spirituales substantiae.

SED CONTRA, duae animae non sunt in eodem corpore. Ergo, pari ratione, neque duo angeli in eodem loco.

RESPONDEO dicendum quod duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est, quia impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum: una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. — Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem: quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. — Unde cum angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est *, non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

AD PRIMUM ergo dicendum quod plures angelos esse in uno loco non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est *.

AD SECUNDUM dicendum quod angelus et corpus non eodem modo sunt in loco: unde ratio non sequitur.

AD TERTIUM dicendum quod nec etiam daemon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causae; cum anima sit forma, non autem daemon. Unde ratio non sequitur.

---

2. locis cit. in a. 2, arg. 1.
20. a. 1.
24. in corp.

3. Según San Agustín, el alma está en cada una de las partes del cuerpo. Pero los demonios, si bien no pueden penetrar en el alma, penetran a veces en los cuerpos, y de este modo el alma y el demonio están a la vez en el mismo lugar. Luego por idéntica razón puede también estar cualquiera otra substancia espiritual.

POR OTRA PARTE, dos almas no están en el mismo cuerpo. Luego por la misma razón tampoco dos ángeles en el mismo lugar.

RESPUESTA. Dos ángeles no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar, y la razón es la imposibilidad de que existan dos causas completas e inmediatas del mismo e idéntico efecto. Esto se comprueba discurriendo por todos los géneros de causa. Una es, en efecto, la forma próxima de cada ser, y uno solo su motor próximo, aunque pueda haber muchos remotos. — Y no se arguya con el conocido ejemplo del barco remolcado por muchos, porque ninguno de ellos es motor perfecto, ya que la fuerza de cada uno es insuficiente para remolcarlo, sino que todos juntos forman un solo motor, por cuanto todas sus fuerzas se suman para producir un mismo movimiento. — Por consiguiente, como, según hemos observado, del ángel se dice que está en un lugar, debido a que su virtud se pone en contacto inmediato con el lugar en calidad de continente perfecto, en un lugar no puede haber más que un solo ángel.

SOLUCIONES. 1. El que no puedan estar muchos ángeles en el mismo lugar no es debido a que lo llenen, sino, como hemos dicho, a otras causas.

2. El ángel y el cuerpo no están en un lugar de la misma manera, y, por consiguiente, no hay paridad.

3. El demonio y el alma no tienen con respecto al cuerpo la misma relación de causa, puesto que el alma es su forma, y el demonio, no. Por tanto, la razón no es concluyente [**23**].

QUAESTIO LIII

DE MOTU LOCALI ANGELORUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de motu locali angelorum *. Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum angelus possit moveri localiter.

Secundo: utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium.

Tertio: utrum motus angeli sit in tempore vel in instanti.

ARTICULUS I

Utrum angelus possit moveri localiter [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non possit moveri localiter.

1. Ut enim probat Philosophus in VI *Physic.* *, *nullum impartibile movetur:* quia dum aliquid est in termino a quo, non movetur; nec etiam dum est in termino ad quem, sed tunc mutatum est: unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus non potest moveri localiter.

2. PRAETEREA, motus est *actus imperfecti,* ut dicitur in III *Physic.* * Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non movetur localiter.

[a] Cf. I *Sent.*, dist. 37, q. 4, a. 1; op. XV, *De angelis*, cap. 18.

5. Cr. supra, q. 51, introd.
14. cap. 4, n. 1 (BK 234 b 10): S. TH., lect. 5; cap. 10, n. 1 (BK 240 b 8): S. TH., lect. 12, nn. 1-4.
22. cap. 2, n. 4 (BK 201 b 27): S. TH., lect. 3, n. 6.—Cf. III *De anima*, cap. 7, n. 1 (BK 431 a 4): S. TH., lect. 12, n. 765 sq.

CUESTION LIII

DEL MOVIMIENTO LOCAL DE LOS ANGELES

DIVIDIDA EN TRES ARTÍCULOS

En consecuencia, debemos tratar ahora del movimiento de los ángeles, y en esta materia se han de estudiar tres cosas.

Primera: si el ángel puede tener movimiento local.

Segunda: si al trasladarse de un lugar a otro pasa por el medio.

Tercera: si el movimiento del ángel requiere tiempo o es instantáneo.

ARTICULO I

Si el ángel puede moverse localmente

DIFICULTADES. Parece que el ángel no puede moverse localmente.

1. El Filósofo demuestra que nada que sea indivisible se mueve, porque mientras una cosa está en el punto de partida, no se mueve, y cuando está en el de llegada tampoco, sino que entonces ya se ha consumado el movimiento; por lo cual, todo lo que se mueve, durante el movimiento, ha de estar parte en el término de arranque y parte en el de llegada. Pero el ángel es indivisible. Luego no puede moverse localmente.

2. El movimiento es *acto de lo imperfecto,* como dice el Filósofo. Pero el ángel bienaventurado no es imperfecto. Luego el ángel bienaventurado no tiene movimiento local.

3. PRAETEREA, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non moventur.

SED CONTRA, eiusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri: cum sit articulus fidei quod Christus, secundum animam, descendit ad inferos *. Ergo angelus beatus movetur localiter.

RESPONDEO dicendum quod angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et angelo, ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum, commensuretur loco, et sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV *Physic.* *—Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens *. Unde motus angeli in loco, non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est *, necesse est quod motus angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul: quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra * dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos.

Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri. Quia, ut dictum est *, nihil prohibet angelo assignare locum divisibilem, per contactum suae virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis, per contactum suae magnitudinis. Unde sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius; ita etiam angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare; et sic motus eius non erit continuus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis

7. Cf. 2-2, q. 1, a. 8; III, q. 52, aa. 1 et 2.
18. cap. 11, n. 3 (BK 219 a 12); S. TH., lect. 17, nn. 5-8
19. Cf. q. 52, a. 1.
24. q. 52, a. 1.
27. q. 52, a. 2
30. ibid.

3. Todo movimiento presupone alguna indigencia. Pero los ángeles santos no padecen indigencia alguna. Luego los ángeles santos no se mueven localmente.

POR OTRA PARTE, la misma razón hay para que se mueva el ángel santo que el alma bienaventurada. Pero es necesario reconocer que el alma bienaventurada se mueve localmente, puesto que es artículo de fe que Cristo, según el alma, descendió a los infiernos. Luego el ángel bienaventurado se mueve localmente.

RESPUESTA. El ángel bienaventurado [24] puede moverse localmente. Pero así como estar en un lugar conviene al cuerpo y al ángel de modo equívoco, esto mismo sucede cuando se trata del movimiento local. En efecto, el cuerpo ocupa un lugar por cuanto está contenido en el lugar y yuxtapone a él sus dimensiones, por lo cual es preciso que el movimiento local del cuerpo sea medido por el lugar y se acomode a sus exigencias; y de aquí que la continuidad del movimiento dependa de la continuidad de la magnitud o espacio, y que al antes y al después del espacio corresponda el antes y el después del movimiento local del cuerpo, como dice el Filósofo.—Pero el ángel no está en un lugar en cuanto medido y contenido, sino más bien en cuanto continente. De ahí que el movimiento local del ángel no se mide por el lugar mismo o por sus exigencias de continuidad, sino que es un movimiento discontinuo. En efecto, puesto que, según hemos dicho, la única manera de estar el ángel en un lugar es por el contacto de su virtud, es necesario que el movimiento del ángel en el lugar no consista más que en diversos contactos, sucesivos y no simultáneos, con los distintos lugares, ya que, como hemos dicho, el ángel no puede estar simultáneamente en muchos lugares, y este género de contactos no son necesariamente continuos.

Puede, sin embargo, encontrarse en estos contactos cierta continuidad. Según hemos visto, no hay inconveniente en asignar al ángel, por razón del contacto de su virtud, un lugar divisible, como se asigna un lugar divisible al cuerpo por razón del contacto de sus dimensiones. Por tanto, así como el cuerpo abandona sucesivamente, y no todo a la vez, el lugar donde antes estaba, de donde proviene la continuidad de su movimiento local, así también el ángel puede abandonar paulatinamente el lugar donde primero estaba, y de este modo su movimiento sería continuo. Mas puede también abandonarlo de repente y ocupar súbitamente la totalidad de otro, y en este caso su movimiento no sería continuo [25].

SOLUCIONES. 1. La razón alegada es inadmisible por dos motivos. Primero, porque la demostración de Aristóteles es

procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis. Quod non potest dici de angelo.

Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino a quo, et dum est in termino ad quem: quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eandem rem, motus diceretur; unde in quolibet illorum *ubi* res esset, illa posset dici moveri *. Sed continuitas motus hoc impedit: quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod movetur, non sit totaliter in altero terminorum, dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundum ergo quod motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito.—Sed secundum quod motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem (ut tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum): quia in principio sui motus continui, angelus est in toto loco divisibili a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat.—Et hoc quidem quod possit occupare partes duorum locorum, competit angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suae virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem: de angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum quod motus existentis in potentia, est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum quod motus existentis in potentia, est propter indigentiam suam: sed motus existentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus, propter indigentiam nostram, localiter movetur, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis.*

9. Cf. a. 3, ad 3.

válida para lo indivisible cuantitativo, a lo que necesariamente corresponde un lugar indivisible, cosas que no pueden aplicarse al ángel.

Segundo, porque solamente es válida tratándose del movimiento continuo. Si, pues, el movimiento no fuese continuo, podría decirse que una cosa se mueve mientras está en el término de partida y mientras está en el de llegada, porque la sucesión de los diversos lugares con respecto a ella constituiría su movimiento, y, por consiguiente, cualquiera que sea el lugar donde se halle, puede decirse que se mueve. Pero la continuidad del movimiento impide todo esto, porque, evidentemente, nada que sea continuo está en su término; la línea, por ejemplo, no está en el punto; y, por tanto, es forzoso que lo que se mueve, mientras que se mueve, no esté totalmente en uno de los extremos, sino parte en uno y parte en otro [**26**]. Por consiguiente, el razonamiento de Aristóteles es inaplicable al movimiento del ángel, en cuanto que no es continuo. En cambio, si se considera como continuo, puede concederse que el ángel, mientras se mueve, está parcialmente en el lugar de partida y parcialmente en el de llegada (bien entendido que lo de parte no se refiere a la substancia del ángel, sino al lugar), porque, al empezar su movimiento continuo, el ángel está en la totalidad del lugar divisible que empieza a abandonar; pero mientras se mueve está en parte del primer lugar que abandona y en parte del segundo que ocupa. Y la razón de que pueda ocupar parte de dos lugares es porque el ángel puede ocupar un lugar divisible por la aplicación de su virtud, como lo ocupa el cuerpo por la aplicación de su extensión; de donde se sigue que, tratándose del cuerpo móvil en cuanto al lugar, es divisible por razón de su magnitud, pero que, tratándose del ángel, su virtud puede ser aplicada a lugares divisibles.

2. El movimiento de lo que está en potencia es acto de lo imperfecto, pero el movimiento que proviene de la aplicación de una virtud es lo propio del ser en acto, porque las cosas tienen virtud por cuanto están en acto.

3. El movimiento del ser que está en potencia presupone en él una indigencia, pero el del ser en acto no presupone una necesidad en él, sino en otro; y por esto el ángel se mueve localmente para socorrer nuestra indigencia, según las palabras del Apóstol: *Todos son espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud.*

ARTICULUS II

Utrum angelus transeat per medium [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non transeat per medium.

1. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi aequalem, quam maiorem. Locus autem aequalis angeli, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu: quod est impossibile.

2. PRAETEREA, angelus est simplicioris substantiae quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium: possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quae est in medio. Ergo multo magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

SED CONTRA, si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse praecedit mutari: ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino a quo. Movebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quod pertranseat medium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra * dictum est, motus localis angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium: quia, ut dicitur in V *Physic.* *, *medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum;* ordo enim prioris et posterioris in motu continuo, est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV *Physic.* *

Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quaelibet enim duo extrema

[a] Cf. I *Sent.*, dist. 37, q. 4, a. 2; *Quodl.* I, q. 3, a. 2.

23. a. 1.
27. cap. 3, n. 2 (BK 226 b 23): S. TH., lect. 5, n. 3.—Cf. lib. VI, cap. 9, n. 3 (BK 239 b 9): S. TH., lect. 11, n. 4.
30. cap. 11, n. 3 (BK 219 a 16): S. TH., lect. 17, nn. 5-8.

ARTICULO II

Si el ángel pasa por el medio

DIFICULTADES. Parece que el ángel no atraviesa el lugar intermedio.

1. Todo el que atraviesa el lugar intermedio ha de recorrer primero un lugar igual a sí mismo y después otro mayor. Pero como el ángel es indivisible, el lugar igual a él es el punto. Si, pues, atraviesa el lugar intermedio, es necesario que en su recorrido atraviese infinitos puntos, y esto es imposible.

2. La substancia del ángel es más simple que la de nuestra alma. Pero nuestra alma puede pasar con el pensamiento de un extremo a otro sin pasar por el medio, puesto que yo puedo pensar en Francia y después en Siria sin pensar para nada en Italia, que está en medio. Luego mucho mejor puede el ángel pasar de un extremo al otro sin pasar por el medio.

POR OTRA PARTE, si el ángel se mueve de un lugar a otro, cuando está en el punto de llegada ya no se mueve, sino que su movimiento ha terminado. Pero antes de que termine su movimiento es preciso que se mueva. Luego cuando estaba en alguna otra parte se movía. Pero no cuando estaba en el punto de partida. Luego se movía cuando estaba en el lugar intermedio, y, por consiguiente, es necesario que cruce por el medio.

RESPUESTA. Según hemos dicho, el movimiento del ángel puede ser continuo o no continuo. Si, pues, es continuo, no puede el ángel moverse de un lugar a otro sin atravesar por medio, porque, como dice el Filósofo, *el medio es aquello a que primeramente llega el sujeto del movimiento continuo antes de alcanzar el último extremo;* y no se olvide que el orden del antes y después en el movimiento continuo corresponde a lo primero y segundo en lo extenso, como dice el Filósofo.

Pero cuando el movimiento del ángel no es continuo, es posible que cruce de un extremo a otro sin pasar por medio, según vamos a ver [27]. Entre dos lugares extremos hay infi-

loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus quidem manifestum est: quia inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI *Physic.* * probatur. — De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis, non est accipere duo *nunc,* in quibus corpus quod movetur non sit in alio loco: quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc,* sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita *nunc,* oportet quod inter primum locum, a quo incipit moveri, et ultimum locum, ad quem terminatur motus, sint infinita loca. — Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum: manifestum est quod locus primus, a quo incipit motus, est unius palmi; et locus, ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod, quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media: quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, est terminus eiusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine; sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media.

Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit nisi per continuitatem motus: quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita: quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum et non per medium, potest convenire angelo sed non corpori.

5. cap. 1, n. 2 (Bk 231 b 9) : S. Th., lect. 1, nn. 2-5.

nitos lugares intermedios, lo mismo si se trata de lugares divisibles que indivisibles. Si son indivisibles, esto es evidente, porque entre dos puntos cualesquiera hay infinitos puntos intermedios, puesto que nunca habrá dos puntos distintos sin que entre ellos haya un lugar intermedio, como demuestra el Filósofo.—Y lo mismo es necesario decir tratándose de lugares divisibles, como se echa de ver examinando el movimiento continuo de un cuerpo cualquiera. El cuerpo no se mueve de un lugar a otro más que en el tiempo. Pero ocurre que, durante todo el tiempo que mide el movimiento de un cuerpo, no es posible hallar dos instantes en que el cuerpo que se mueve no esté en lugares distintos, porque si durante ellos estuviese en el mismo lugar, estaría en reposo, ya que estar en reposo no es más que estar en un mismo lugar antes y después. Por consiguiente, así como entre el primero y el último instante del tiempo que mide el movimiento hay infinitos instantes, así también es necesario que entre el primer lugar, en que empieza el movimiento, y el último, en que termina, haya infinitos lugares. — Un ejemplo sensible puede aclarar esto. Supongamos que un cuerpo tiene un palmo y sea de dos el camino que ha de recorrer. No cabe duda que el lugar primero, de donde parte el movimiento, tiene un palmo, y que el de llegada, donde termina, tiene otro palmo. Es también indudable que, cuando el cuerpo empieza a moverse, va abandonando por partes el primer palmo y deslizándose por partes en el segundo. A medida, pues, que se vaya dividiendo la extensión del palmo, se irán multiplicando los lugares intermedios, porque un punto cualquiera que se tome en la extensión del primer palmo es principio de un lugar, y el correspondiente en la magnitud del otro es su término. Pero como la magnitud es divisible hasta el infinito, y en toda magnitud hay infinitos puntos potenciales, síguese que entre dos lugares cualesquiera hay infinitos lugares intermedios.

Pero un móvil no puede recorrer una infinidad de lugares más que por la continuidad del movimiento, y esto debido a que, si bien los lugares intermedios son infinitos en potencia, es igualmente posible encontrar cierta infinidad potencial en el movimiento continuo. Si, pues, el movimiento no es continuo, todas las partes que lo componen estarán actualmente numeradas, y, por tanto, si un móvil se mueve con movimiento no continuo, es forzoso, o bien que no pase por todos los lugares intermedios, o que recorra infinitos lugares intermedios, cosa esta última imposible. Por consiguiente, cuando su movimiento no es continuo, el ángel no recorre todos los lugares intermedios.

Adviértase aquí que lo de moverse de un extremo a otro sin pasar por el medio puede convenir al ángel, pero no al

Quia corpus mensuratur et continetur sub loco: unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens: unde in potestate eius est applicare se loco prout vult, vel per medium vel sine medio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod locus angeli non accipitur ei aequalis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis: et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia, sunt infinita, ut dictum est *: sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex praedictis *.

AD SECUNDUM dicendum quod angelus dum movetur localiter, applicatur eius essentia diversis locis: animae autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatae sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus: unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri: unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

ARTICULUS III

Utrum motus angeli sit in instanti [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod motus angeli sit in instanti.

1. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus angeli moventis seipsum, improportionabiliter excedit virtutem moventem aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. PRAETEREA, motus angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio: tum quia non illuminatur aliquid suc-

[a] Cf. I *Sent.*, dist. 37, q. 4, a. 3; *Quodl.* IX, q. 4, a. 4; *Quodl.* X, q. 4.

10. in corp.
11. ibid.

cuerpo, porque el cuerpo está medido y contenido por el lugar, lo que requiere que en su movimiento se pliegue a las leyes del lugar. En cambio, la substancia del ángel no está sujeta al lugar en cuanto contenida, sino que es superior a él y le contiene; y de aquí que sea dueño de aplicarse al lugar del modo que prefiera, bien sea pasando por el medio o bien sin pasar.

SOLUCIONES. 1. Que el lugar del ángel sea igual al ángel no se entiende en cuanto a su extensión, sino en cuanto al contacto de su virtud; y de aquí que el lugar del ángel pueda ser divisible sin necesidad de que sea un punto. Y si bien los lugares intermedios divisibles son infinitos, según hemos visto, también hemos dicho que se agotan por la continuidad del movimiento.

2. Mientras el ángel se mueve localmente, aplica su esencia a los distintos lugares, y, en cambio, la esencia del alma no se aplica a las cosas que piensa, sino que más bien son las cosas pensadas las que están en ella. No hay, pues, paridad [28].

3. En el movimiento continuo, el haberse movido no es parte del movimiento, sino que es su término, y de aquí que el movimiento deba preceder a su término, y por esto se ha de realizar en el lugar intermedio. Pero en el movimiento no continuo, estar en el término es parte del movimiento, lo mismo que la unidad es parte del número, y de aquí que este movimiento esté constituído por la sucesión de diversos lugares sin necesidad de lugares intermedios.

ARTICULO III

Si el movimiento del ángel es instantáneo

DIFICULTADES. Parece que el movimiento del ángel es instantáneo.

1. Cuanto más grande es la fuerza del motor y menor la resistencia del móvil, mayor es la velocidad del movimiento. Pero la virtud con que el ángel se mueve a sí mismo excede sin comparación a las fuerzas que mueven a un cuerpo. Asimismo, los tiempos son inversamente proporcionales a las velocidades, y, en cambio, todo tiempo es proporcionado a otro tiempo. Si, pues, todo cuerpo para moverse requiere tiempo, el ángel se mueve en un instante.

2. El movimiento del ángel es más simple que cualquier mutación corporal. Pero hay alguna mutación corporal, por ejemplo, la iluminación, que es instantánea, ya porque nin-

cessive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus angeli est in instanti.

3. PRAETEREA, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino ad quem: in toto autem tempore praecedenti, aut est in loco immediate praecedenti, qui accipitur ut terminus a quo; aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis: quod est impossibile. Ergo in toto tempore praecedenti est in termino a quo. Ergo quiescit ibi: cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est *. Et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

SED CONTRA, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli; cum in eo sit prius et posterius.

RESPONDEO dicendum quod quidam * dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore praecedenti angelus est in termino a quo, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis, est tempus medium *: unde dicunt quod non est dare ultimum *nunc* in quo fuit in termino a quo. Sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formae ignis: sed est dare ultimum tempus *, ita quod in ultimo illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei *.

Sed hoc non habet locum in proposito. Quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius: et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem et in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id

12. a. 2.
19. ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.*, dist. 37, aa. 23 et 24; *Summa de creatur.*, p. 1.ª, tr. 4, q. 59.
26. Cf. infra, q. 63, a. 6, ad 4; III, q. 75, a. 7, ad 1.
31. Cf. 1-2, q. 114, a. 7, ad 5; p. 3.ª, q. 33, a. 1, ad 3.
34. Cf. AVERROEM, *In VI Phys.*, comm. 59.

gún objeto se ilumina sucesivamente, como se calienta sucesivamente, ya también porque el rayo luminoso no llega primero a lo que tiene más cerca y después a lo que está más lejos. Luego con mayor razón ha de ser instantáneo el movimiento del ángel.

3. Si el ángel se mueve de un lugar a otro en el tiempo, es evidente que en el último instante de aquel tiempo está en el término de llegada. Luego durante todo el tiempo anterior, o bien está en el lugar inmediatamente precedente, que se toma como punto de partida, o bien está parcialmente en uno y parcialmente en el otro. Pero si está parte en uno y parte en el otro, se sigue que es divisible, y esto es falso. Luego durante todo el tiempo anterior está en el punto de partida, y, por consiguiente, está en reposo, ya que, según hemos dicho, el reposo no es más que estar en el mismo lugar antes y ahora, de donde se sigue que sólo en el último instante se mueve.

POR OTRA PARTE, en toda mutación hay un antes y un después. Pero el antes y el después del movimiento se enumeran por razón del tiempo. Luego todo movimiento está en el tiempo, incluso el del ángel, puesto que en él hay antes y después.

RESPUESTA. Enseñaron algunos que el movimiento del ángel es instantáneo, y para razonarlo dijeron que, cuando el ángel se mueve de un lugar a otro, durante todo el tiempo que precede al último instante está en el lugar de partida, y que en el último instante está en el de llegada, y no es menester, añaden, que entre estos dos extremos haya algo intermedio, como tampoco lo es que haya cosa alguna intermedia entre el tiempo y su término. Pero como entre dos instantes del tiempo hay un tiempo intermedio, dicen que no es posible señalar el último instante en el que el ángel estuvo en el punto de partida, como tampoco se puede señalar en la iluminación o en la generación substancial del fuego el último instante en que el aire estuvo obscuro o en que la materia estuvo privada de la forma del fuego, y, en cambio, se puede señalar el último instante al terminarse el cual hay luz en la atmósfera y forma de fuego en la materia, y por esto se llama a la iluminación y a la generación substancial movimiento instantáneo [**29**].

Pero esta teoría no es aplicable en nuestro caso. Lo cual se demuestra así: Es de esencia del reposo que lo que reposa no sea o esté de distinta manera ahora y después, y, por consiguiente, en cada uno de los instantes del tiempo que mide el reposo, lo que reposa está lo mismo en el primer

quod movetur, aliter se habeat nunc et prius: et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione: unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis: unde non est possibile ut aliquid in toto tempore praecedenti quiescat in uno termino et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu: quia moveri in toto aliquo tempore, non est in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui: sicut generatio est terminus alterationis materiae, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis.—Motus autem localis angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco. Sed oportet assignare *nunc* in quo ultimo fuit in loco praecedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus: cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus angeli sit in tempore *. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus (utroque enim modo contingit esse motum angeli, ut dictum est *): continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in IV *Physic.* *

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli, et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu caeli *. Motus enim angeli non dependet ex motu caeli.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quaedam ipsorum *nunc*, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum: cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non quidem propter proportionem moventis et mobilis sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. — Et praeterea, velocitas motus angeli non est secundum quan-

23. Cf. infra, q. 61, a. 2, ad 2.
26. a. 1.
27. cap. 11, n. 3 (BK 219 a 13) : S. TH., lect. 17, nn. 5-8.
31. Cf. infra, q. 63, a. 6, ad 4.

momento que en el intermedio y en el último. Pero como, a su vez, es de esencia del movimiento que el móvil se halle de distinta manera ahora y después, síguese que, en cada uno de los instantes del tiempo que mide el movimiento, el móvil tiene una disposición diferente, por lo cual es necesario que en el último instante tenga una forma que anteriormente no tenía. Por donde se comprende que reposar una cosa en un estado, por ejemplo, en la cualidad de ser blanca, durante un tiempo dado, es permanecer en tal estado en cada uno de los instantes de aquel tiempo; de donde se sigue la imposibilidad de que una cosa repose en uno de los términos durante todo el tiempo que precede, y después en el último instante de aquel tiempo esté en el otro término. Pero esto es posible en el movimiento, porque moverse durante todo un tiempo dado no es estar en la misma disposición en cada uno de sus instantes, y, por consiguiente, todas estas mutaciones instantáneas son términos de un movimiento continuo, y así la generación es el término de una alteración de la materia, y la iluminación el del movimiento local del cuerpo que ilumina. Pero el movimiento local del ángel no es el término de ningún otro movimiento continuo, sino que es por sí mismo un movimiento distinto e independiente de todo otro movimiento, por lo cual es imposible decir que durante todo un tiempo dado está en un lugar y en su último instante está en otro, sino que es necesario asignar el instante en que últimamente estuvo en el lugar precedente. Mas donde hay muchos instantes sucesivos hay necesariamente tiempo, puesto que el tiempo no es más que la enumeración de lo primero y de lo segundo en el movimiento. Luego el movimiento del ángel se realiza en el tiempo, que será continuo o no continuo según que lo sea el movimiento, pues debido a que la continuidad del tiempo proviene de la continuidad del movimiento, como dice el Filósofo, el ángel, según hemos dicho, puede moverse de ambas maneras.

Sin embargo, este tiempo, sea o no continuo, no tiene nada de común con el tiempo que mide el movimiento del cielo, y por el cual se miden todos los seres corpóreos cuyos cambios dependen del movimiento del cielo, porque el movimiento del ángel no depende del movimiento de los cielos.

SOLUCIONES. 1. Si el tiempo que mide el movimiento del ángel no es continuo, sino que es una sucesión de instantes, no es proporcionado al tiempo que mide el movimiento de los seres corporales, que es continuo, porque no son del mismo orden. Pero si fuese continuo, existe proporcionalidad, aunque no fundada en la proporción que hay entre el motor y el móvil, sino en la que guardan entre sí las mag-

titatem suae virtutis; sed secundum determinationem suae voluntatis.

AD SECUNDUM dicendum quod illuminatio est terminus motus; et est alteratio, non motus localis, ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum, quam ad remotum. Motus autem angeli est localis: et non est terminus motus. Unde non est simile.

AD TERTIUM dicendum quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente *. — Si autem tempus motus angeli sit continuum, angelus in toto tempore praecedenti ultimum *nunc*, variatur per infinita loca, ut prius * expositum est. Est tamen partim in uno locorum continuorum et partim in alio, non quod substantia illius sit partibilis; sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci et ad partem secundi, ut etiam supra * dictum est.

12. Cf. q. 113, a. 6, ad 3.
14. a. 2.
18. a. 1.

nitudes en movimiento. Además, la velocidad del movimiento del ángel no depende de la cantidad de su virtud, sino de la determinación de su voluntad.

2. La iluminación es el término de un movimiento, y es una alteración y no un movimiento local en el sentido de que la luz llegue primero a lo más cercano y después a lo más distante. En cambio, el movimiento del ángel es local y no es término de movimiento. Por tanto, no hay paridad.

3. La dificultad se refiere al tiempo continuo. Pero el tiempo que mide el movimiento del ángel puede no ser continuo, y en este caso el ángel puede en determinado instante estar en un lugar, y en otro instante en otro, sin necesidad de que entre ellos medie tiempo alguno. — En el caso de que el tiempo del movimiento del ángel sea continuo, el ángel, durante todo el tiempo que precede al último instante, pasa, conforme hemos dicho, por una infinidad de lugares. Y si, efectivamente, en parte está en uno de los lugares continuos y en parte en otro, no es porque su substancia sea divisible, sino porque su virtud se aplica a una parte del primer lugar y a otra del segundo, como también hemos explicado.

QUAESTIO LIV

DE COGNITIONE ANGELORUM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Consideratis his quae ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius *. Haec autem consideratio erit quadripartita: nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli; secundo, de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius *; tertio, de his quae ab eo cognoscuntur *; quarto, de modo cognitionis ipsorum *.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum intelligere angeli sit sua substantia.

Secundo: utrum eius esse sit suum intelligere.

Tertio: utrum eius substantia sit sua virtus intellectiva.

Quarto: utrum in angelis sit intellectus agens et possibilis.

Quinto: utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

ARTICULUS I

Utrum intelligere angeli sit eius substantia [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intelligere angeli sit eius substantia.

1. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animae. Sed substantia intellectus agentis

[a] Cf. op. XV, *De angelis*, cap. 13.

5. Cf. q. 50, introd.
9. a. 55. || q. 56.
10. q. 58.

CUESTION LIV

DEL CONOCIMIENTO DE LOS ANGELES

DIVIDIDA EN CINCO ARTÍCULOS

Estudiado lo referente a la substancia del ángel, pasemos ahora a tratar de su conocimiento, tratado que dividiremos en cuatro partes [**30**]. En la primera discurriremos acerca de lo que pertenece a la virtud cognoscitiva del ángel; en la segunda trataremos del medio en que conoce; en la tercera, de las cosas que conoce, y en la cuarta, del modo como las conoce.

Acerca de lo primero, se han de averiguar cinco cosas:

Primera: si el entender del ángel es su substancia.

Segunda: si su ser es su entender.

Tercera: si su substancia es su virtud intelectual.

Cuarta: si hay en los ángeles entendimiento agente y posible.

Quinta: si hay en ellos alguna otra potencia cognoscitiva distinta del entendimiento.

ARTICULO I

Si el entender del ángel es su substancia [*31*]

DIFICULTADES. Parece que el acto de entender del ángel es su substancia.

1. El ángel es más simple y más noble que el entendimiento agente del alma. Pero la substancia del entendimien-

est sua actio; ut patet in III *De anima* * per Aristotelem, et eius Commentatorem *. Ergo, multo fortius, substantia angeli est sua actio, quae est intelligere.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in XII *Metaphys.* *, quod *actio intellectus est vita*. Sed cum *vivere* sit *esse viventibus*, ut dicitur in II *De anima* *, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis angeli.

3. PRAETEREA, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis: quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

SED CONTRA, plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia: hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque angeli, neque alterius creaturae, sua actio est eius substantia.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est quod actio angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere *.

Praeterea, si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum *, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius angeli.

Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte: cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere *.

1. cap. 5, n. 1 (BK 430 a 17) : S. TH., lect. 10, n. 732.
2. comm. 19.
4. lib. XI, cap. 7, n. 7 (BK 1072 b 26) : S. TH., lect. 8, n. 2544.
6. cap. 4, n. 4 (BK 415 b 13) : S. TH., lect. 7, n. 319.
18. q. 3, a. 4 ; q. 7, a. 1, ad 3 ; a. 2 ; q. 44, a. 1.
28. Cf. q. 77, a. 1 ; q. 79, a. 1.
31. Cf. q. 50, a. 4.
38. Cf. q. 2, a. 3 : *Quarta via*.

to agente es su acción, como dicen Aristóteles y su Comentador. Luego con mucha mayor razón será la substancia del ángel su acción, que es entender.

2. Dice el Filósofo que *la acción del entendimiento es vida*. Pero como, según el propio Aristóteles, *para los vivientes vivir es ser*, parece que la vida es la esencia. Luego la acción del entendimiento es la esencia del ángel que entiende.

3. Cuando los extremos son una misma cosa, el medio no difiere de ellos, porque más dista un extremo de otro que de lo intermedio. Pero en el ángel, a lo menos cuando se entiende a sí mismo, se confunden el entendimiento y lo entendido. Luego el acto de entender, que ocupa el lugar medio entre el entendimiento y la cosa entendida, es lo mismo que la substancia del ángel que entiende.

POR OTRA PARTE, la acción de una cosa difiere más de su propia substancia que de su ser. Pero no hay cosa creada cuyo ser se identifique con su substancia, puesto que, según hemos visto, esto sólo pertenece a Dios. Luego ni la acción del ángel ni la de otra criatura alguna es su substancia.

RESPUESTA. Es imposible que ni la acción del ángel ni la de ninguna otra criatura sea su substancia. Propiamente hablando, la acción es la actualidad de una virtud o facultad, como el ser es la actualidad de la substancia o de la esencia. Pero es imposible que sea su propia actualidad una cosa que no es acto puro, sino que está mezclada con potencia, porque la actualidad repugna a la potencialidad, y solamente Dios es acto puro. Luego sólo la substancia de Dios es su ser y su obrar [**32**].

Además, si el entender del ángel fuese su substancia, sería necesario que fuese subsistente. Pero el entender subsistente, como cualquiera otra forma abstracta subsistente, tiene que ser único, de donde se sigue que la substancia de un ángel no se distinguiría ni de la substancia de Dios, que es el mismo entender subsistente, ni de la substancia de otro ángel.

Por fin, si el ángel fuese su entender, no podría haber en el entender grados más perfectos o menos perfectos, ya que esto proviene de que hay diversidad en la participación del acto de entender.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.

AD SECUNDUM dicendum quod *vita* non hoc modo se habet ad *vivere,* sicut essentia ad esse; sed sicut *cursus ad currere,* quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto *. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia. — Quamvis etiam quandoque *vita* pro essentia ponatur; secundum quod Augustinus dicit, in libro *De Trin.* *, quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita.* Sed sic non accipitur a Philosopho cum dicit quod *actio intellectus est vita.*

AD TERTIUM dicendum quod actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum: realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente *. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS II

Utrum intelligere angeli sit eius esse

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intelligere angeli sit eius esse.

1. *Vivere* enim *viventibus est esse,* ut dicitur in II *De anima* *. Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem * dicitur. Ergo intelligere angeli est eius esse.

2. PRAETEREA, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

10. Cf. q. 18, a. 2.
13. lib. X, cap. 11 (ML 42, 983).
21. q. 56, a. 1.
29. cap. 4, n. 4 (BK 415 b 13) : S. TH., lect. 7, n. 319. || cap. 2, n. 2 (BK 413 a 23) : S. TH., lect. 3, n. 255.

SOLUCIONES. 1. Cuando se dice que el entendimiento agente es su acción, no se trata de una atribución esencial, sino de una atribución por concomitancia, debido a que, desde el momento en que la substancia del entendimiento agente está en acto, le acompaña, en cuanto que de ella depende su acción, cosa que no puede decirse del entendimiento posible, el cual no realiza sus acciones hasta que no haya sido puesto en acto.

2. La vida no es respecto al vivir lo que la esencia respecto al ser, sino lo que, v. gr., la palabra *carrera* con relación a la de *correr,* de las cuales una significa la acción en abstracto y la otra en concreto. Por consiguiente, de que vivir sea ser no se sigue que la vida sea esencia. — Sin embargo, en ocasiones se toma la palabra vida por esencia, como lo hace San Agustín cuando dice que la *memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia, una sola vida;* pero no es éste el sentido en que la toma el Filósofo cuando dice que *la acción del entendimiento es vida.*

3. La acción que pasa a materia exterior es en realidad una cosa media entre el agente y el sujeto que la recibe; pero la que permanece en el agente no es realmente intermedia, sino sólo según nuestro modo de expresarnos, porque en la realidad sigue a la unión del objeto con el agente; de que lo entendido se hace uno con el que entiende, proviene el entender como efecto distinto de ambos [**33**].

ARTICULO II

Si el entender del ángel es su ser [*34*]

DIFICULTADES. Parece que el entender del ángel es su ser.

1. *Vivir, para las cosas que viven, es ser,* como dice el Filósofo. Pero entender es un cierto vivir, como escribe el mismo. Luego el entender del ángel es su ser.

2. La misma relación que hay entre las causas la hay entre los efectos. Pero la forma por la cual el ángel es se identifica con la forma por la cual entiende, al menos a sí mismo. Luego su entender se identifica con su ser.

SED CONTRA, intelligere angeli est motus eius; ut patet per Dionysium, 4 cap. *De div. nom.* * Sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere eius.

RESPONDEO dicendum quod actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX *Metaphys.* * Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire *, intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur *. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis: nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem: esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, 5 cap. *De div. nom.* * Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod *vivere* quandoque sumitur pro ipso esse viventis: quandoque vero pro operatione vitae, idest per quam demonstratur aliquid esse vivens *. Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam: ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitae.

AD SECUNDUM dicendum quod ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse: non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli. Sed ad eius intel-

---

2. § 8 (MG 3, 704) : S. TH., lect. 7.
6. lib. VIII, cap. 8, n. 9 (BK 1050 a 23) : S. TH., lect. 8, n. 1862.
9. Cf. q. 27, a. 5.
11. Cf. q. 14, a. 2 ; q. 23, a. 2, ad 1 ; q. 56, a. 1.
25. § 4 (MG 3, 817) : S. TH., lect. 1.
26. Cf. q. 19, a. 2, ad 1.
29. Cf. q. 18, a. 2.

POR OTRA PARTE, el entender del ángel es su movimiento, como dice Dionisio. Pero el ser no es un movimiento. Luego el ser del ángel no es su entender.

RESPUESTA. Ni la acción del ángel ni la de ninguna otra criatura es su ser. Según dice el Filósofo, hay dos géneros de acción. Una que pasa a un sujeto exterior y produce en él una pasión, por ejemplo, las de quemar o cortar; y otra que no pasa a materia exterior, sino que permanece en el agente, como las de sentir, entender y querer, que no modifican ninguna cosa extrínseca, sino que todo se consuma en el mismo agente. Si se trata de la primera, es indudable que no cabe que sea el propio ser del agente, ya que el ser del agente es algo que está dentro de él, y esta clase de acciones es algo que fluye del agente al paciente. En cuanto a la segunda, requiere por esencia ser infinita, bien en absoluto o bien de alguna manera. En absoluto, como lo es, por ejemplo, el acto de entender, cuyo objeto es la verdad, o el de querer, cuyo objeto es el bien, cosas ambas que se identifican con el ser, por lo cual los actos de querer y de entender, de por sí, se refieren a todas las cosas y ambos reciben la especie de su objeto. De alguna manera, como lo es el acto de sentir, que se extiende a todo lo sensible, y así la vista abarca a todo lo visible. En cambio, el ser de la criatura se halla determinado a una sola cosa en cuanto al género y en cuanto a la especie, y solamente el de Dios es un ser absolutamente infinito que comprende en sí todas las cosas, como dice Dionisio, por lo cual sólo el ser divino es su entender y su querer.

SOLUCIONES. 1. La palabra vivir se emplea unas veces para designar el ser viviente, y otras las operaciones vitales, esto es, aquellas por las cuales se comprueba que un ser es viviente. Y éste es el sentido en que Aristóteles dice que entender es un cierto vivir, puesto que allí mismo distingue diversos grados de vida, en conformidad con las distintas obras vitales.

2. La esencia del ángel es la razón de todo su ser, pero no es la razón de todo su entender, porque no puede entender todas las cosas por su esencia. Y de aquí que, en cuanto tal esencia y por su razón propia, se compara con el ser del ángel; pero, en cambio, con su entender se compara por la ra-

ligere comparatur secundum rationem universalioris obiecti, scilicet veri vel entis *. Et sic patet quod, licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in angelo sit idem esse et intelligere.

ARTICULUS III

Utrum potentia intellectiva angeli sit eius essentia [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in angelo non sit aliud quam sua essentia.

1. *Mens* enim et *intellectus* nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum *, nominat ipsos angelos *intellectus* et *mentes*. Ergo angelus est sua potentia intellectiva.

2. PRAETEREA, si potentia intellectiva in angelo est aliquid praeter eius essentiam, oportet quod sit accidens: hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est praeter eius essentiam. Sed *forma simplex subiectum esse non potest,* ut Boetius dicit, in libro *De Trin.* * Ergo angelus non esset forma simplex: quod est contra praemissa *.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, XII *Confess.* *, quod Deus fecit angelicam naturam *prope se,* materiam autem primam *prope nihil:* ex quo videtur quod angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis angelus est sua potentia intellectiva.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 11 cap. *Angel. hier.* *, quod angeli *dividuntur in substantiam, virtutem et operationem.* Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

RESPONDEO dicendum quod nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua es-

[a] Cf. infra, q. 77, a. 1; q. 79, a. 1.

2. Cf. q. 55, a. 1.
11. *De cael. hier.*, cap. 2, § 1 (MG 3, 137); cap. 6, § 1 (MG 3, 200); cap. 12, § 2 (MG 3, 292); *De div. nom.*, cap. 1 (MG 3, 588); cap. 4 (MG 3, 693); cap. 7, § 2 (MG 3, 865).
18. lib. I, cap. 2 (ML 64, 1250).
19. q. 50, a. 2.
20. cap. 7 (ML 32, 828).
27. § 2 (MG 3, 284).

zón del objeto más universal, esto es, del ser o de la verdad. Por donde se comprende que, si bien la forma es la misma, no es, sin embargo, por la misma razón principio del ser y del entender. De donde se sigue que el entender del ángel no es su ser [35].

ARTICULO III

Si la potencia intelectiva del ángel es su esencia

DIFICULTADES. Parece que la virtud o potencia intelectiva del ángel no es distinta de su esencia.

1. Las palabras *mente* y *entendimiento* designan la potencia intelectiva. Pero Dionisio en muchos pasajes de sus obras llama a los ángeles *mentes* e *inteligencias*. Luego el ángel es su potencia intelectiva.

2. Si la potencia intelectiva es en el ángel cosa distinta de su esencia, es preciso que sea un accidente, puesto que llamamos accidente de un ser a lo que está fuera de su esencia. Pero *la forma simple no puede ser sujeto,* como dice Boecio. Luego el ángel no sería forma simple, y esto se opone a cuanto llevamos dicho.

3. Dice San Agustín que Dios hizo a la naturaleza angélica *cerca de sí,* y a la materia prima *cerca de la nada,* lo que parece indicar que el ángel, como más cercano a Dios, es más simple que la materia prima. Pero la materia prima es su potencia. Luego con mayor razón será el ángel su potencia intelectiva.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *los ángeles se dividen en substancia, virtud y operación.* Luego una cosa es en ellos la substancia, otra la virtud y otra la operación.

RESPUESTA. Ni en el ángel ni en criatura alguna es la virtud o potencia operativa lo mismo que la esencia, como

sentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum: propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra * dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse: nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva: nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod angelus dicitur *intellectus* et *mens,* quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva *.

AD SECUNDUM dicendum quod forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum: quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boetius. — Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et praecipue eius quod consequitur speciem: huiusmodi enim accidens pertinet ad formam * (— accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium). Et talis forma simplex est angelus.

AD TERTIUM dicendum quod potentia materiae est ad ipsum esse substantiale: et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

ARTICULUS IV

Utrum in angelo sit intellectus agens et possibilis [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelo sit intellectus agens et possibilis.

[a] Cf. infra, q. 79, a. 3; II *Cont. Gent.*, cap. 96.

6. a. 1; q. 44, a. 1.
15. Cf. q. 54, a. 5.
23. Cf. q. 3, a. 6, *Secundo.*

vamos a ver. Puesto que la potencia dice relación al acto, es necesario que, conforme a la diversidad de los actos, haya diversidad de potencias, y por esto se dice que a cada acto propio corresponde su potencia propia. Ahora bien, la esencia de todo ser creado difiere de su ser, y, según tenemos dicho, se compara con él como la potencia con el acto, y precisamente el acto que corresponde a la potencia operativa es la operación. Pero en el ángel el ser y el entender no son una misma cosa, como tampoco hay en ningún otro ser creado operación alguna que se identifique con su ser. Por consiguiente, la esencia del ángel no es su potencia intelectiva, ni tampoco es su potencia operativa la esencia de ningún ser creado [**36**].

SOLUCIONES. 1. Se llama al ángel *entendimiento* y *mente* porque en él no hay más conocimiento que el intelectual, a diferencia del conocimiento del alma, que en parte es intelectual y en parte sensitivo.

2. La forma simple que a la vez es acto puro no puede ser sujeto de ningún accidente, porque el sujeto se compara con el accidente como la potencia con el acto, y el ser acto puro sólo corresponde a Dios, y tal es la forma de que habla Boecio. En cambio, la forma simple que no es su ser, sino que se compara con él como la potencia con el acto, puede ser sujeto de accidente, y en particular de los que siguen a la especie, ya que éstos pertenecen a la forma, como, por el contrario, los del individuo, no extensivos a toda la especie, provienen de la materia, que es el principio de individuación. Pues bien, el ángel es forma simple de esta segunda clase.

3. La potencia de la materia dice orden al ser substancial, y, en cambio, la potencia operativa lo dice al ser accidental. No hay, pues, paridad.

ARTICULO IV

Si en el ángel hay entendimiento agente y posible

DIFICULTADES. Parece que en el ángel hay entendimiento agente y posible.

1. Dicit enim Philosophus, in III *De anima* *, quod *sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima.* Sed angelus est natura quaedam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

5 2. PRAETEREA, recipere est proprium intellectus possibilis, illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in III *De anima* *. Sed angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

10 SED CONTRA est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata; quae quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex III *De anima* *. Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo 15 non est intellectus agens et possibilis.

RESPONDEO dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non actu: unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligi- 20 bilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis.—Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam imma- 25 teriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes: et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis *.

Utraque autem necessitas deest in angelis. Quia neque 30 sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt *: neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit *. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et 35 possibilis, nisi aequivoce.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Philosophus intelligit ista duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelo autem non

1. cap. 5, n. 1 (BK 430 a 15) : S. TH., lect. 10, nn. 728-31.
7. cap. 4, n. 3 (BK 429 a 15) ; cap. 5, n. 1 (BK 430 a 14) : S. TH., lect. 7, n. 675 ; lect. 10, nn. 728-31.
14. cap. 5, n. 1 (BK 430 a 15) ; cap. 7, n. 3 (BK 431 a 14) : S. TH., lect. 10, nn. 728-31 ; lect. 12, nn. 770-72.
28. Cf. q. 55, a. 2 ; q. 79, a. 3 ; q. 85, a. 1.
31. Cf. q. 58, a. 1 ; 2-2, q. 180, a. 6, ad 2.
34. q. 84, a. 7 ; q. 85, a. 1.

1. Dice el Filósofo que, *así como en toda naturaleza hay algo que es principio de toda pasividad, y algo principio de toda actividad, así también lo hay en el alma.* Pero el ángel es una naturaleza. Luego en él hay entendimiento agente y posible.

2. Como dice el Filósofo, lo propio del entendimiento posible es recibir, y lo propio del entendimiento agente, iluminar. Pero un ángel recibe la iluminación del ángel superior e ilumina al inferior. Luego en él hay entendimiento agente y posible.

POR OTRA PARTE, en nosotros hay entendimiento agente y posible por razón de los fantasmas, que son al entendimiento posible lo que los colores a la vista, y al entendimiento agente lo que los colores a la luz, como dice el Filósofo. Pero en el ángel no hay fantasmas. Luego tampoco hay entendimiento agente ni posible.

RESPUESTA. La necesidad de admitir en nosotros un entendimiento posible es debida al hecho de que a veces estamos en potencia para entender, y no en acto; por lo cual es necesario que exista una virtud que, antes de entender, esté en potencia con relación a los objetos inteligibles, y que se reduzca a su acto cuando adquiere ciencia de ellos y después cuando los piensa actualmente; y esta virtud es a la que llamamos entendimiento posible. La necesidad de admitir el entendimiento agente proviene de que las naturalezas de los seres materiales, que son las que nosotros conocemos, no existen fuera del alma en estado inmaterial y actualmente inteligible, sino que, tal como existen fuera del alma, sólo son inteligibles en potencia, por lo cual es necesario que exista alguna virtud que las haga inteligibles en acto, y a esta virtud llamamos en nosotros entendimiento agente.

Pero en los ángeles no hay ninguna de estas dos necesidades, porque nunca están en pura potencia para entender lo que naturalmente entienden, ni sus objetos son inteligibles en potencia, sino en acto, ya que primero y principalmente entienden las cosas inmateriales, como después diremos. Por consiguiente, en ellos no puede haber entendimiento agente ni posible, como no sea en sentido metafórico [37].

SOLUCIONES. 1. Entiende el Filósofo, como se desprende de sus propias palabras, que estas dos cosas las tienen todas las naturalezas en que hay generación o transformación. Pero como en el ángel no se engendra ciencia, puesto

generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri actu. Unde quod angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis. Neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia.—Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem et possibilem, aequivoce dicet: nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS V

Utrum in angelis sit sola intellectiva cognitio [a]

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit sola intellectiva cognitio.

1. Dicit enim Agustinus, VIII *De civ. Dei* *, quod in angelis est *vita quae intelligit et sentit*. Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. PRAETEREA, Isidorus dicit *, quod angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I *Metaphys.* * Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. PRAETEREA, Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* *, quod in daemonibus est *phantasia proterva*. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in daemonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in angelis: quia sunt eiusdem naturae.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in homilia de Ascensione *, quod *homo sentit cum pecoribus, et intelligit cum angelis.*

[a] Cf. III *Cont. Gent.*, cap. 108; *De malo*, q. 16, a. 1, ad 14.

19. cap. 6 (ML 41, 231).
22. I *Sent.*, cap. 10 (ML 83, 556).
24. cap. 1, n. 4 (BK 980 b 28): S. TH., lect. 1, n. 17.
26. § 23 (MG 3, 725): S. TH., lect. 19.
32. II *In Evang.*, homil. 29 (ML 76, 1214).

que la tiene naturalmente, síguese que no es necesario que tenga entendimiento agente ni posible.

2. Lo propio del entendimiento agente es iluminar, pero no a otro ser inteligente, sino los objetos inteligibles en potencia, en cuanto que por la abstracción los hace inteligibles en acto. Y lo propio del entendimiento posible es estar en potencia respecto a los objetos connaturales de su conocimiento y ser reducido algunas veces al acto. Por tanto, que un ángel ilumine a otro no pertenece a la razón de entendimiento agente, como tampoco pertenece a la razón de entendimiento posible el hecho de que sea iluminado en asunto de misterios sobrenaturales para cuyo conocimiento está algunas veces en potencia. Si alguno prefiere llamar a esto entendimiento agente y posible, tomará las palabras en sentido equívoco, aunque, por lo demás, la cuestión de nombres no debe preocupar.

ARTICULO V

Si el conocimiento de los ángeles es exclusivamente intelectual

DIFICULTADES. Parece que el conocimiento intelectual no es el único que tienen los ángeles.

1. Dice San Agustín que en los ángeles hay *vida intelectual y sensitiva*. Luego hay en ellos potencia sensitiva.

2. Dice San Isidoro que los ángeles conocieron muchas cosas por experiencia. Pero la experiencia se forma de muchos recuerdos, como dice el Filósofo. Luego tienen la facultad de la memoria.

3. Dice Dionisio que en los demonios hay una *fantasía depravada*. Pero la fantasía pertenece al poder imaginativo. Luego en los demonios hay poder imaginativo, y por la misma razón lo habrá también en los ángeles, que son de la misma naturaleza.

POR OTRA PARTE, dice San Gregorio que *el hombre siente como los animales y entiende como los ángeles.*

RESPONDEO dicendum quod in anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur: et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas: et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis *.— Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra * dictis patet. Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit, XII *Metaphys.* *, quod substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. — Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva; et non secundum partem, ut anima nostra *. — Et propter hoc etiam angeli vocantur *intellectus et mentes,* ut supra * dictum est.

AD EA VERO QUAE IN CONTRARIUM OBIICIUNTUR, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illae loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita. Qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur *, licet eam asserere non intendat: unde dicit, XXI *De civ. Dei* *, quod super *hac inquisitione non est multum laborandum.*

Alio modo potest dici, quod auctoritates illae, et consimiles, sunt intelligendae per quandam similitudinem. Quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid *sentire* dicamur. Unde etiam *sententia* nominatur. — *Experientia* vero angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, etsi non per similitudinem virtutis cognoscitivae *. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus: angeli autem singularia cognoscunt, ut infra * patebit, sed non per sensum. Sed tamen *memoria* in angelis potest poni, secundum quod ab Augustino * ponitur in mente; licet non possit eis competere secundum quod ponitur pars animae sensitivae.—Similiter dicendum quod *phantasia proterva* attribuitur dae-

7. Cf. q. 77, a. 2.
9. q. 51, a. 1.
11. comm. 36.
15. Cf. q. 70, a. 1, ad 3.
16. a. 3, ad 1.
21. Vide II *De Gen. ad litt.*, cap. 17 (ML 34, 278); III, cap. 1 (ML 34, 284).—Cf. supra, q. 51, a. 1, ad 1.
22. cap. 10 (ML 41, 724).
31. Cf. q. 58, a. 3, ad 3; q. 64, a. 1, ad 5.
33. q. 57, a. 2.
35. X *De Trin.*, cap. 11 (ML 42, 983).

RESPUESTA. Hay en nuestra alma algunas facultades cuyas operaciones se ejecutan por medio de órganos corpóreos, y estas fuerzas son el acto de ciertas partes del cuerpo; así la fuerza visiva es el acto del ojo, como la auditiva lo es del oído. En cambio, hay otras fuerzas del alma cuyas operaciones no son ejecutadas por órganos corpóreos, tales como el entendimiento y la voluntad, y éstas no son acto de parte alguna del cuerpo. Ahora bien, conforme hemos dicho, los ángeles no tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos. Por consiguiente, de entre estas fuerzas no pueden convenirles más que el entendimiento y la voluntad, y esto mismo reconoce el Comentador cuando dice que las substancias separadas se dividen en entendimiento y voluntad. Y es también lo que conviene al orden del universo para que la criatura intelectual suprema sea totalmente intelectual y no lo sea sólo en parte, como lo es nuestra alma. Por fin, ésta es la razón de que a los ángeles se les llame *inteligencias* y *mentes,* como ya hicimos notar.

SOLUCIONES. A los reparos primeramente opuestos se puede contestar de dos maneras. Una, diciendo que los textos citados hablan conforme a la opinión de los que sostienen que los ángeles y los demonios tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos, opinión de que San Agustín usa frecuentemente en sus escritos, aunque sin propósito de afirmarla, pues dice que *sobre esta materia no hay que preocuparse mucho.*

La otra respuesta consiste en decir que los textos citados y otros parecidos tienen un significado analógico, fundado en que, como el sentido percibe con certeza su objeto sensible propio, el uso de los escritores empleó la palabra *sentir* para designar la certeza de la percepción intelectual, que por esto se llama también *sentencia.* — La *experiencia* puede atribuirse a los ángeles por razón de la semejanza que hay entre los objetos del conocimiento, aunque no la haya entre las facultades cognoscitivas. En efecto, hay en nosotros experiencia cuando conocemos lo singular por medio de los sentidos, y los ángeles, conforme veremos, conocen lo singular, aunque no por medio de sentidos. — En cuanto a la *memoria,* puede atribuirse a los ángeles en el sentido en que San Agustín la atribuye a la mente, si bien no puede atribuírseles en cuanto es parte del alma sensitiva. — Por lo que se refiere a la *fantasía depravada,* se atribuye a los

monibus, ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono *: deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

2. Cf. q. 58, a. 5.

demonios debido a que tienen una falsa estimación práctica de la verdad y del bien; y entre nosotros las equivocaciones provienen precisamente de la fantasía, que nos impulsa a adherirnos a las imágenes de las cosas como si fuesen realidades, cual se comprueba en los que están dormidos y en los que han perdido la razón.

QUAESTIO LV

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICAE

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Consequenter quaeritur de medio cognitionis angelicae *. Et circa hoc quaerentur tria.

Primo: utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species.

Secundo: si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas.

Tertio: utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

ARTICULUS I

Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

1. Dicit enim Dionysius, 7 cap. *De div. nom.* *, quod angeli *sciunt ea quae sunt in terra, secundum propriam naturam mentis.* Sed natura angeli est eius essentia. Ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. PRAETEREA, secundum Philosophum, in XII *Metaphys.* *, et in III *De anima* *, *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur.* Id autem quod intel-

[a] Cf. infra, q. 84, a. 2; q. 87, a. 1; 1-2, q. 1, a. 6; q. 51, a. 1, ad 2; II *Sent.*, dist. 3, p. 2, q. 2, a. 1; III, dist. 14, a. 1, q.[a] 2; *De verit.*, q. 8, a. 8; II *Cont. Gent.*, cap. 98.

4. Cf. q. 54, introd.
17. § 2 (MG 3, 869): S. TH., lect. 3.
22. lib. XI, cap. 9, n. 5 (BK 1075 a 3): S. TH., lect. 11. — cap. 1, n. 12 (BK 430 a 3): S. TH., lect. 9, nn. 724-26.

CUESTION LV

DEL MEDIO DEL CONOCIMIENTO ANGELICO

DIVIDIDA EN TRES ARTÍCULOS

Conforme a lo dicho, debemos tratar ahora del medio del conocimiento angélico [38], y en esta materia se han de averiguar tres cosas.

Primera: si los ángeles conocen todas las cosas por su substancia o por medio de algunas especies.

Segunda: caso de que sea por especies, si conocen por especies connaturales o por especies tomadas de las cosas.

Tercera: si los ángeles superiores conocen por medio de especies más universales que los inferiores.

ARTICULO I

Si los ángeles conocen todas las cosas por su substancia

DIFICULTADES. Parece que los ángeles conocen todas las cosas por su substancia.

1. Dice Dionisio que *los ángeles saben lo que hay en la tierra por la naturaleza propia de la mente.* Pero la naturaleza del ángel es su esencia. Luego el ángel conoce por su esencia.

2. Según el Filósofo, *en los seres que no tienen materia, el entendimiento es lo mismo que lo entendido.* Pero lo entendido se identifica con el que entiende en razón de aquello

ligitur est idem intelligenti ratione eius quo intelligitur. Ergo in his quae sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

3. PRAETEREA, omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo: quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participative; et ideo dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* *, quod Deus *tota in totis congregat,* idest omnia in omnibus. Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, in eodem capite *, quod angeli *illuminantur rationibus rerum.* Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

RESPONDEO dicendum quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius: quia forma est quo agens agit *. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. Et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiae: quia potentia materiae ad plura se extendit quam sit continentia formae huius vel illius *. — Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia obiectum intellectus est ens vel verum commune *. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia: cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte *. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam *. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum dicitur angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly *secundum* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quae convenit angelo secundum suam naturam.

---

10. § 7 (MG 3, 701) : S. TH., lect. 5.
12. § 1 (MG 3, 692) : S. TH., lect. 1.
17. Cf. q. 56, a. 1.
22. Cf. q. 50, a. 5, ad 3 ; q. 75, a. 6.
25. Cf. q. 79, a. 2.
28. Cf. q. 54, a. 2.
29. Cf. q. 14, a. 6.
32. Cf. q. 85, a. 2.

por lo cual es entendido. Luego en los seres que no tienen materia, cuales son los ángeles, aquello por lo cual entienden es la misma substancia del que entiende.

3. Todo lo que está en otro tiene el modo de ser de aquello en que está. Pero el ángel tiene naturaleza intelectual. Luego cuanto hay en él tiene modo de ser inteligible. Pero en él están todas las cosas, porque las inferiores están en los seres superiores esencialmente, y las superiores están en las inferiores por modo de participación; por lo cual dice Dionisio que Dios *lo reúne todo en todos,* esto es, todas las cosas en todos los seres. Luego el ángel conoce razones de las cosas y no por su propia substancia [**39**].

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *los ángeles son iluminados por las razones de las cosas.* Luego conocen por las razones de las cosas y no por su propia substancia.

RESPUESTA. Aquello por lo cual el entendimiento entiende es para el entendimiento que entiende como su forma, porque la forma es aquello por lo cual el agente obra. Mas para que una potencia esté totalmente actuada por una forma es necesario que la forma contenga todo aquello a que se extiende la potencia, y de aquí proviene que en los seres corruptibles la forma no actúa completamente la potencia de la materia, ya que ésta se extiende a más de lo que contiene la forma de este o del otro ser. — Pero la potencia intelectiva del ángel se extiende a todas las cosas, porque el objeto del entendimiento es el ser o la verdad universal, y, sin embargo, la esencia del ángel no comprende en sí todas las cosas, puesto que es una esencia contraída a determinado género y especie, y el comprender en sí absolutamente todas las cosas es lo propio de la esencia divina, que es infinita. Por tanto, solamente Dios conoce todas las cosas por su esencia, y, en cambio, el ángel por su esencia no puede conocerlas todas, sino que para conocer las cosas necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies [**40**].

SOLUCIONES. 1. Cuando se dice que el ángel conoce las cosas según su naturaleza, la palabra *según* no determina el medio del conocimiento, ya que éste es la imagen del objeto conocido, sino la facultad cognoscitiva que conviene al ángel según su naturaleza.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in III *De anima* *, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur, *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur,* ac si diceretur quod *intellectus in actu est intellectum in actu:* ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est immateriale.

AD TERTIUM dicendum quod ea quae sunt infra angelum, et ea quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus: non autem angelus, sed solam communem.

ARTICULUS II

Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli intelligant per species a rebus acceptas.

1. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur.. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei: aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet igitur quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectae, vel causata a re. Sed scientia angeli non est causa rerum exis-

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 3, p. 2.ª, q. 2, a. 1, ad 2; *De verit.*, q. 8, a 9; II *Cont. Gent.*, q. 96.

2. cap. 2, n. 6 (BK 426 a 10); cap. 8, nn. 1-2 (BK 431 b 20-28): S. TH., lect. 13, n. 787.

2. El que el sentido en acto sea lo sensible en acto, como dice el Filósofo, no quiere decir que la facultad sensitiva sea la imagen sensible que hay en el sentido, sino que de los dos, como de acto y potencia que son, se hace una sola cosa. Y si asimismo se dice que el entendimiento en acto es lo entendido en acto, no es porque la substancia del entendimiento sea la imagen por la cual entiende, sino porque aquella imagen es su forma. Por tanto, decir: *en las cosas que no tienen materia, el entendimiento es lo mismo que lo entendido,* equivale a decir: *el entendimiento en acto es lo entendido en acto;* y, efectivamente, una cosa es entendida en acto precisamente porque es inmaterial.

3. Lo que es inferior al ángel y lo que es superior a él está en cierto modo en su substancia, pero no de modo perfecto y según su razón propia, puesto que la esencia del ángel, por ser finita, se distingue por su razón propia de la de los otros seres, sino que está según cierta razón común. En cambio, en la esencia divina están todas las cosas de modo perfecto y por su razón propia, como en la primera y universal virtud operativa, de la cual procede cuanto hay en los seres, sea propio o común; y de aquí que Dios tenga conocimiento propio de todas las cosas por su esencia, pero no el ángel, que sólo tiene un conocimiento general.

ARTICULO II

Si los ángeles entienden por medio de especies tomadas de las cosas

DIFICULTADES. Parece que los ángeles entienden por medio de especies tomadas de las cosas.

1. Todo lo que es entendido lo es porque hay una imagen suya en el que entiende. Pero la semejanza de algo que está en otro, o bien está allí de modo ejemplar, de forma que aquella semejanza sea la causa del objeto, o por modo de imagen, y, por tanto, causada por él. Luego es necesario que toda la ciencia del ser que entiende, o bien sea la causa de la cosa entendida o esté causada por ella.

tentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptae.

2. PRAETEREA, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. PRAETEREA, species quae sunt in intellectu, indifferenter se habent ad praesens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species a rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia: et ita frustra secundum locum moveretur.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 7 cap. *De div. nom.* *, quod angeli *non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus, aut a sensibilibus.*

RESPONDEO dicendum quod species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium *. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam: in corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam, ab aliquo agente. — Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt *.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi * competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur: alioquin frustra corporibus uni-

16. § 2 (MG 3, 868) : S. TH., lect. 2.
23. Cf. q. 58, a. 3.
35. Cf. q. 58, a. 1 ; q. 85, a. 5.
39. Cf. q. 12, a. 4.

Pero la ciencia de los ángeles no es la causa de los seres que existen, pues esto es propio solamente de la ciencia divina. Luego es necesario que las especies por las cuales conoce el entendimiento angélico sean tomadas de las cosas.

2. La luz angélica es más potente que la del entendimiento agente de nuestra alma. Pero la luz del entendimiento agente abstrae de los fantasmas las especies inteligibles. Luego la luz del entendimiento angélico puede también abstraer especies de las cosas sensibles, y así no hay inconveniente en decir que el ángel entiende por especies tomadas de las cosas.

3. Las especies que están en el entendimiento, lo mismo se refieren a lo presente que a lo distante, con tal que sean tomadas de las cosas sensibles. Si, pues, el ángel no conoce por especies tomadas de las cosas, su conocimiento alcanza indiferentemente a lo próximo y a lo remoto, y, por consiguiente, es inútil su movimiento local.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *los ángeles no toman de Dios su conocimiento de las cosas divisibles ni de las sensibles* [**41**].

RESPUESTA. Las especies por las cuales entienden los ángeles no están tomadas de las cosas, sino que les son connaturales. La razón es porque la distinción y orden entre las substancias espirituales se concibe en armonía con el orden y distinción de las corporales. En éstas ocurre que los cuerpos supremos tienen la potencia de su naturaleza totalmente saturada por la forma, mientras que en los cuerpos inferiores la potencia de la materia no está totalmente saciada por la forma, sino que, bajo la acción de algún agente, adquieren unas veces una forma y otras veces otra. A su vez, las substancias intelectuales inferiores, esto es, las almas humanas, tienen la potencia intelectual naturalmente incompleta, que se va completando sucesivamente en virtud de que toman de las cosas especies inteligibles. Pero la potencia intelectiva de las substancias espirituales superiores, o sea la de los ángeles, está por naturaleza repleta de especies inteligibles, por cuanto posee especies inteligibles connaturales para entender todo lo que naturalmente puede conocer [**42**].

Y esto mismo se echa de ver examinando el modo de ser de estas substancias. Las espirituales inferiores, o sea las almas, tienen un ser afín con el de los cuerpos, por cuanto son formas de cuerpos; por lo cual su mismo modo de ser les impone que obtengan de los cuerpos y por los cuerpos su perfección intelectual, pues si no es para esto, en vano se unirían a los cuerpos. En cambio, las substan-

rentur *. Substantiae vero superiores, idest angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes: et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura *.—Unde Augustinus dicit, II *Super Gen. ad litt.* *, quod *cetera, quae infra angelos sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo* *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit, in eodem libro *, quod *sicut ratio qua creatura conditur, prius est in Verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur, sic et eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae.*

AD SECUNDUM dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum. Quod est impossibile: cum careat imaginatione, ut dictum est *.—Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret: quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

AD TERTIUM dicendum quod cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum. Non tamen propter hoc motus eius localis est frustra: non enim movetur localiter ad congnitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

1. Cf. q. 51, a. 1; q. 76, a. 5; q. 101, a. 1.
6. Cf. q. 91, a. 1.
7. cap. 8 (ML 34, 269).
9. q. 56, a. 2.
14. loc. cit.
28. q. 54, a. 5.

cias supremas, o sea los ángeles, están totalmente desligadas de los cuerpos, puesto que subsisten de modo inmaterial y en estado inteligible, y de aquí que consigan su perfección intelectual de un efluvio inteligible por el cual reciben de Dios, junto con su naturaleza intelectual, las especies de las cosas conocidas. — Y por esto dice San Agustín: *las otras cosas que están por debajo de los ángeles fueron creadas de tal manera, que primero fueron hechas en el conocimiento de la criatura racional y después en su género propio.*

SOLUCIONES. 1. En la mente de los ángeles están las semejanzas de las criaturas, pero no tomadas de ellas, sino de Dios, que es la causa de las criaturas y en quien primeramente existen las semejanzas de las cosas; por lo cual dice San Agustín que, *así como la razón por la que es producida la criatura antes está en el Verbo de Dios que en la criatura producida, así el conocimiento de esta razón se produce primero en la criatura intelectual y después viene la producción de la criatura* [43].

2. Para ir de un extremo a otro hay que pasar por el medio. Pero la forma de la imaginación, que, si bien no tiene materia, está, sin embargo, sometida a las condiciones materiales, es algo intermedio entre el ser de la fórma que hay en la materia y el de la forma que tiene el entendimiento abstraída de la materia y de las condiciones materiales. De donde se sigue que, cualquiera que sea el poder del entendimiento angélico, no puede hacer que las formas materiales pasen al estado inteligible si primero no las hace pasar al estado de formas imaginadas, y esto es imposible, porque, según hemos dicho, carece de imaginación. — Pero, aun dado que pudiese abstraer especies inteligibles de las cosas materiales, no lo haría, porque, teniendo como tiene especies inteligibles connaturales, no las necesita [44].

3. El conocimiento del ángel alcanza indiferentemente a lo próximo y a lo remoto en cuanto al lugar. Y, sin embargo, no por esto es inútil su movimiento local, puesto que no se mueve para adquirir conocimientos, sino para hacer algo en algún lugar.

ARTICULUS III

Utrum superiores angeli intelligant per species magis universales quam inferiores [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superiores angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores.

1. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. PRAETEREA, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali: quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et actum. Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores. Quod est inconveniens.

3. PRAETEREA, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quae inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque. Quod videtur inconveniens.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, 12 cap. *Angel. hier.* [*]: quod superiores angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores.—Et in libro *De causis* [*] dicitur quod angeli superiores habent formas magis universales.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis

[a] Cf. infra, q. 89, a. 1; II *Sent.*, dist. 3, p. 2, q. 2, a. 2; *De verit.*, q. 8, a. 10; II *Cont. Gent.*, cap. 98; *Q. de anima*, a. 7; *De causis*, lect. 10.

26. § 2 (MG 3, 292).
27. prop. 10, § 9: S. TH., lect. 10.

ARTICULO III

Si los ángeles superiores entienden por especies más universales que los inferiores

DIFICULTADES. Parece que los ángeles superiores no entienden por especies más universales que los inferiores.

1. Lo universal parece ser aquello que es abstraído de los particulares. Pero los ángeles no entienden por especies abstraídas de las cosas. Luego no puede decirse que las especies del entendimiento angélico sean más o menos universales.

2. Lo que se conoce en particular se conoce con más perfección que lo conocido en universal, porque conocer algo en universal está en cierto modo entre la potencia y el acto. Si, pues, los ángeles superiores conocen por formas más universales que los inferiores, síguese que tienen una ciencia más imperfecta, y esto es inadmisible.

3. Una misma cosa no puede ser la razón propia de muchas. Pero si el ángel superior conoce por una sola forma universal las diversas cosas que el inferior conoce por muchas formas particulares, síguese que el ángel superior usa de la misma forma universal para conocer cosas diferentes. Luego no podrá tener conocimiento propio de unas y de otras, y esto es inaceptable.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que los ángeles superiores participan de la ciencia más en universal que los inferiores; y en el libro *De causis* se dice que los ángeles superiores tienen formas más universales.

RESPUESTA. El hecho de que entre los seres haya algunos que son superiores a otros, se debe a que aquéllos están más próximos y son más semejantes al ser primero, que

cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit.

Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum.—Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod accidit universali * ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens: vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

AD SECUNDUM dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius: imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal *. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest *.

AD TERTIUM dicendum quod idem non potest esse plurium propria ratio adaequata. Sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes

17. Cf. q. 85, a. 2, ad 2.
31. Cf. q. 85, a. 3.
35. Cf. q. 14, a. 6.

es Dios. Pero en Dios ocurre que toda la plenitud del conocimiento intelectual está contenida en un solo principio, esto es, en la ciencia divina, por la cual conoce Dios todas las cosas. Mas esta plenitud intelectual se halla en los entendimientos creados de modo inferior y menos simple; por lo cual es necesario que lo que Dios conoce por una sola forma, los seres inferiores lo conozcan por muchas, y tantas más cuanto más grande sea la inferioridad de su entendimiento.

Así, pues, cuanto más elevado sea el ángel, con tantas menos especies puede entender la universalidad de los inteligibles, para lo cual es necesario que éstas sean más universales, en el sentido de que cada una de ellas se extienda a más cosas [**45**]. Un ejemplo aproximado de esto lo tenemos en nosotros mismos. Hay quienes no pueden captar la verdad intelectual, a menos de que se les explique con todos sus pormenores, cosa que proviene de la debilidad de su entendimiento; y, en cambio, hay quienes, por tener un entendimiento más poderoso, pueden en pocos principios ver muchas cosas.

SOLUCIONES. 1. Que el universal sea abstraído de los fantasmas, debido a que el entendimiento que lo conoce toma sus conocimientos de las cosas, es en él accidental. Por tanto, si existiera un entendimiento que no tomase sus conocimientos de las cosas, el universal que conociese no sería el resultado de una abstracción, sino que en cierto modo sería anterior a las cosas mismas, bien en el orden de causa, que es como están las razones universales de las cosas en el Verbo de Dios, o por lo menos en el orden de naturaleza, como están las razones universales de las cosas en el entendimiento angélico [**46**].

2. Lo de conocer algo en un universal se puede tomar de dos maneras. Una, por parte del objeto conocido, esto es, cuando solamente se conoce la naturaleza universal del objeto, y en este caso el conocimiento es imperfecto, y así conocería imperfectamente al hombre el que sólo supiese que es animal. Otra, por parte del medio de conocer, y en este caso conocer una cosa en un universal es lo más perfecto, ya que más perfecto es el entendimiento que puede conocer distintamente muchas cosas en un solo universal que el que no puede.

3. Una misma cosa no puede ser la razón propia y adecuada de muchas; pero, si es excelente, puede tomarse como razón propia y como semejanza de cosas distintas. Por ejemplo, así como en el hombre hay una prudencia universal, que se extiende a todos los actos de las virtudes y que pue-

actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiae quae est in leone ad actus magnanimitatis, et eius quae est in vulpe ad actus cautelae, et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur, propter
5 sui excellentiam, ut propria ratio singulorum: quia est in ea unde sibi singula similentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quae est in mente angeli, quod per eam, propter eius excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione.

de tomarse como razón propia y como semejanza de la prudencia particular que tiene, v. gr., el león para los actos de magnanimidad, o de la que tiene la zorra para los de astucia, así también la esencia divina, debido a su excelencia, se considera como la razón propia de todas las cosas, puesto que en ella hay lo que se requiere para que todas se le asemejen según sus razones propias. Y esto mismo se ha de decir de la razón universal que hay en la mente del ángel, es decir, que en virtud de su excelencia pueden muchas cosas ser conocidas por medio de ella con conocimiento propio [**47**].

QUAESTIO LVI

DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde quaeritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt *. Et primo, de cognitione rerum immaterialium; secundo, de cognitione rerum materialium *. Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum angelus cognoscat seipsum.
Secundo: utrum unus cognoscat alium.
Tertio: utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS I

Utrum angelus cognoscat seipsum [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus seipsum non cognoscat.

1. Dicit enim Dionysius, 6 cap. *Angel. hier.* *, quod angeli *ignorant proprias virtutes*. Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. PRAETEREA, angelus est quaedam substantia singularis: alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cum angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

[a] Cf. *De verit.*, q. 8, a. 6; II *Cont. Gent.*, cap. 98; III *De anima*, lect. 9; *De causis*, lect. 13.

6. Cf. q. 54, introd.
7. q. 57.
16. § 1 (MG 3, 200).

CUESTION LVI

DEL CONOCIMIENTO DEL ANGEL CON RESPECTO A LAS COSAS INMATERIALES

DIVIDIDA EN TRES ARTÍCULOS

Debemos ahora tratar del conocimiento del ángel con respecto a las cosas que conoce; en primer lugar, del conocimiento de los seres inmateriales, y después, del conocimiento de los materiales. Acerca de lo primero se han de averiguar tres cosas.

Primera: si el ángel se conoce a sí mismo.
Segunda: si un ángel conoce a otro.
Tercera: si el ángel conoce a Dios con sus recursos naturales.

ARTICULO I

Si el ángel se conoce a sí mismo

DIFICULTADES. Parece que el ángel no se conoce a sí mismo.

1. Dice Dionisio que los ángeles *ignoran sus propias virtudes*. Pero, conocida una substancia, se conoce su virtud. Luego el ángel no conoce su esencia.

2. El ángel es una substancia singular, ya que, de lo contrario, no obraría, puesto que las acciones son propias de los singulares subsistentes. Pero lo singular no es inteligible. Luego no puede ser entendido. Pero como el ángel no tiene otro modo de conocer más que el intelectual, síguese que ningún ángel puede conocerse a sí mismo.

3. PRAETEREA, intellectus movetur ab intelligibili: quia intelligere est *quoddam pati,* ut dicitur in III *De anima* *. Sed nihil movetur aut patitur a seipso; ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

5 SED CONTRA est quod Augustinus dicit, II *Super Gen. ad litt.* *, quod angelus *in ipsa sua conformatione, hoc est illustratione veritatis, cognovit seipsum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra * dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quae manet in agente, 10 et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente: sicut calefactum a calefaciente, et aedificatum ab aedificante. Sed in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat 15 actio, quod obiectum uniatur agenti: sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu *. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, 20 ita species rei visae est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute: et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in 25 actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens.

30 Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhaerens, et quod sit per se subsistens: non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens.

Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilium se habeat 35 ut forma intelligibilis subsistens, intellige seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod littera illa est antiquae 40 translationis, quae corrigitur per novam, in qua dicitur: *praeterea et ipsos,* scilicet angelos, *cognovisse proprias virtutes;* loco cuius habebatur in alia translatione: *et adhuc*

2. cap. 4, n. 2 (BK 429 a 14) : S. TH., lect. 7, n. 675.
6. cap. 8 (ML 34, 260).
8. q. 14, a. 2 ; q. 54, a. 2.
16. Cf. q. 54, a. 1, ad 3.

3. El entendimiento es movido por el objeto inteligible, porque entender *es un modo de ser accionado,* como dice el Filósofo. Pero nada es movido ni accionado por sí mismo, como se comprueba en los seres corpóreos. Luego el ángel no puede entenderse a sí mismo.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que el ángel, *en el mismo momento de su conformación, o sea de recibir la iluminación de la verdad, se conoció a sí mismo* [**48**].

RESPUESTA. Según hemos dicho, el objeto de la acción no juega el mismo papel en la acción que permanece en el agente y en la que pasa a materia exterior. Pues en la que pasa a materia exterior, el objeto o la materia a la cual pasa la acción está separada del agente, como el objeto caliente del que le calienta y el edificio del que lo edifica. En la inmanente es necesario, para que se produzca la acción, que el objeto esté unido al agente, y así, para que se produzca la acción de sentir, es indispensable que lo sensible se una al sentido. Y ocurre que el objeto unido a la potencia desempeña en esta acción el papel que en otros agentes desempeña la forma, que es el principio de operación; pues así como el calor es en el fuego el principio formal de la calefacción, así también la especie de la cosa vista es en el ojo el principio formal de la visión.

Pero adviértase que a veces estas especies del objeto están en la facultad cognoscitiva solamente en potencia, y entonces sólo hay un conocimiento potencial, y para que se reduzca al acto se requiere que la potencia cognoscitiva reciba de hecho la especie. En cambio, si de hecho la tiene siempre, puede conocer por ella sin que previamente se produzca mutación ni recepción alguna. Por donde se ve que ser movido por el objeto no es de esencia del que conoce en cuanto cognoscente, sino en cuanto está en potencia para conocer.

Por lo demás, para que la forma sea principio de acción, lo mismo da que sea inherente o subsistente por sí; el calor no calentaría menos si fuese subsistente que siendo inherente.

Así, pues, si en el orden de lo inteligible existe algo que sea forma inteligible subsistente, se entenderá a sí mismo. Pero el ángel, puesto que es inmaterial, es forma subsistente y por sí misma actualmente inteligible [**49**]. Síguese, pues, que se entiende a sí mismo por su forma, que es su substancia [**50**].

SOLUCIONES. 1. El texto aducido está tomado de la versión antigua, corregida por la nueva, en la cual se lee: *además, ellos* (los ángeles) *conocen sus propias virtudes,* en lugar de lo que se leía en la antigua: *y además ignoran las*

et eos ignorare proprias virtutes. — Quamvis etiam littera antiquae translationis salvari possit quantum ad hoc, quod angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinae sapientiae, quae est angelis incomprenhensibilis.

AD SECUNDUM dicendum quod singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu *.

AD TERTIUM dicendum quod moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico; maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. — Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione quae in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

ARTICULUS II

Utrum unus angelus alium cognoscat [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus angelus alium non cognoscat.

1. Dicit enim Philosophus, in III *De anima* *, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet apparere extranea: sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

2. PRAETEREA, in libro *De causis* * dicitur quod *omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa eius.* Sed unus

[a] Cf. *De verit.*, q. 8, a. 7; II *Cont. Gent.*, q. 98.

11. Cf. q. 86, a. 1, ad 3.
22. cap. 4, n. 3 (BK 429 a 20): S. TH., lect. 7, nn. 677-683.
32. prop. 8, § 7: S. TH., lect. 8.

propias virtudes. — Aunque también sería explicable el texto de la versión antigua diciendo que los ángeles no conocen enteramente su virtud al modo como procede del orden de la sabiduría divina, que es para ellos incomprensible.

2. Si en nosotros no se da conocimiento de los singulares corpóreos, no es por razón de la singularidad, sino por razón de la materia que es en ellos el principio de la individuación [51]. Si, pues, hay cosas singulares que subsisten sin materia, como son los ángeles, nada impide que sean de hecho inteligibles.

3. Ser movido y actuado conviene al entendimiento que está en potencia, por lo cual no tiene lugar en el ángel, y menos cuando se entiende a sí mismo [52]. Además, la acción del entendimiento no es de la misma naturaleza que la acción que vemos en los cuerpos, ya que ésta pasa a materia exterior.

ARTICULO II

Si un ángel conoce a otro

DIFICULTADES. Parece que un ángel no conoce a otro.

1. Dice el Filósofo que, si el entendimiento humano tuviese en sí mismo alguna naturaleza de las que hay en el mundo de lo sensible, esta naturaleza que habría dentro de él impediría la aparición de otra distinta, lo mismo que, si la pupila estuviese impregnada de algún color, no podría ver otros colores. Pero lo que es el entendimiento humano en cuanto a conocer las cosas corpóreas, lo es el angélico en cuanto a conocer las inmateriales. Si, pues, el entendimiento angélico tiene en sí una determinada naturaleza del número de las inmateriales, parece que no puede conocer las demás.

2. En el libro *De causis* se dice que *toda inteligencia conoce lo que está por encima de ella en cuanto que es causa suya, y lo que está por debajo en cuanto que es cau-*

angelus non est causa alterius. Ergo unus angelus non cognoscit alium.

3. PRAETEREA, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis: cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis; essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiae angeli cogniti nisi in genere, ut ex supra * dictis patet; unde sequeretur quod unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. — Similiter etiam non potest dici quod unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti: quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. — Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem: quia illa species non differret ab angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. — Nullo igitur modo videtur quod unus angelus possit intelligere alium.

4. PRAETEREA, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam: et sic sequeretur quod, si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, quod non posset cognosci ab his qui nunc sunt. Aut per speciem acquisitam a rebus: et sic sequeretur quod angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus angelus alium cognoscat.

SED CONTRA est quod dicitur in libro *De causis* *, quod *omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, II *Super Gen. ad litt.* *, ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluxerunt: uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium. Ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret: aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huius-

7. q. 50, a. 4; q. 55, a. 1, ad 3.
24. prop. 11, § 10: S. TH., lect. 11.
27. cap. 8 (ML 34, 269).

sado por ella. Pero un ángel no es causa de otro. Luego no conoce a otro.

3. Un ángel no puede conocer a otro por la esencia del cognoscente, puesto que todo conocimiento supone la razón de semejanza. Pero la esencia del ángel que conoce, no es la semejanza de la esencia del conocido más que en general, conforme hemos dicho, y en este caso un ángel no tendría de otro un conocimiento propio, sino sólo un conocimiento general. — Tampoco puede decirse que un ángel conoce a otro por la esencia del ángel conocido, porque aquello por lo cual el entendimiento conoce es intrínseco a él, y sólo la Trinidad penetra en el interior de la mente [**53**]. — Ni tampoco se puede decir que lo conozca por medio de una especie, porque tal especie no sería distinta del ángel conocido, puesto que uno y otra son inmateriales. No hay, pues, manera de que un ángel pueda conocer a otro.

4. Si un ángel entiende a otro, o lo entiende por alguna especie innata, y se seguiría que, si Dios crease un nuevo ángel, no podría ser conocido por los que ahora existen, o por una especie tomada de las cosas, y en este caso se seguiría que los ángeles superiores no pueden conocer a los inferiores, de quienes nada reciben. No parece, pues, que haya modo de que un ángel conozca a otro.

POR OTRA PARTE, en el libro *De causis* se dice que *toda inteligencia conoce las cosas incorruptibles.*

RESPUESTA. Como dice San Agustín, las cosas que preexistieron en el Verbo de Dios desde la eternidad, emanaron de El de dos maneras: una, para que existiesen en el entendimiento angélico, y otra, para que subsistiesen en sus propias naturalezas. En el entendimiento angélico procedieron por cuanto Dios imprimió en la mente del ángel las semejanzas o especies de las cosas que produjo en su ser natural. Pero en el Verbo de Dios existieron desde la eternidad no sólo las razones de los seres corpóreos, sino las de todas las criaturas espirituales. Por consiguiente, en cada una de las criaturas espirituales fueron impresas por el Verbo de Dios todas las razones de todos los seres, tanto de los corporales como de los espirituales. Mas con la particularidad de que en cada ángel fué impresa la razón de su especie según el ser natural y a la vez según el ser inteligible, de modo que subsistiese en la naturaleza de su especie y por ella se entendiese a sí mismo. En cambio, las razones de las otras naturalezas, lo mismo espirituales que corporales, le fueron impresas solamente en cuanto al ser inteligible, con

modi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

AD PRIMUM ergo dicendum quod naturae spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra * dictum est. Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio causae et causati non facit ad hoc quod unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa et causatum sunt similia. Et ideo, si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

AD TERTIUM dicendum quod unus angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius quae est in intellectu alterius angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum *.

AD QUARTUM dicendum quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit. Et ideo, si Deus instituisset facere plures angelos vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Sicut si aedificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Unde eiusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo.

ARTICULUS III

Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 1; *De verit.*, q. 8, a. 3; II *Cont. Gent.*, cap. 41 et 49.

5. q. 50, a. 4, ad 1 et 2; q. 10, a. 6; q. 47, a. 2.
22. Cf. *De verit.*, q. 27, a. 4, ad 4; IV *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1, sol. 2 et 4.

objeto de que por ellas conociese las criaturas, tanto las espirituales como las corporales [**54**].

SOLUCIONES. 1. Según hemos dicho, las naturalezas espirituales de los ángeles se distinguen por un cierto orden o grado, y por esto la naturaleza del ángel no priva a su entendimiento de conocer las otras naturalezas angélicas, dado que tanto las superiores como las inferiores tienen afinidad con la suya, y la diferencia entre ellos consiste solamente en diferentes grados de perfección [**55**].

2. La razón de causa y de efecto no influye en que un ángel conozca a otro más que por virtud de la semejanza, por cuanto lo causado es semejante a su causa. Si, pues, suponemos que entre los ángeles hay semejanza sin causalidad, puede uno conocer a otro.

3. Un ángel conoce a otro por la especie del otro que hay en su entendimiento, la cual difiere del ángel cuya semejanza es, no como se diferencia lo material de lo inmaterial, sino como difiere lo natural de lo intencional. En efecto, el ángel es una forma subsistente en su ser natural, y, en cambio, la especie suya que está en el entendimiento de otro ángel no lo es, sino que allí sólo tiene ser inteligible, como sucede con la forma del color, que en la pared tiene ser natural y en el medio transmisor solamente tiene ser intencional.

4. Dios hizo a cada una de las criaturas proporcionada al universo que se había propuesto fabricar. Por consiguiente, si se hubiera propuesto hacer más ángeles o más naturalezas, habría impreso más especies inteligibles en las mentes angélicas, lo mismo que si el constructor de una casa hubiera querido hacerla más grande, habría hecho más cimientos. Por donde se ve que lo mismo es suponer que Dios añada alguna criatura al universo o que añada al ángel algunas especies inteligibles [**56**].

ARTICULO III

Si los ángeles pueden conocer a Dios con sus medios naturales

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no pueden conocer a Dios por sus medios naturales.

1. Dicit enim Dionysius, 1 cap. *De div. nom.* *, quod Deus est *super omnes caelestes mentes incomprehensibili virtute collocatus.* Et postea subdit quod, *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.*

2. PRAETEREA, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. PRAETEREA, I Cor. 13, 12 dicitur: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio: una, qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra * ostensum est. Visio autem specularis angelis non convenit: quia non accipiunt divinam cognitionem a rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, 7 cap. *De div. nom.* * Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

SED CONTRA, angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt; secundum illud Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Ergo multo magis angeli.

RESPONDEO dicendum quod angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo, per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo: et sic dictum est * quod angelus intelligit seipsum. Alio modo, per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva: sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia, in qua resultat: sicut cum videmus hominem in speculo *.

Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia, ut supra * dictum est. — Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudi-

1. § 4 (MG 3, 593): S. TH., lect. 2.
15. q. 12, a. 4.
18. § 2 (MG 3, 868): S. TH., lect. 2.
28. a. 1.
34. Cf. q. 12, a. 9; q. 14, a. 5; etiam *In Boët. «De Trin.»*, q. 1, a. 2.
38. q. 12, a. 4.

1. Dice Dionisio que Dios, *por su superioridad incomprensible, está colocado sobre todas las mentes celestes,* añadiendo después: *y porque está sobre toda substancia es inaccesible a todo conocimiento.*

2. Dios se halla a una distancia infinita del entendimiento angélico. Pero lo que está a infinita distancia no se puede alcanzar. Luego parece que el ángel no puede con sus fuerzas naturales conocer a Dios.

3. Dice el Apóstol: *Ahora vemos por un espejo y obscuramente; entonces veremos cara a cara.* Parece, pues, que hay dos clases de conocimiento de Dios: uno por el cual se le ve por su esencia, correspondiente a verle cara a cara, y otro por el que se le ve en el espejo de las criaturas. Pero el ángel con sus medios naturales no puede tener el primero, conforme hemos visto, ni tampoco le conviene la visión especular, porque, como dice Dionisio, no toma su conocimiento divino de las cosas sensibles. Luego naturalmente no puede conocer a Dios.

POR OTRA PARTE, el acto de conocer del ángel es más poderoso que el del hombre. Pero los hombres pueden con sus medios naturales conocer a Dios, como enseña el Apóstol cuando dice: *Lo cognoscible de Dios les es manifiesto.* Luego con mucha mayor razón lo conocen los ángeles.

RESPUESTA. Los ángeles pueden adquirir algún conocimiento de Dios con sus recursos naturales. Para explicarlo tómese en cuenta que una cosa puede ser conocida de tres maneras. Una es por la presencia de su esencia en el cognoscente, como si la luz se viese en el ojo, y ésta hemos dicho que es la manera como el ángel se entiende a sí mismo. Otra, por la presencia de la imagen del objeto en la facultad cognoscitiva, y así una piedra es vista por el ojo, debido a que en él está su semejanza. La tercera es el caso en que la semejanza del objeto conocido no se toma inmediatamente del mismo objeto, sino de otra cosa en la que aparece, como sucede cuando vemos a un hombre en un espejo.

Pues bien, el conocimiento de Dios, que consiste en verle por su esencia, tiene parecido con el primer modo de conocer, y hemos visto que esta clase de conocimiento de Dios no puede ser obtenido por ninguna criatura con sus fuerzas naturales. — Al tercer modo pertenece el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, cuando le conocemos por la

nem eius in creaturis resultantem; secundum illud Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Unde et dicimus Deum videre in speculo. — Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognotioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt: quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam *. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari: quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse eius verba ostendunt. Et sic a nullo intellectu creato cognoscitur *.

AD SECUNDUM dicendum quod propter hoc quod intellectus et essentia angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur propter hoc, quod nullam eius cognitionem habere possit: quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat a cognitione quam angelus habet de eo.

AD TERTIUM dicendum quod cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem: et tamen magis se tenet cum una, ut supra * dictum est.

11. Cf. q. 12, a. 2.
16. Cf. q. 12 a. 7.
27. in corp.

semejanza divina reflejada en las criaturas, conforme a lo que dice el Apóstol: *Lo invisible de Dios se alcanza a conocer entendiendo las cosas que fueron hechas;* y de aquí la frase de que vemos a Dios en un espejo. — En cuanto al conocimiento que el ángel adquiere de Dios con sus medios naturales, es algo intermedio entre las dichas maneras, y se parece al modo de conocer por el cual se ve el objeto por medio de especies obtenidas de él, puesto que, como en la naturaleza del ángel está impresa la imagen de Dios, el ángel conoce a Dios por su propia esencia, en cuanto ésta es una semejanza divina, y, sin embargo, no ve la esencia divina, porque ninguna semejanza criada es suficiente para representar la esencia de Dios. De aquí que este conocimiento más bien se aproxime al conocimiento especular, ya que la misma naturaleza angélica es un a modo de espejo que reproduce la imagen de Dios [**57**].

SOLUCIONES. 1. Dionisio, como expresamente atestiguan sus palabras, habla del conocimiento comprensivo, y de este modo ningún entendimiento criado conoce a Dios.

2. De que el entendimiento y la esencia del ángel estén a una distancia infinita de Dios, se sigue que no pueden comprenderle ni ver por su naturaleza la esencia divina, pero no se sigue que no puedan tener conocimiento alguno de Dios. Lo que sucede es que, así como Dios está a una distancia infinita del ángel, así también el conocimiento que Dios tiene de sí mismo dista infinitamente del que el ángel tiene de Dios [**58**].

3. El conocimiento que el ángel tiene de Dios ocupa el lugar medio entre estas dos clases de conocimiento, si bien, conforme hemos dicho, se aproxima más a una de ellas.

QUAESTIO LVII

DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU RERUM MATERIALIUM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Deinde quaeritur de his materialibus quae ab angelis cognoscuntur *. Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium.

Secundo: utrum cognoscant singularia.

Tertio: utrum cognoscant futura.

Quarto: utrum cognoscant cogitationes cordium.

Quinto: utrum cognoscant omnia mysteria gratiae.

ARTICULUS I

Utrum angeli cognoscant res materiales [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non cognoscant res materiales.

1. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones angelorum: cum sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. PRAETEREA, visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in *Glossa* *, II ad

[a] Cf. *De verit.*, q. 8, a. 8; II *Cont. Gent.*, cap. 99.

6. Cf. q. 56, introd.
22. *Glossa ordin.* ex Aug.; *Glossa* LOMBARDI, super II Cor. 12, 2 (ML 192, 80).—Cf. AUGUSTINUM, XII *De Gen. ad litt.*, cap. 28 (ML 34, 478).

CUESTION LVII

DEL CONOCIMIENTO DE LOS ANGELES CON RESPECTO A LAS COSAS MATERIALES

DIVIDIDA EN CINCO ARTÍCULOS

Trataremos ahora de los seres materiales que los ángeles conocen, y aquí hemos de averiguar cinco cosas.

Primera: si los ángeles conocen las naturalezas de los seres materiales.

Segunda: si conocen las cosas singulares.

Tercera: si conocen lo futuro.

Cuarta: si conocen los pensamientos de los corazones.

Quinta: si conocen todos los misterios de la gracia.

ARTICULO I

Si los ángeles conocen las cosas materiales

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no conocen las cosas materiales.

1. Lo entendido es una perfección del que entiende. Pero las cosas materiales no pueden ser perfección de los ángeles, puesto que son inferiores a ellos. Luego los ángeles no conocen las cosas materiales.

2. La visión intelectual recae sobre lo que está en el alma por su esencia, como dice una Glosa. Pero las cosas

Cor. 12, 2. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente angeli, per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci: sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quae est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo angeli materialia cognoscere non possunt.

3. PRAETEREA, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quae non est in angelis. Ergo angeli materialia non cognoscunt.

SED CONTRA, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturae infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus angeli.

RESPONDEO dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus: et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit, in libro *De div. nom.* * — Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores: unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, 4 cap. *Cael. hier.* * Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus; multiplicius autem et imperfectius quam in Deo *.

Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales *. Et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit *; ita angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quae sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

23. cap. 1, § 5 (MG 3, 596) : S. TH., lect. 3 ; cap. 5, § 9 (MG 3, 824) : S. TH., lect. 2 et 3.
26. § 2 (MG 3, 170).
29. Cf. q. 55, a. 3.
32. Cf. q. 50, a. 1.
33. Cf. q. 14, a. 5.
34. Cf. q. 55, a. 2 ; q. 56, a. 2.

materiales no pueden estar por su esencia ni en el alma humana ni en el entendimiento angélico. Luego no pueden ser conocidas con visión intelectual, sino sólo con visión imaginaria, que es la que percibe la semejanza de los cuerpos, y con la visión sensible, que percibe los cuerpos mismos. Pero en los ángeles no existe la visión imaginaria, como tampoco la sensible, sino solamente la intelectual. Luego no pueden conocer las cosas materiales.

3. Las cosas materiales no son actualmente inteligibles, y solamente son cognoscibles por la percepción del sentido o de la imaginación, cosas que no hay en el ángel. Luego los ángeles no conocen las cosas materiales.

POR OTRA PARTE, cuanto puede hacer una potencia inferior puede hacerlo la superior. Pero el entendimiento del hombre, que en el orden de naturaleza es inferior al del ángel, puede conocer las cosas materiales. Luego con mayor razón lo podrá la inteligencia del ángel.

RESPUESTA. En el orden del universo hallamos que los seres superiores son más perfectos que los inferiores, y que lo contenido en los inferiores de modo defectuoso, parcial y múltiple, está en los superiores de modo eminente, unitario y simple [**59**]; por lo cual en Dios, cumbre suprema de todas las cosas, preexiste todo de modo sobresubstancial en la absoluta simplicidad de su ser, como dice Dionisio. — Los ángeles a su vez son, entre todas las criaturas, los más cercanos y los más semejantes a Dios, y por esto participan de la bondad divina con más abundancia y mayor perfección, como también dice Dionisio. Por consiguiente, todo lo que hay en las cosas materiales preexiste en los ángeles de modo más simple e inmaterial que en las cosas mismas, si bien menos simple y más imperfectamente que en Dios.

Ahora bien, lo que está en otro tiene la manera de ser de aquello en que está. Pero los ángeles son intelectuales por naturaleza. Luego, así como Dios conoce en su esencia las cosas materiales, así también las conocen los ángeles, puesto que están en ellos por sus especies inteligibles.

SOLUCIONES. 1. Lo entendido es perfección del que entiende por razón de la especie inteligible que tiene en su entendimiento, y en este sentido las especies inteligibles que existen en la inteligencia del ángel son perfecciones y actos del entendimiento angélico.

AD SECUNDUM dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio: sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in III *De anima* * dicitur quod obiectum intellectus est *quod quid est,* circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.

AD TERTIUM dicendum quod, si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus: sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICULUS II

Utrum angelus cognoscat singularia [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus singularia non cognoscat.

1. Dicit enim Philosophus, in I *Physic.* *, quod *sensus est singularium, ratio vero* (vel intellectus) *universalium.* In angelis autem non est vis cognoscitiva nisi intellectiva, ut ex superioribus * patet. Ergo singularia non cognoscunt.

2. PRAETEREA, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare inquantum est singulare: cum angelus sit immaterialis, ut supra * dictum

[a] Cf. infra, q. 89, a. 4; II *Sent.*, dist. 3, p. 2.ª, q. 2, a. 3; *De verit.*, q. 8, a. 11; q. 10, a. 5; II *Cont. Gent.*, cap. 100; *Quodl.* VII, q. 1, a. 3; op. XV, *De angelis*, cap. 13 et 15; *Q. de anima*, a. 20.

5. cap. 6, n. 7 (BK 430 b 28): S. TH., lect. 11, nn. 760-63.
24. cap. 5, n. 9 (BK 188 b 36): S. TH., lect. 10, n. 7.—Cf. II *De anima*, cap. 5, n. 6 (BK 417 b 19): S. TH., lect. 12, nn. 375-380; vide etiam I *Post.*, cap. 18 (BK 81 b 6); cap. 24, n. 16 (BK 86 a 29).
27. q. 54, a. 5.
31. q. 50, a. 2.

2. El sentido no percibe las esencias de las cosas, sino sólo los accidentes exteriores, como tampoco las percibe la imaginación, la cual se limita a percibir las semejanzas de los cuerpos. Solamente el entendimiento aprehende las esencias de las cosas, y por esto dice el Filósofo que el objeto del entendimiento es *aquello que una cosa es;* y respecto a esto no se engaña, como tampoco se engaña el sentido con respecto al sensible propio. Por consiguiente, las esencias de las cosas materiales están en el entendimiento del hombre y en el del ángel, no según su ser real, sino a la manera como lo entendido está en el que entiende, sin perjuicio de que haya cosas que tengan en el entendimiento del ángel y en el alma humana ambas maneras de ser, pues la visión intelectual se extiende a unas y a otras.

3. Para que el conocimiento que tiene el ángel de las cosas materiales se tomase de ellas mismas, sería preciso que las hiciese inteligibles en acto por el procedimiento de la abstracción. Pero no toma de las cosas materiales el conocimiento que de ellas tiene, sino que las conoce por las especies actualmente inteligibles que le son connaturales, y que son para él lo que para nuestro entendimiento las especies que hace inteligibles por abstracción.

ARTICULO II

Si el ángel conoce los singulares

DIFICULTADES. Parece que el ángel no conoce los singulares.

1. Dice el Filósofo que *el sentido tiene por objeto lo singular, y la razón* (o entendimiento), *lo universal.* Pero, según hemos dicho, en los ángeles no hay más facultad cognoscitiva que la intelectual. Luego no conocen lo singular.

2. Todo conocimiento se realiza por cierta asimilación del que conoce a lo conocido. Pero no parece que el ángel pueda asemejarse a lo singular en cuanto es singular, porque, conforme hemos dicho, el ángel es inmaterial, y el prin-

est, singularitatis vero principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

3. PRAETEREA, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares: quia sic oporteret quod haberet species infinitas. Neque per universales: quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare inquantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

SED CONTRA, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Psalmi 90, 11: *Angelis suis mandavit de te*, etc. Ergo angeli cognoscunt singularia.

RESPONDEO dicendum quod quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem *. — Sed hoc primo quidem derogat catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per angelos, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus*. Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur; cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. 5, 5: *Ne dicas coram angelo: Non est providentia*. — Secundo, etiam derogat philosophiae documentis *, secundum quae ponuntur angeli motores caelestium orbium, et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem.

Et ideo alii * dixerunt quod angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus: sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura, per dispositiones caelestium motuum. — Sed haec positio praedicta inconvenientia non evadit: quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem caelestium motuum, scit eam in universali; et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia

15. ISAAC et MAIMONIDES secundum ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 3, a. 16.—Cf. op. XV, *De angelis*, cap. 11.
23. Cf. MAIMONIDEM, *Doct. Perplex.*, p. 2, cap. 4; etiam q. 52, a. 2.
26. AVICENNA, *Metaph.*, tr. 9, cap. 6.—Cf. supra, q. 14, a. 11.

cipio de la singularidad es la materia. Luego el ángel no puede conocer lo singular.

3. Si el ángel conoce los singulares, o bien los conoce por especies singulares o por especies universales. Por especies singulares no, porque necesitaría infinitas especies. Por especies universales tampoco, porque el universal no es principio suficiente para dar a conocer el singular en cuanto singular, ya que el singular no es conocido en el universal más que en potencia. Luego el ángel no conoce las cosas singulares.

POR OTRA PARTE, nadie puede custodiar lo que desconoce. Pero los ángeles guardan a los hombres individualmente, como se dice en el Salmo: *Te encomendará a sus ángeles*, etc. Luego los ángeles conocen lo singular.

RESPUESTA. Hubo quienes negaron en absoluto a los ángeles el conocimiento de los singulares. — Mas esto, en primer lugar, deroga a la fe católica, la cual enseña que las cosas de este mundo son administradas por los ángeles, conforme a lo que dice el Apóstol: *Todos son espíritus administradores*. Si, en efecto, desconociesen lo particular, ninguna providencia podrían tener de las cosas que se hacen en este mundo, puesto que las acciones pertenecen a los singulares, y esto se opone a lo que se dice en el libro del Eclesiastés: *No digas delante del ángel: "No hay providencia"*. — En segundo lugar se opone a los dictámenes de la filosofía, según la cual son los ángeles los que mueven las esferas celestes, y las mueven por el entendimiento y por la voluntad.

En vista de lo cual dijeron otros que el ángel indudablemente conoce las cosas singulares, pero las conoce en sus causas universales, ya que a ellas se reducen todos los efectos particulares; algo así como el astrónomo, que juzga de un eclipse futuro por la disposición de los movimientos celestes. — Pero este parecer no evita los dichos inconvenientes, porque conocer lo singular en sus causas universales no es conocerlo en cuanto singular, o sea según es ahora y aquí. Cuando el astrónomo conoce un eclipse futuro calculando los movimientos del cielo, conoce el eclipse en general y no este eclipse tal y como es, a menos que lo perciba por los sentidos, y, por el contrario, la administración, la providencia y el movimiento actúan sobre las cosas singulares tales como son ahora y aquí.

Por lo cual se ha de decir que, así como el hombre conoce todos los géneros del ser por distintas facultades cognoscitivas, lo universal e inmaterial por el entendimiento,

et corporalia; ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem: sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis *. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet ut litem, quam nos scimus, Deus ignoret; ut patet in I *De anima* *, et in III *Metaphys.* *

Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod, sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia: est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic et cognoscit: quia scientia eius est causa rei, ut supra * ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem *; ita angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus, id quod abstrahitur, fit universale *. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut supra * dictum est: et ideo non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod secundum suam naturam

9. Cf. q. 78, a. 4, corp. et ad 2.
15. cap. 5, n. 10 (Bk 410 b 4); S. Th., lect. 12, n. 186. || lib. II, cap. 4, n. 15 (Bk 1000 b 5): S. Th., lect. 11.
24. q. 14, a. 8.
28. q. 14, aa. 6 et 11.
36. Cf. q. 86, a. 1.
37. q. 55, a. 2; a. 3, ad 1.

y lo singular y corporal por los sentidos, el ángel conoce unas y otras cosas por una sola facultad intelectiva. En efecto, en el orden del universo hallamos que cuanto más elevado es un ser, tanto más una es su virtud y a tantas más cosas se extiende, como vemos en el hombre, cuyo sentido común, más elevado que el sentido propio, no obstante ser una sola potencia, conoce todo lo que conocen los cinco sentidos exteriores y además cosas que ningún sentido externo conoce; por ejemplo, la diferencia entre la blancura y la dulzura; y esto mismo se observa en otras facultades. Por consiguiente, puesto que en el orden de la naturaleza el ángel está por encima del hombre, es un despropósito decir que el hombre conozca por una cualquiera de sus potencias cosas que el ángel no conoce por su única fuerza cognoscitiva, que es el entendimiento; y por esto Aristóteles considera inaceptable que Dios ignore la discordia, cuando nosotros la conocemos.

El modo, pues, como el ángel conoce las cosas singulares se explica considerando que las cosas proceden de Dios para que subsistan en sus naturalezas propias y también para que estén en el conocimiento angélico, y que, además, es indudable que de Dios fluye a los seres no solamente lo que constituye su naturaleza universal, sino también lo que es principio de individuación, puesto que es causa de toda su substancia, lo mismo por parte de la materia que de la forma. Ahora bien, Dios causa según conoce, porque, como queda dicho, su ciencia es causa de los seres. Por consiguiente, así como Dios por su esencia, por la cual causa todo lo que existe, es la semejanza de todo, y todo lo conoce por ella, no sólo en cuanto a las naturalezas universales, sino también en cuanto a su singularidad, así también los ángeles, por medio de especies infundidas por Dios, conocen las cosas, no sólo en cuanto a su naturaleza universal, sino también en cuanto a su singularidad, por cuanto estas especies son representaciones múltiples de la única y simple esencia divina [**60**].

Soluciones. 1. El Filósofo habla de nuestro entendimiento, que no entiende las cosas más que abstrayendo, y cuando una cosa se abstrae de sus condiciones materiales, lo abstraído se hace universal. Pero este modo de entender no conviene al ángel, y, por tanto, no le es aplicable el razonamiento.

2. El ángel por naturaleza no tiene con los seres ma-

angeli non assimilantur rebus materialibus sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad materiam, inquantum in ipso praeexistit ut in causa quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus angeli, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

AD TERTIUM dicendum quod angeli cognoscunt singularia per formas universales, quae tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci, iam supra * dictum est.

ARTICULUS III

Utrum angeli cognoscant futura [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli cognoscant futura.

1. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multo fortius angeli.

2. PRAETEREA, praesens et futurum sunt differentiae temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus: *parificatur* enim *intelligentia aeternitati*, idest aevo, ut dicitur in libro *De causis* *. Ergo quantum ad intellectum angeli, non differunt praeteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. PRAETEREA, angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales aequaliter se habent ad praesens, praete-

[a] Cf. infra, q. 86, a. 4; 2-2, q. 95, a. 1; I *Sent.*, dist. 38, a. 5; II, dist. 3, q. 2, a. 3, ad 4; dist. 7, q. 2, a. 2; *In Isaiam*, cap. 3; *De verit*, q. 8, a. 12; III *Cont. Gent.*, cap. 154; *Quodl.* VII, q. 1, a. 3, ad 1; *De Spir. Creat.*, a. 5, ad 7; *Q. de anima.*, a. 20, ad 4; *De malo*, q. 16, a. 7; op. II, *Compend. Theol.*, cap. 134.

15. q. 55, a. 3, ad 3.
26. prop. 2, § 2: S. TH., lect. 2.

teriales la semejanza que hay entre las cosas que convienen en género, en especie o en algún accidente, sino que, en su calidad de ser superior, se asemeja a los inferiores como se asemeja el sol al fuego, y de este modo incluso en Dios se halla la semejanza, tanto de la forma como de la materia, de todas las cosas, debido a que en Dios preexiste como en su causa todo lo que en ellas se encuentra. Así, pues, y por la misma razón, las especies del entendimiento angélico, que son semejanzas derivadas de la esencia divina, son la semejanza de las cosas no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia.

3. Los ángeles conocen las cosas singulares por formas universales, que, esto no obstante, son la semejanza de las cosas en cuanto a sus principios universales y en cuanto a los individuantes. De cómo se pueden conocer muchas cosas por una misma especie ya hemos hablado.

ARTICULO III

Si los ángeles conocen las cosas futuras [61]

DIFICULTADES. Parece que los ángeles conocen las cosas futuras.

1. El acto de conocer del ángel es más potente que el de los hombres. Pero algunos hombres conocen muchas cosas futuras. Luego con mayor razón las conoce el ángel.

2. El presente y el futuro son diferencias del tiempo. Pero el entendimiento del ángel está por encima del tiempo: *La inteligencia se equipara a la eternidad*, esto es, al evo, como se dice en el libro *De causis*. Luego, en cuanto al entendimiento del ángel, no difieren lo pasado y lo futuro, sino que conoce indiferentemente uno y otro.

3. El ángel no conoce por especies tomadas de las cosas, sino por especies innatas universales. Pero las especies universales lo mismo se refieren al presente que al

ritum et futurum. Ergo videtur quod angeli indifferenter cognoscant praeterita et praesentia et futura.

4. PRAETEREA, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

SED CONTRA, id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundum illud Isaiae 41, 23: *Annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos.* Ergo angeli non cognoscunt futura.

RESPONDEO dicendum quod futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo, in causa sua. Et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis; et tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu aegritudinis prognosticantur. — Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita.

Alio modo cognoscuntur in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita: quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus sicut in praesentia, et videt omnia ut in seipsis sunt; sicut supra * dictum est cum de Dei scientia ageretur. — Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab aeternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homines non cognoscunt

31. q. 14, a. 13.

pasado o al futuro. Luego parece que el ángel conoce indiferentemente lo presente, lo pasado y lo por venir.

4. Así como las cosas distan entre sí en el tiempo, así también distan en el lugar. Pero los ángeles conocen lo que está distante según el lugar. Luego también lo que dista según el tiempo futuro.

POR OTRA PARTE, lo que es signo propio de la divinidad no conviene a los ángeles. Pero conocer lo futuro es el signo propio de la divinidad, según aquellas palabras de Isaías: *Anunciad lo que más tarde ha de suceder, y sabremos que sois dioses.* Luego los ángeles no conocen lo por venir.

RESPUESTA. Lo futuro puede ser conocido de dos maneras. Primera, en su causa, y de este modo se conocen con ciencia cierta los futuros que provienen necesariamente de sus causas; por ejemplo, que mañana saldrá el sol. En cuanto a los que provienen de sus causas en la mayoría de los casos, no se conocen con certeza, sino sólo de un modo conjetural, que es como el médico pronostica la salud del enfermo, y éste es el modo de conocer los futuros que conviene a los ángeles, y tanto más que a nosotros cuanto que conocen las causas universales de las cosas con mayor perfección, como los médicos que con mayor agudeza ven las causas de un mal pronostican mejor el futuro desarrollo de la enfermedad. — Por último, los futuros que provienen de sus causas en los menos casos, son del todo desconocidos, como sucede con lo casual y fortuito.

El segundo modo es el de conocer los futuros en sí mismos, y de este modo solamente Dios conoce, no sólo los futuros que provienen necesariamente y en la mayoría de los casos, sino también los casuales y fortuitos, porque Dios ve todas las cosas en su eternidad, la cual, como es simple, está presente a todos los tiempos y los incluye. De aquí, pues, que la mirada de Dios, siendo una, se extiende a cuanto se hace a través de todos los tiempos como si estuviese presente, y ve todas las cosas según son en sí mismas, conforme hemos dicho cuando hablábamos de la ciencia de Dios. — En cambio, el entendimiento del ángel, como, por lo demás, cualquier otro entendimiento creado, no alcanza a igualarse con la eternidad divina, y, por consiguiente, no hay entendimiento creado que pueda conocer los futuros tal como son en sí mismos [62].

SOLUCIONES. 1. Los hombres no conocen lo por venir

futura nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic angeli multo subtilius futura cognoscunt.

AD SECUNDUM dicendum quod, licet intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum; secundum quod dicit Augustinus, VIII *Super Gen. ad litt.* *, quod *Deus movet spiritualem creaturam per tempus*. Et ita, cum sit successio in intellectu angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia.

AD TERTIUM dicendum quod, licet species quae sunt in intellectu angeli, quantum est de se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura; tamen praesentia, praeterita et futura non aequaliter se habent ad rationes. Quia ea quae praesentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quae sunt in mente angeli: et sic per eas cognosci possunt. Sed quae futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur: unde per eas cognosci non possunt.

AD QUARTUM dicendum quod distantia secundum locum sunt iam in rerum natura, et participant aliquam speciem, cuius similitudo est in angelo: quod non est verum de futuris, ut dictum est *. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV

Utrum angeli cognoscant cogitationes cordium [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli cognoscant cogitationes cordium.

1. Dicit enim Gregorius, in *Moralibus* *, super illud Iob 28, 17: *Non aequabitur ei aurum vel vitrum*, quod *tunc*, scilicet in beatitudine resurgentium, *unus erit perspicabilis alteri sicut ipse sibi, et cum uniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur*. Sed resurgentes erunt similes angelis, sicut habetur Matth. 22, 30. Ergo unus angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

[a] Cf. *De verit.*, q. 8, a. 13; op. X, a. 38; op. XI, a. 36; *De malo*, q. 16, a. 8; *In I Cor.*, cap. 2, lect. 2.

7. cap. 22 (ML 34, 389).—Cf. ibid., cap. 20 (ML 34, 388).
23. in resp. ad 3.
28. lib. XVIII, cap. 48 (ML 76, 84).

más que en sus causas o por revelación divina, y de esta manera también los ángeles conocen los futuros, y con mucha mayor perspicacia [**63**].

2. Aunque la inteligencia del ángel está por encima del tiempo, que mide los movimientos corporales, hay, sin embargo, en ella tiempo, puesto que hay sucesión de pensamientos, y por esto dice San Agustín que *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo*. Y puesto que en el entendimiento del ángel hay sucesión, no está presente a él todo lo que se hace en el transcurso de todos los tiempos.

3. Si bien las especies que hay en el entendimiento del ángel de por sí se refieren indiferentemente a las cosas presentes, a las pasadas y a las futuras, no por esto las presentes, las pasadas y las futuras se refieren por igual a dichas especies. Las presentes poseen una naturaleza que las hace semejantes a las especies que hay en la mente del ángel, y de este modo pueden ser conocidas por ellas. Pero las futuras aun no tienen una naturaleza por la cual se asemejen a aquellas especies, y, por tanto, no pueden ser conocidas por ellas [**64**].

4. Las cosas distantes con distancia local existen ya en la realidad y participan de una determinada especie, cuya semejanza está en el ángel, cosa que, según hemos visto, no es verdad cuando se trata de las futuras. Por consiguiente, no hay paridad.

ARTICULO IV

Si los ángeles conocen los pensamientos de los corazones

DIFICULTADES. Parece que los ángeles conocen los pensamientos de los corazones.

1. Dice San Gregorio: *No se igualará a él el oro ni el vidrio, porque entonces* (en la bienaventuranza de la resurrección) *cada cual será tan visible para el otro como para sí mismo, y cuando se mira el entendimiento de cada uno se descubre a la vez su conciencia*. Pero los que resucitan serán semejantes a los ángeles, como se dice en San Mateo. Luego un ángel puede ver lo que hay en la conciencia de otro.

2. PRAETEREA, sicut se habent figurae ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore, videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quae est in ipsa. Ergo, cum angelus videat alium angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem utriusque.

3. PRAETEREA, ea quae sunt in intellectu nostro, sunt similiora angelo quam ea quae sunt in phantasia: cum haec sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quae sunt in phantasia, possunt cognosci ab angelo sicut corporalia: cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

SED CONTRA, quod est proprium Dei, non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei: secundum illud Ierem. 17, 9-10: *Pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego, Dominus, scrutans corda.* Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

RESPONDEO dicendum quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu. Et sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus: et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt. Et multo magis angeli, vel etiam daemones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit, in libro *De divinatione daemonum* *, quod *aliquando hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt:* quamvis in libro *Retract.* * hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat.

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra * patebit. Et ideo ea quae in voluntate sunt, vel

27. cap. 5 (ML 40, 586).
31. lib. II, cap. 30 (ML 32, 643).
39. q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; I-2, q. 9, a. 6.

2. Lo que es la figura respecto a los cuerpos, son las especies inteligibles respecto al entendimiento. Pero, visto un cuerpo, se ve su figura. Luego, vista una substancia intelectual, se ve la especie inteligible que hay en ella. Si, pues, un ángel ve a otro y ve también al alma, parece que puede ver los pensamientos de ambos.

3. Mayor semejanza tienen con el ángel las cosas que hay en nuestro entendimiento que las que tenemos en la imaginación, ya que las primeras son entendidas de hecho y las segundas sólo en potencia. Pero el ángel conoce lo que hay en la imaginación como conoce lo temporal, puesto que la imaginación es una facultad del cuerpo. Luego parece que puede conocer lo que piensa el entendimiento.

POR OTRA PARTE, lo que es propio de Dios no conviene a los ángeles. Pero conocer los pensamientos de los corazones es propio de Dios, según aquellas palabras del profeta Jeremías: *Perverso es el corazón del hombre e inescrutable; ¿quién lo conocerá? Yo, el Señor, que penetro los corazones.* Luego el ángel no conoce el secreto de los corazones [65].

RESPUESTA. El pensamiento del corazón puede ser conocido de dos maneras. La primera, en su efecto, y de este modo puede ser conocido no solamente por el ángel, sino también por el hombre, y tanta mayor ventaja lleva el ángel cuanto más recóndito sea el efecto. Un pensamiento, por ejemplo, es conocido a veces no sólo por algún acto externo, sino también por la alteración de las facciones, y los médicos pueden conocer algunas afecciones del alma por el pulso. Los ángeles, pues, y lo mismo los demonios, las conocerán tanto más cuanto con mayor penetración escudriñan esta clase de alteraciones corporales ocultas; y por esto dijo San Agustín, hablando de los demonios, que *a veces descubren con toda facilidad las disposiciones de los hombres, y no sólo las que manifiestan de palabra, sino también las concebidas en el pensamiento, si en el cuerpo se reflejan cualesquiera signos procedentes del alma;* si bien en el libro de las *Retractaciones* dice que no se puede asegurar cómo esto sucede.

El otro modo es el de conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento, y los afectos como están en la voluntad, y de este modo solamente Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y los afectos de la voluntad. La razón es porque la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios, y en ella, como más adelante veremos, sólo puede obrar el que es su objeto principal y su último fin; de donde se sigue que lo que está en la voluntad, o lo que no depende más que de la voluntad,

quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, I Cor., 2, 11, quod *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod modo cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum: scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiae et gloriae, repraesentabit claritas corporis. Et sic unus mentem alterius videre poterit.

AD SECUNDUM dicendum quod, etsi unus angelus, species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum, secundum maiorem et minorem universalitatem, proportionatur nobilitati substantiarum; non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

AD TERTIUM dicendum quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causae corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per haec cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium; et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione: quia etiam inferior pars animae participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in I *Ethic.* * — Nec tamen sequitur quod, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate: quia intellectus vel voluntas non subiacet appetitui sensitivo et phantasiae, sed potest eis diversimode uti.

35. cap. 13, n. 18 (BK 1102 b 31) : S. TH., lect. 20, nn. 240-42.

solamente es conocido de Dios. En efecto, no cabe duda de que de la voluntad sola depende el que alguien piense de hecho alguna cosa, porque cuando alguno tiene el hábito de la ciencia o posee especies inteligibles, usa de ello cuando quiere, y por esto dijo el Apóstol: *Lo que hay en el hombre nadie lo conoce si no es el espíritu del hombre, que está en él* [**66**].

SOLUCIONES. 1. En esta vida, un hombre no conoce el pensamiento de otro, porque se lo estorban dos obstáculos: la opacidad del cuerpo y la voluntad, que recata sus secretos. El primero desaparecerá en la resurrección y no existe en los ángeles; pero el segundo permanecerá después de la resurrección y existe actualmente en los ángeles. Y esto no obstante, la cualidad de la mente en cuanto a la cantidad de gracia y de gloria estará representada por la claridad del cuerpo, y por esto podrá uno ver la mente del otro.

2. Aun cuando un ángel vea las especies inteligibles de otro, debido a que el modo de las especies inteligibles, por lo que se refiere a su mayor o menor universalidad, es proporcionado a la nobleza de las substancias, no por esto se sigue que uno conozca el uso que otro hace de sus especies inteligibles cuando actualmente piensa [**67**].

3. El apetito brutal no es dueño de su acto, sino que sigue el impulso de otra causa, sea ésta material o espiritual. Debido, pues, a que los ángeles conocen los seres corporales y sus disposiciones, pueden por este medio conocer lo que hay en el apetito y en la percepción imaginativa de los animales, e incluso en el de los hombres, cuyo apetito prorrumpe a veces en actos siguiendo algún impulso corporal, como sucede siempre en los animales. Sin embargo, no es necesario que los ángeles conozcan el movimiento del apetito sensitivo o la percepción imaginativa del hombre en cuanto movidos por la voluntad y por la razón, porque también la parte inferior del alma participa en alguna manera de la razón, como el que obedece al que manda, según dice el Filósofo.—Por lo demás, de que el ángel conozca lo que hay en el apetito sensitivo o en la imaginación del hombre no se sigue que conozca lo que hay en su pensamiento o en su voluntad, porque el entendimiento y la voluntad no están sometidos al apetito sensitivo ni a la imaginación, sino que, por el contrario, pueden utilizarlos de distintas maneras [**68**].

ARTICULUS V

Utrum angeli cognoscant mysteria gratiae [a]

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli mysteria gratiae cognoscant.

1. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt a principio: dicit enim Augustinus, V *Super Gen. ad litt.* *, quod *sic fuit hoc mysterium absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in caelestibus.* Et dicit Apostolus, I ad Tim. 3, 16, quod *apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis.* Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.

2. PRAETEREA, rationes omnium mysteriorum gratiae in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quae est eius essentia. Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.

3. PRAETEREA, prophetae per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, 4 cap. *Angel. hier.* * Sed prophetae mysteria gratiae cognoverunt: dicitur enim Amos 3, 7: *Non faciet Dominus verbum, nisi revelaverit secretum ad servos suos, prophetas.* Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.

SED CONTRA est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli, etiam supremi, quaerunt de divinis mysteriis gratiae, et ea discunt: dicitur enim 7 cap. *Cael. hier.* *, quod sacra Scriptura *inducit quasdam caelestes essentias ad ipsum Iesum quaestionem facientes, et addiscentes scientiam divinae eius operationis pro nobis, et Iesum eas sine medio docentem;* ut patet Isaiae 63, 1, ubi quaerentibus angelis: *Quis est iste qui venit de Edom?,* respondit Iesus: *Ego, qui loquor iustitiam.* Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiae.

RESPONDEO dicendum quod in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 10, a. 4, q.ª 4; *In Ephes.*, cap. 3, lect. 3

7. cap. 19 (ML 34, 334).
18. § 2 (MG 3, 180).
24. § 3 (MG 3, 209).

ARTICULO V

Si los ángeles conocen los misterios de la gracia

DIFICULTADES. Parece que los ángeles conocen los misterios de la gracia.

1. El supremo entre los misterios es el de la encarnación de Cristo. Pero los ángeles lo conocieron desde el principio, porque dice San Agustín que *de tal manera estuvo escondido este misterio en Dios desde la eternidad, que no fué obstáculo para que llegase a conocimiento de los principados y potestades en el cielo;* y asimismo dice el Apóstol que *aquel gran misterio de piedad se apareció a los ángeles.* Luego conocen los misterios de la gracia.

2. Las razones de todos los misterios de la gracia están contenidas en la sabiduría divina. Pero los ángeles ven la misma sabiduría de Dios, que es su esencia. Luego conocen los misterios de la gracia.

3. Según Dionisio, los profetas son instruidos por los ángeles. Pero los profetas conocieron los misterios de la gracia, porque dice Amós: *No hará nada el Señor sin revelar su secreto a sus siervos los profetas.* Luego los ángeles no conocen los misterios de la gracia [**69**].

POR OTRA PARTE, nadie aprende lo que sabe. Pero los ángeles, incluso los supremos, investigan los misterios de la gracia y los aprenden, puesto que dice Dionisio que la Sagrada Escritura *habla de ciertas esencias celestes que proponían cuestiones al mismo Jesús y aprendían la ciencia de su obra divina en favor nuestro, y Jesús les enseñaba sin intermediario;* y esto concuerda con aquel pasaje de Isaías, cuando preguntan los ángeles: *¿Quién es este que viene de Edom?,* y responde Jesús: *Yo, el que hablo justicia.* Luego los ángeles no conocen los misterios de la gracia.

RESPUESTA. En los ángeles hay dos clases de conocimiento. Uno natural, por el que conocen las cosas, bien por su esencia o también por especies innatas, y con esta clase

cognitione mysteria gratiae angeli cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent: si autem unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea quae ex sola Dei voluntate dependent. — Et sic argumentatur Apostolus, I Cor. 2, 11: *Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

Est autem alia angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident Verbum et res in Verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare; secundum illud Apostoli, I Cor. 2, 10: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* Ita tamen quod superiores angeli, perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant, eos illuminando *. Et horum etiam mysteriorum quaedam a principio suae creationis cognoverunt; quaedam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum quod de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo, in generali: et sic omnibus revelatum est a principio suae beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur: *Omnes enim sunt administratorii spiritus,* ut dicitur Hebr. 1, 14, *in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis;* quod quidem fit per incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri.—Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quantum ad speciales conditiones. Et sic non omnes angeli a principio de omnibus sunt edocti: immo quidam, etiam superiores angeli, postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam *.

Ad secundum dicendum quod, licet angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt *. Et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

Ad tertium dicendum quod quidquid prophetae cognoverunt de mysteriis gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est angelis revelatum. Et licet prophetis ea quae Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali

17. Cf. q. 106, aa. 1, 2 et 4.
34. in arg. *Sed contra.*
36. Cf. q. 12, a. 7.

de conocimiento no pueden conocer los misterios de la gracia, porque éstos dependen de la sola voluntad de Dios; y si un ángel no puede conocer los pensamientos que dependen de la voluntad de otro, mucho menos conocerá los que solamente dependen de la voluntad divina. — Y esto es lo que enseña el Apóstol cuando dice: *Lo que hay en el hombre nadie lo conoce sino el espíritu del hombre, que en él está. Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.*

Pero los ángeles tienen otra clase de conocimiento: el que los hace bienaventurados y por el cual ven el Verbo y las cosas en el Verbo, y por esta visión conocen los misterios de la gracia, aunque no todos los misterios ni todos los ángeles por igual, sino en la medida en que Dios haya querido revelárselos, conforme a las palabras del Apóstol: *Dios nos lo ha revelado por su Espíritu.* Pero siempre de modo que los ángeles superiores, que contemplan con mayor penetración la sabiduría divina, conocen en la visión de Dios mayor número y más elevados misterios, que después manifiestan a los inferiores cuando los iluminan. Y entre los mismos misterios hay algunos que los ángeles conocieron desde el principio y otros que les fueron enseñados más adelante, conforme lo iban exigiendo sus ministerios **[70]**.

Soluciones. 1. Del misterio de la encarnación de Cristo se puede hablar de dos maneras. Una en general, y de este modo fué revelado a todos los ángeles desde el principio de su bienaventuranza. La razón es porque este misterio es un como principio general al que se ordenan todos los ministerios de los ángeles: *Todos,* como dice el Apóstol, *son espíritus administradores enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud,* cosa que se hace por el misterio de la encarnación, y de aquí la necesidad de que desde el principio obtuviesen todos un conocimiento general de este misterio. — Pero el misterio de la encarnación puede considerarse también en cuanto a sus condiciones especiales, y en esta forma no fué conocido por todos los ángeles desde el principio, e incluso hubo cosas que los mismos ángeles superiores conocieron más tarde, como demuestra el citado texto de Dionisio **[71]**.

2. Aun cuando los ángeles bienaventurados contemplan la esencia divina, no por eso la comprenden, y, por consiguiente, no es preciso que sepan todo lo que en ella hay escondido.

3. Cuanto los profetas conocieron de la gracia por revelación divina, fué revelado con mayor perfección a los ángeles. Y no obstante haber Dios revelado en general a los

revelaverit; quaedam tamen specialia Apostoli circa hoc cognoverunt, quae prophetae non cognoverant; secundum illud Ephes. 3, 4-5: *Potestis, legentes, intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius.* Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundum illum Psalmi 118, 100: *Super senes intellexi.* Et Gregorius dicit * quod per successiones temporum, crevit divinae cognitionis augmentum.

8. II *In Ezech.*, homil. 4, § 12 (ML 76, 980).

profetas lo que había de hacer por la salvación del género humano, los apóstoles conocieron ciertas particularidades que los profetas ignoraron, como atestigua el Apóstol cuando dice: *Por su lectura podéis entender mi conocimiento del misterio de Cristo, que no fué conocido de las generaciones pasadas como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles.* Además, entre los mismos profetas, los posteriores poseyeron conocimientos que no tuvieron los anteriores, según aquellas palabras del Salmo: *Soy más entendido que los ancianos;* y San Gregorio, por su parte, dice que *en el transcurso del tiempo se acrecentó el conocimiento de Dios.*

QUAESTIO LVIII

DE MODO COGNITIONIS ANGELICAE

IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA

Post haec considerandum est de modo angelicae cognitionis *. Et circa hoc quaeruntur septem.

Primo: utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Secundo. utrum angelus possit simul intelligere multa.

Tertio: utrum intelligat discurrendo.

Quarto: utrum intelligat componendo et dividendo.

Quinto: utrum in intellectu angeli possit esse falsitas.

Sexto: utrum cognitio angeli possit dici matutina et vespertina.

Septimo: utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversae.

ARTICULUS I

Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus angeli quandoque sit in potentia.

1. *Motus* enim *est actus existentis in potentia,* ut dicitur III *Physic.* * Sed mentes angelicae intelligendo moven-

[a] Cf. 1-2, q. 50, a. 6; II *Cont. Gen.*, cap. 97, 98 et 101; *De malo*, q. 16, aa. 5 et 6.

5. Cf. q. 54, introd.
22. cap. 1, n. 6 (BK 201 a 10): S. TH., lect. 7, nn. 2-4

CUESTION LVIII

DEL MODO DE CONOCER DE LOS ANGELES

DIVIDIDA EN SIETE ARTÍCULOS

Correspóndenos ahora tratar del modo como conocen los ángeles, y en esta materia se han de averiguar siete cosas.

Primera: si el entendimiento del ángel está unas veces en potencia y otras en acto.

Segunda: si puede el ángel entender simultáneamente muchas cosas.

Tercera: si su modo de entender es discursivo.

Cuarta: si entiende por modo de composición y división.

Quinta: si en el entendimiento del ángel puede haber falsedad.

Sexta: si el conocimiento del ángel puede ser llamado matutino y vespertino.

Séptima: si el conocimiento matutino y el vespertino son uno mismo o son diversos.

ARTICULO I

Si el entendimiento del ángel está unas veces en acto y otras en potencia

DIFICULTADES. Parece que el entendimiento del ángel a veces está en potencia.

1. Según el Filósofo, *el movimiento es acto del ser que está en potencia.* Pero cuando las mentes angélicas entien-

tur, ut dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* * Ergo mentes angelicae quandoque sunt in potentia.

2. PRAETEREA, cum desiderium sit rei non habitae, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed I Petri 1, 12 dicitur: *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

3. PRAETEREA, in libro *De causis* * dicitur quod intelligentia intelligit *secundum modum suae substantiae.* Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, II *Super Gen. ad litt.* *, quod angeli, *ex quo creati sunt, ipsa Verbi aeternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur.* Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus angeli non est in potentia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III *De anima* * et in VIII *Physic.* *, intellectus dupliciter est in potentia: uno modo, *sicut ante addiscere vel invenire,* id est antequam habeat habitum scientiae; alio modo dicitur esse in potentia, sicut *cum iam habet habitum scientiae, sed non considerat.* Primo igitur modo, intellectus angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet caelestia, non habent potentiam ad esse, quae non sit completa per actum; ita caelestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis *. — Sed quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia: quia sic etiam corpora caelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole.

Secundo vero modo, intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione: non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat *. — Sed ad cognitionem Verbi, et eorum quae in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia: quia semper actu intuetur Verbum, et ea quae in Verbo videt *. In

1. § 8 (MG 3, 705) : S. TH., lect. 7.
8. prop. 8, § 7 : S. TH., lect. 8.
13. cap. 8 (ML 34, 270).
18. cap. 4, n. 6 (BK 429 b 8) : S. TH., lect. 8. || cap. 4, n. 6 (BK 255 a 33) : S. TH., lect. 8, n. 3.
29. Cf. q. 55, a. 2.
36. Cf. q. 56, a. 1, ad 3 ; *De verit.*, q. 8, a. 6, ad 7 ; a. 14, ad 7.
38. Cf. q. 12, aa. 6, 9 et 10.

den, se mueven, como dice Dionisio. Luego a veces están en potencia.

2. Puesto que el deseo recae sobre cosas que no se tienen, pero se pueden tener, todo el que desea entender alguna cosa está en potencia con respecto a ella. Pero en la primera Epístola de San Pedro se dice: ... *a quien los ángeles desean contemplar.* Luego el entendimiento del ángel está a veces en potencia.

3. En el libro *De causis* se dice que el entendimiento entiende *según el modo de su substancia.* Pero la substancia del ángel tiene mezcla de potencia. Luego a veces está en potencia para entender.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que los ángeles *desde que fueron creados gozan en la misma eternidad del Verbo de una santa y piadosa contemplación.* Pero el entendimiento que contempla no está en potencia, sino en acto. Luego el entendimiento del ángel no está en potencia.

RESPUESTA. Según el Filósofo, de dos maneras está en potencia el entendimiento: una, *como está antes de aprender o hallar,* esto es, antes de adquirir el hábito de la ciencia; y otra, *como está cuando ya tiene el hábito, pero no piensa su objeto* [72]. Si, pues, se trata del primer modo, el entendimiento del ángel nunca está en potencia respecto a las cosas que puede entender con conocimiento natural. La razón es porque así como los cuerpos superiores, o sea los celestes, no tienen potencia alguna para el ser que no esté completada por el acto, así tampoco los entendimientos celestes, es decir, los ángeles, tienen potencia inteligible alguna que no esté totalmente completada por las especies inteligibles que les son connaturales. — No obstante lo cual, no hay inconveniente en que su entendimiento esté en potencia respecto a las cosas que les son reveladas por Dios, como asimismo los cuerpos celestes están a veces en potencia para ser iluminados por el sol.

Si, en cambio, se trata del segundo modo, el entendimiento del ángel puede estar en potencia respecto a las cosas de que tiene conocimiento natural, puesto que no siempre está de hecho pensando en todo lo que naturalmente conoce. — Pero en cuanto al conocimiento del Verbo y de las cosas que ve en el Verbo, nunca puede estar en potencia, porque de hecho siempre está contemplando al Verbo y lo que en el Verbo conoce, ya que esta visión

hac enim visione eorum beatitudo consistit: beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in I *Ethic.* *

AD PRIMUM ergo dicendum quod motus ibi non sumitur secundum quod est *actus imperfecti,* idest existentis in potentia; sed secundum quod est *actus perfecti,* idest existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in III *De anima* *.

AD SECUNDUM dicendum quod desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed eius fastidium. — Vel dicuntur desiderare Dei visionem, quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

AD TERTIUM dicendum quod in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia, quod sit absque actu.

ARTICULUS II

Utrum angelus simul possit multa intelligere [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non possit simul multa intelligere.

1. Dicit enim Philosophus, II *Topic.* *, quod *contingit multa scire, sed unum tantum intelligere.*

2. PRAETEREA, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. PRAETEREA, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, IV *Sup. Gen. ad*

[a] Cf. supra, q. 12, a. 10; infra, q. 85, a. 4; II *Sent.*, dist. 3, p. 2, q. 2, a. 4; *De verit.*, q. 8, a. 14; II *Cont. Gent.*, cap. 101.

3. cap. 8, n. 9 (BK 1098 b 33): S. TH., lect. 12, nn. 151-153.—Cf. 1-2, q. 3, a. 2.
8. cap. 7, n. 1 (BK 431 a 4): S. TH., lect. 12, n. 765.—Cf. 2-2, q. 80, a. 6, ad 2.
20. cap. 10, n. 1 (BK 114 b 34).

constituye su bienaventuranza, y la bienaventuranza no consiste en un hábito, sino en un acto, como dice el Filósofo.

SOLUCIONES. 1. En el texto alegado no se toma el movimiento en cuanto es *acto de lo imperfecto,* o sea del ser en potencia, sino en cuanto es *acto de lo perfecto,* esto es, del ser en acto, que así es como se llama movimientos a los actos de entender y sentir, según dice el Filósofo [**73**].

2. Aquel deseo de los ángeles no excluye la cosa deseada, sino el hastío de ella. — O también que si se dice que desean la visión de Dios, es en cuanto a las nuevas revelaciones que de Dios reciben, conforme lo va exigiendo la oportunidad de sus servicios.

3. En la substancia del ángel no hay potencia alguna desprovista de acto, y, por consiguiente, tampoco su entendimiento está en potencia de suerte que no tenga acto alguno [**74**].

ARTICULO II

Si puede el ángel entender simultáneamente muchas cosas [75]

DIFICULTADES. Parece que el ángel no puede entender a la vez muchas cosas.

1. Dice el Filósofo que *se pueden saber muchas cosas, pero no se entiende más que una.*

2. Nada se entiende si el entendimiento no está informado por una especie inteligible, a la manera como el cuerpo lo está por la figura. Pero un mismo cuerpo no puede tener diversas figuras. Luego un mismo entendimiento no puede entender a la vez diversos objetos inteligibles.

3. El acto de entender es un cierto movimiento. Pero ningún movimiento acaba en términos distintos. Luego no es posible entender simultáneamente muchas cosas.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que *la potencia es-*

litt. *: *Potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, facillime simul comprehendit.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini *, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim unaquaeque per se accipiatur, plures sunt: unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto: et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III *De anima* *. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur.

Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur *. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur.

Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt: sicut et in patria *non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus,* ut Augustinus dicit in XV *De Trin.* * — Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur, non autem illa quae diversis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet. Et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri,

1. cap. 32 (ML 34, 316).
4. Cf. 1-2, q. 12, a. 6, ad 2.
12. cap. 6, n. 3 (BK 430 b 7) : S. TH., lect. 11.—Cf. q. 14, a. 5.
22. Cf. q. 12, a. 10; q. 85, a. 4.
31. cap. 16 (ML 42, 1079).

piritual de la mente angélica comprende simultáneamente y con la mayor facilidad todo lo que quiere **[76]**.

RESPUESTA. Lo mismo que para la unidad de movimiento se requiere unidad de término, así para la unidad de una operación es necesaria la unidad de objeto. Mas hay cosas que unas veces se toman como si fuesen muchas, y otras como si fuesen una sola. Tal sucede con las partes de un todo continuo, que, si se toma cada una de por sí, son muchas, por lo cual ni por el sentido ni por el entendimiento pueden ser percibidas a la vez y con una sola operación. Pero si se toman como una sola cosa en el todo, entonces son conocidas a la vez y con una sola operación, tanto por el sentido como por el entendimiento, cuando se considera el todo, y así es como nuestro entendimiento entiende a la vez el sujeto y el predicado en cuanto partes de una misma proposición, y los extremos de una comparación en cuanto a lo que convienen. Por donde se echa de ver que muchas cosas, en cuanto son distintas, no se pueden entender simultáneamente; pero en cuanto se unen en un solo objeto inteligible pueden ser entendidas a la vez.

Ahora bien, todo ser es inteligible en acto, por cuanto su semejanza está en el entendimiento. Luego todo lo que puede ser entendido por una misma especie inteligible, es conocido como un solo objeto inteligible y, por tanto, simultáneamente. En cambio, las cosas que se conocen por diversas especies inteligibles son entendidas como objetos inteligibles distintos [**77**].

Por tanto, los ángeles, con el conocimiento por el que conocen las cosas en el Verbo, las conocen todas con una sola especie inteligible, que es la esencia divina, y, por consiguiente, con esta clase de conocimiento las conocen todas simultáneamente, ya que en la patria *no serán nuestros pensamientos volubles, que pasan de unas cosas a otras para retornar sobre ellas, sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada,* como dice San Agustín. — En cambio, con el conocimiento por el que los ángeles conocen las cosas por especies innatas pueden entender a la vez todas las que se conozcan por una misma especie, pero no las que requieren especies diversas.

SOLUCIONES. 1. Entender muchas cosas como una es en cierto modo entender una sola.

2. El entendimiento está informado por la especie inteligible que hay en él, y, por consiguiente, con una sola especie inteligible puede entender muchas cosas a la vez,

sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

AD TERTIUM dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III

Utrum angelus cognoscat discurrendo [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus cognoscat discurrendo.

1. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc, quod unum per aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt unum per aliud: cognoscunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

2. PRAETEREA, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere, secundum quae discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturae, multo magis hoc potest.

3. PRAETEREA, Isidorus dicit * quod daemones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva: *ex multis* enim *memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale,* ut dicitur in fine *Poster.* *, et in principio *Metaphys.* * Ergo cognitio angelorum est discursiva.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 7 cap. *De div. nom.* *, quod angeli *non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut saepius * dictum est, angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora caelestia in substantiis corporeis: nam et *caelestes mentes* a Dionysio * dicuntur. Est autem haec differentia

[a] Cf. infra, q. 79, a. 8; q. 85, a. 5; *De verit.*, q. 8, a. 15; q. 15, a. 1.

17. I *Sent.*, cap. 10 (ML 83, 556).
21. lib. II, cap. 15, n. 5 (BK 100 a 4): S. TH., lect. 20, n. 11. cap. 1, nn. 4 et 5 (BK 980 b 28): S. TH., lect. 1, nn. 17-19.
24. § 2 (MG 3, 868): S. TH., lect. 2.
27. a. 1; q. 50, a. 3; q. 55, a. 2.
30. *De cael. hier.*, cap. 2, § 1 (MG 3, 137); *De div. nom.*, cap. 1, § 4 (MG 3, 593): S. TH., lect. 2.

como asimismo puede un cuerpo con una sola figura asemejarse a la vez a otros muchos.

3. La misma respuesta que a la primera.

ARTICULO III

Si los ángeles conocen por discurso

DIFICULTADES. Parece que los ángeles conocen por discurso.

1. El discurso del entendimiento consiste en que una cosa sea entendida por otra. Pero los ángeles por medio de una cosa conocen otra, puesto que conocen las criaturas por el Verbo. Luego el entendimiento del ángel conoce discurriendo.

2. Todo lo que puede una virtud inferior lo puede la superior. Pero el entendimiento humano puede hacer silogismos y conocer las causas por sus efectos, que en esto consiste el discurso. Luego mucho mejor podrá hacerlo el entendimiento del ángel, que es superior en el orden de la naturaleza.

3. Dice San Isidoro que los demonios conocen muchas cosas por experiencia. Pero el conocimiento experimental es discursivo, pues dice el Filósofo que *de muchos recuerdos se hace una experiencia, y de muchas experiencias un universal.* Luego el conocimiento de los ángeles es discursivo.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que los ángeles *no toman su conocimiento divino de discursos difusos, ni parten de algo común para llegar a nuestro conocimiento especial.*

RESPUESTA. Según repetidas veces hemos dicho, los ángeles tienen entre las substancias espirituales el grado que entre las corpóreas ocupan los cuerpos celestes, y por esto les llama Dionisio *mentes celestiales.* La diferencia que hay

inter caelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem: corpora vero caelestia statim, ex ipsa sua natura, suam ultiman perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt *. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis: quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt.

Et ideo dicuntur *intellectuales:* quia etiam apud nos, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. — Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum quod *discursus* quendam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem in uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res; non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum quod angeli syllogizare possunt, tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas: non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum quod experientia in angelis et daemonibus dicitur secundum quandam similitudinem *, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu.

---

8. Cf. *In I Post.*, lect. 1, n. 4.
37. Cf. q. 64, a. 1, ad 5.

entre los cuerpos celestes y los terrenos consiste en que los terrenos consiguen su última perfección por medio de la mutación y del movimiento, mientras que los celestes alcanzan súbitamente su perfección última por virtud de su naturaleza. Por esto las inteligencias inferiores, es decir, las de los hombres, adquieren la perfección de conocer la verdad por un cierto movimiento y discurso de su operación intelectual, ya que conocida una cosa pasan a conocer otra. Pero si al entender el principio conocido viesen en él de pronto, como objeto conocido, todas las conclusiones que de él se derivan, no habría lugar en ellos para el discurso. Y esto precisamente es lo que sucede en los ángeles, porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven en el acto todo lo que de ellas se puede conocer [**78**].

Y éste es el motivo de que se les llame seres *intelectuales,* como también entre nosotros se aplica la denominación de *entendidas* a las verdades que se perciben al instante; y de aquí también que al hábito de los primeros principios se le llame *inteligencia.* En cambio, las almas humanas, que adquieren el conocimiento de la verdad por un cierto discurso, se llaman *racionales.* — Lo cual les sucede debido a la poca intensidad de la luz intelectual que hay en ellas; pues si poseyesen, como los ángeles, la plenitud de la luz intelectual, a la primera mirada sobre los principios, al punto comprenderían toda su virtualidad y verían todas las consecuencias en ellos contenidas.

Soluciones. 1. El discurso implica un cierto movimiento. Todo movimiento va de algo que está antes a algo que está después. Habrá, pues, conocimiento discursivo cuando de una cosa previamente conocida se llegue al conocimiento de otra que se conoce después y antes no se conocía. Pero si al mirar una cosa se ve en ella simultáneamente otra, como al mirar un espejo se ven a la vez el espejo y la imagen reflejada en él, no por esto hay conocimiento discursivo, y así es precisamente como los ángeles conocen en el Verbo.

2. Los ángeles pueden hacer silogismos en el sentido de que conocen el arte del silogismo, como también ven las causas en los efectos y los efectos en las causas; pero no en el sentido de que adquieran el conocimiento de una verdad desconocida discurriendo de las causas a los efectos y de los efectos a las causas.

3. Se habla de experiencia en los ángeles y en los demonios en virtud de cierta semejanza, debido a que conocen las cosas sensibles presentes, pero sin discurso alguno [**79**].

ARTICULUS IV

Utrum angeli intelligant componendo et dividendo [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli intelligant componendo et dividendo.

1. Ubi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in III *De anima* *. Sed in intellectu angeli est multitudo intellectuum: cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. PRAETEREA, plus distat negatio ab affirmatione, quam quaecumque duae naturae oppositae: quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis * patet. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa. Et ita videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

3. PRAETEREA, locutio est signum intellectus. Sed angeli hominibus loquentes, proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quae sunt signa compositionis et divisionis in intellectu; ut ex multis locis sacrae Scripturae apparet. Ergo videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 7 cap. *De div. nom.* *, quod *virtus intellectualis angelorum resplendet conspicaci divinorum intellectuum simplicitate*. Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in III *De anima* *. Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae pos-

[a] Cf. infra, q. 85, a. 5; *De malo*, q. 16, a. 6, ad 19.

6. cap. 6, n. 1 (BK 430 a 27): S. TH., lect. 11, nn. 746-751.
14. a. 2.
23. § 2 (MG 3, 868): S. TH., lect. 2.
26. loco supra cit.

ARTICULO IV

Si los ángeles conocen componiendo y dividiendo

DIFICULTADES. Parece que los ángeles conocen componiendo y dividiendo.

1. Donde hay multiplicidad de cosas conocidas hay composición de conceptos, como dice el Filósofo. Pero en el entendimiento del ángel hay multiplicidad de conceptos, puesto que entiende por diversas especies distintos objetos y no todos a la vez. Luego en su entendimiento hay composición y división.

2. Más dista la afirmación de la negación que dos naturalezas opuestas, porque la primera de todas las distinciones es la que consiste en afirmar y en negar. Pero, según hemos dicho, hay naturalezas tan distantes, que el ángel no las conoce por una sola especie, sino por especies diversas. Luego es necesario que conozca la afirmación y la negación por actos distintos, y, por consiguiente, parece que conoce componiendo y dividiendo.

3. El lenguaje es el signo del pensamiento. Pero los ángeles que hablaron a los hombres enunciaron proposiciones afirmativas y negativas, como consta en muchos pasajes de la Sagrada Escritura; señal de que en su entendimiento hay composición y división. Luego parece que el ángel entiende componiendo y dividiendo.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *la virtud intelectual de los ángeles resplandece con la brillante simplicidad de los conceptos divinos*. Pero la simplicidad de la inteligencia excluye la composición y la división, como dice el Filósofo. Luego el ángel entiende sin composición ni división.

RESPUESTA. Así como en el entendimiento que discurre se compara la conclusión con su principio, en el que compone y divide se compara el predicado con el sujeto. Si, pues, el entendimiento viese al instante en el mismo principio la verdad de la conclusión, nunca entendería discurriendo y razonando. Y por esto mismo, si al percibir la esencia de alguna cosa adquiriese al punto el conocimiento

sunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est.*

Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo: ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est *. Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit *speculum purum et clarissimum,* ut dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* *; relinquitur quod angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo.

Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non qualiscumque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem, intelligendo quidditatem rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo *quod quid est,* intelligit quidquid nos intelligere possumus et componendo et dividendo, per unum suum simplicem intellectum.

AD SECUNDUM dicendum quod diversae quidditates rerum minus differunt, quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio. Tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio magis conveniunt: quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositae.

AD TERTIUM dicendum quod hoc quod angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod angeli cognoscunt compositionem et divisionem: non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo *quod quid est.*

---

9. a. 3.
11. § 22 (MG 3, 723): S. TH., lect. 18.
17. Cf. q. 14, a. 14.

de todo lo que se le puede atribuir o negar, tampoco entendería nunca componiendo y dividiendo, sino sólo contemplando aquella esencia.

Por donde se echa de ver que en nuestro entendimiento el hecho de discurrir y el de componer y dividir provienen de la misma causa, o sea de que en la primera percepción del objeto que conoce no puede ver en el acto todo lo que virtualmente contiene, y esto debido a la debilidad de la luz intelectual que hay en nosotros, conforme hemos dicho. Por consiguiente, como en el ángel la luz intelectual es perfecta, ya que, como dice Dionisio, es *espejo puro y clarísimo,* síguese que, por lo mismo que no entiende discurriendo, tampoco entiende componiendo y dividiendo [**80**].

No obstante lo cual, entiende la composición y la división de las proposiciones, como también el razonamiento de los silogismos, puesto que entiende de modo simple las cosas compuestas, las móviles de manera inmóvil y las materiales de modo inmaterial.

SOLUCIONES. 1. Lo que causa la composición de los conceptos no es una multitud cualquiera, sino la multitud de aquellos conceptos de los cuales uno es atribuído o negado del otro. Pero cuando el ángel entiende la esencia de alguna cosa, entiende a la vez todo lo que se le puede atribuir o negar, y, por consiguiente, al entender la esencia, entiende por un acto simple de su entendimiento todo lo que nosotros podemos entender componiendo y dividiendo.

2. En cuanto a la razón de ser, las esencias de las cosas difieren entre sí menos que la afirmación de la negación. Pero en cuanto a la razón de conocer, la afirmación y la negación se unen, porque en el instante en que se conoce la verdad de una afirmación se conoce la falsedad de la negación opuesta.

3. El hecho de que los ángeles enuncien proposiciones afirmativas y negativas demuestra que conocen la composición y la división, pero no que conozcan componiendo y dividiendo, sino simplemente conociendo las esencias [**81**].

ARTICULUS V

Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas [a]

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in intellectu angeli possit esse falsitas.

1. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in daemonibus est *phantasia proterva*, ut dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* * Ergo videtur quod in angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. PRAETEREA, nescientia est causa falsae aestimationis. Sed in angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, 6 cap. *Eccles. hier.* * Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. PRAETEREA, omne quod cadit a veritate sapientiae, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de daemonibus, 7 cap. *De div. nom.* * Ergo videtur quod in intellectu angelorum possit esse falsitas.

SED CONTRA, Philosophus dicit, III *De anima* *, quod *intellectus semper verus est.* Augustinus etiam dicit, in libro *Octoginta trium quaest.* *, *quod nihil intelligitur nisi verum.* Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi *intelligendo.* Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

RESPONDEO dicendum quod huius quaestionis veritas aliquatenus ex praemissa dependet. Dictum est * enim quod angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo *quod quid est.* Intellectus autem circa *quod quid est* semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in III *De anima* *. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo *quod quid est,* scilicet se-

[a] Cf. II *Cont. Gent.*, cap. 108; III *De anima*, lect. 11; *De malo*, q. 16, a. 6; *In IX Metaph.*, lect. 11.

7. § 33 (MG 3, 725): S. TH., lect. 10.
11. § 6 (MG 3, 537); cf. § 1 (MG 3, 200).
16. § 2 (MG 3, 868): S. TH., lect. 2.
18. cap. 6, n. 7 (BK 430 a 26): S. TH., lect. 11; cap. 10, n. 3 (BK 433 a 26): S. TH., lect. 15, n. 826.
20. q. 32 (ML 40, 22), q. 84 (ML 40, 38).
24. a. 4.
28. cap. 6, n. 7 (BK 430 b 27): S. TH., lect. 11, nn. 760-763.

ARTICULO V

Si en el entendimiento del ángel puede haber falsedad

DIFICULTADES. Parece que en el entendimiento del ángel cabe la falsedad.

1. La protervia pertenece a la falsedad. Pero los demonios tienen una *fantasía proterva,* como dice Dionisio. Luego parece que en el entendimiento de los ángeles puede haber falsedad.

2. El desconocimiento es causa de la falsa apreciación. Pero, según Dionisio, en los ángeles puede haber desconocimiento. Luego parece que puede haber falsedad [82].

3. Todo el que se aparta de la verdad de la doctrina y tiene la razón depravada, tiene en su entendimiento falsedad o error. Pero Dionisio atribuye esto a los demonios. Luego parece que puede haber falsedad en el entendimiento de los ángeles.

POR OTRA PARTE, enseña el Filósofo que *el entendimiento es siempre verdadero,* y a su vez dice San Agustín que *nada es entendido más que lo verdadero.* Pero los ángeles no conocen cosa alguna si no es *entendiéndola.* Luego en el conocimiento del ángel no puede haber engaño ni falsedad.

RESPUESTA. La verdad de esta cuestión depende, en cierta manera, de la precedente. Hemos dicho que el ángel no entiende componiendo y dividiendo, sino entendiendo las esencias. Acerca de las esencias, el entendimiento es siempre verdadero, como asimismo lo es el sentido acerca de su objeto propio, según dice el Filósofo. No obstante lo cual, ocurre que padezcamos engaño o falsedad al entender una

cundum rationem alicuius compositionis: vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent, sicut si accipiatur pro definitione alicuius rei, *animal quadrupes volatile* (nullum enim animal tale est); et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX *Metaphys.* *, non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt *.

Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius angeli; sed per accidens contingit. Alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando definitionem investigamus *. Quod quidem in angelis non contingit; sed per *quod quid est* rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes *.—Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur: non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni, habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his quae naturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt: sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

ET PER HOC PATET RESPONSIO ad ea quae utrinque obiiciuntur. Nam protervitas daemonum est secundum quod non subduntur divinae sapientiae. — Nescientia autem est in angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium.— Patet etiam quod intellectus *eius quod quid est* semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

8. lib. VIII, cap. 10, nn. 4-5 (BK 1051 b 26-31) : S. TH., lect. 11, nn. 1904-1909.
10. Cf. q. 17, aa. 2 et 3; q. 85, a. 6.
16. Cf. *In II Post. Anal.*, lect. 14-16.
18. Cf. a. 4, corp., in fine.

esencia, debido a que lleve adjunta alguna composición, bien porque tomemos la definición de una cosa por la de otra o porque no se ajusten unas a otras las partes de una misma definición, como sucedería si por definición de una cosa tomásemos ésta: *animal cuadrúpedo volátil* (ya que no hay ningún animal que sea así); y esto sucede cuando se trata de esencias compuestas, cuya definición se toma de elementos diversos, uno de los cuales tenga razón de materia con respecto al otro. Pero cuando se entienden las esencias simples no hay falsedad, como dice el Filósofo, porque o bien no se las concibe totalmente, y en este caso nada se entiende de ellas, o se conocen como ellas son.

Por consiguiente, el error o el engaño no pueden estar de por sí en el entendimiento del ángel, sino sólo de modo accidental. Con todo, de manera distinta que en nosotros, porque nosotros, por medio de la composición y de la división, llegamos algunas veces al conocimiento de la esencia, como sucede cuando investigamos una definición dividiendo y demostrando, cosa que no sucede en los ángeles, quienes por la esencia de una cosa conocen todas las atribuciones que le pertenecen. — Pero si bien la esencia de una cosa puede ser principio de conocimiento suficiente respecto a lo que naturalmente le conviene o es incompatible con ella, no puede serlo respecto de lo que depende de la ordenación sobrenatural de Dios. Por tanto, los ángeles buenos, cuya voluntad es recta, vista la esencia de una cosa, no juzgan de lo que naturalmente les pertenece sin haber puesto a salvo la ordenación divina, por lo cual no pueden incurrir en falsedad o en error. En cambio, los demonios, que por depravación de la voluntad no someten su entendimiento a la sabiduría divina, juzgan a veces de las cosas de una manera absoluta conforme a su condición natural. Y entonces ocurre que respecto a lo que les conviene por naturaleza no se engañan, pero pueden engañarse en lo que se refiere a lo sobrenatural, como, por ejemplo, si al ver a un hombre muerto juzgan que no ha de resucitar o si al ver al hombre Cristo juzgasen que no era Dios.

Y así se comprende también la contestación a las razones que en pro y en contra se habían opuesto, porque la perversidad de los demonios consiste en que no se someten a la sabiduría divina. — El desconocimiento que hay en los ángeles no se refiere a los objetos cognoscibles naturales, sino a los sobrenaturales. — Es indudable que el entendimiento, respecto a las esencias de las cosas, es siempre verdadero; pero de modo accidental no lo es cuando indebidamente implica alguna composición o división.

ARTICULUS VI

Utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina [a]

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit vespertina neque matutina cognitio.

1. *Vespere* enim et *mane* admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. PRAETEREA, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse *meridiana* et *nocturna* cognitio.

3. PRAETEREA, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum: unde in III *De anima* * dicit Philosophus quod *scientiae secantur quemadmodum et res*. Triplex autem est esse rerum: scilicet in Verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, II *Super Gen. ad litt.* * Ergo, si ponatur cognitio matutina in angelis et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

SED CONTRA est quod Augustinus, IV *Super Gen. ad litt.* *, et XI *De civ. Dei* *, distinguit cognitionem angelorum per matutinam et vespertinam.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1, intelligi vult * non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur; sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesen-

[a] Cf. infra, q. 62, a. 1, ad 3; q. 64, a. 1, ad 3; II *Sent.*, dist. 12, a. 3; *De verit.*, q. 8, a. 16; *In Ephes.*, cap. 3, lect. 3; *De Pot.*, q. 4, a. 2, resp. ad obiect.

14. cap. 8, n. 2 (BK 431 b 24): S. TH., lect. 13, n. 787.
18. cap. 8 (ML 34, 269).
22. cap. 22 (ML 34, 312).
23. cap. 7 (ML 41, 522).
28. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 22 (ML 34, 312), cap. 26 (ML 34, 314).

ARTICULO VI

Si hay en los ángeles conocimiento matutino y vespertino

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles no hay conocimiento matutino y vespertino.

1. La tarde y la mañana tienen mezcla de tinieblas. Pero el conocimiento del ángel nada tiene de tenebroso, puesto que en él no hay error ni falsedad. Luego el conocimiento del ángel no debe llamarse matutino ni vespertino.

2. Entre la tarde y la mañana se interpone la noche, y entre la mañana y la tarde el mediodía. Si, pues, en los ángeles hay conocimiento matutino y vespertino, parece que por la misma razón debiera haber también conocimiento meridiano y nocturno.

3. El conocimiento se distingue con arreglo a la diferencia de objetos conocidos, por lo cual dice el Filósofo que *las ciencias se dividen como las cosas*. Pero las cosas tienen un triple ser: el que poseen en el Verbo, en su propia naturaleza y en la inteligencia angélica, conforme a lo que dice San Agustín. Si, pues, se admite en los ángeles el conocimiento matutino y vespertino por razón del ser que tienen en el Verbo y del que tienen en su naturaleza propia, debiera admitirse en ellos un tercer conocimiento por razón del ser que tienen en el entendimiento angélico.

POR OTRA PARTE, San Agustín distingue el conocimiento de los ángeles en matutino y vespertino.

RESPUESTA. Lo que se enseña del conocimiento matutino y vespertino de los ángeles fué introducido por San Agustín, el cual opina que por los días en que, según leemos, hizo Dios todas las cosas, se entiende, no los días corrientes formados por el movimiento circular del sol, sino un solo día, que es el conocimiento angélico puesto en pre-

tatam *. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina: et haec est secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina: nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundum similitudinem principii et termini. —Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus IV *Super Gen. ad litt.* *, aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra. Sicut vita fidelium et iustorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud Ephes. 5, 8: *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino;* quae tamen vita fidelium, in comparatione ad vitam gloriae, tenebrosa dicitur, secundum illud II Petri 1, 19: *Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio angeli qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem: sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

AD SECUNDUM dicendum quod matutina et vespertina cognitio ad *diem* pertinet, idest ad angelos illuminatos, qui sunt distincti a *tenebris,* idest a malis angelis *. Angeli autem boni, cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane: ita quod mane sit finis praecedentis diei et principium sequentis, inquantum angeli cognitionem praecedentis operis ad laudem Dei referunt. —*Meridies* autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, qui non habet principium nec finem.

AD TERTIUM dicendum quod etiam ipsi angeli creaturae sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut et esse rerum in propria natura.

---

1. Cf. q. 74, a. 2.
13. cap. 23 (ML 34, 312).
27. Cf. q. 63, a. 6, ad 4.

sencia de las seis categorías de seres. Pero así como en el día corriente la mañana es el principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, que es el que tienen en el Verbo, se llama conocimiento matutino, y el conocimiento del ser de la criatura en cuanto existe en su propia naturaleza se llama vespertino. Y obsérvese que el ser de las cosas brota del Verbo como de su fuente primordial, y este caudal termina en el ser que tienen las cosas en su naturaleza propia.

SOLUCIONES. 1. La tarde y la mañana, aplicadas al conocimiento angélico, no se toman en cuanto implican mezcla con las tinieblas, sino en cuanto tienen razón de principio y de término. — O también, que nada se opone, como dice San Agustín, a que algo se llame luz si se lo compara con una cosa, y en comparación con otra se llame tinieblas, como, por ejemplo, la vida de los fieles, que en comparación con la de los impíos se llama luz, como dice el Apóstol: *Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor;* y, sin embargo, comparada con la de la gloria, se llama vida tenebrosa, según las palabras de San Pedro: *Tenéis la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender como a lámpara que luce en lugar tenebroso.* Por tanto, el conocimiento con el cual conoce el ángel las cosas en su propia naturaleza, si se compara con la ignorancia o con el error, es día; pero comparado con la visión del Verbo es obscuridad.

2. El conocimiento matutino y el vespertino pertenecen al *día,* esto es, a los ángeles iluminados, que son distintos de las *tinieblas,* o sea de los ángeles malos [83]. Los ángeles buenos, cuando conocen a la criatura, no se inclinan a ella, que sería entenebrecerse y hacerse noche, sino que convierten este conocimiento en alabanza de Dios, en el cual, como en su principio, conocen todos los seres. Y, por tanto, después de la tarde no hay noche, sino mañana, en forma que la mañana es el final del día anterior y el principio del siguiente, por cuanto los ángeles ordenan a la alabanza de Dios el conocimiento del día anterior. — El mediodía está comprendido en el nombre de día, como algo intermedio entre dos extremos; o también puede referirse al conocimiento de Dios, que no tiene principio ni fin.

3. Los ángeles son también criaturas, y, por consiguiente, el ser de las cosas en la inteligencia angélica está comprendido en el conocimiento vespertino, lo mismo que el ser que tienen en sus propias naturalezas.

ARTICULUS VII

Utrum una sit cognitio matutina et vespertina [a]

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina.

1. Dicitur enim Gen. 1, 5: *Factum est vespere et mane dies unus.* Sed per *diem* intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit *. Ergo una et eadem est cognitio in angelis matutina et vespertina.

2. PRAETEREA, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis matutinae: quia semper vident Deum et res in Deo, secundum illud Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei* etc. Ergo, si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis vespertinae.

3. PRAETEREA, Apostolus dicit, I Cor. 13, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit alia a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus, IV *Super Gen. ad litt.* *, quod *multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in Verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est *, cognitio vespertina dicitur, qua angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut haec praepositio *in* indicet habitudinem principii: quia non accipiunt angeli cognitionem a rebus, ut supra * habitum est. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur *in propria natura,* accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura.

[a] Cf. *De verit.*, q. 8, a. 15; *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 16, 19, 22.

7. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 22 (ML 34, 312), cap. 26 (ML 34, 313); XI *De civ. Dei*, cap. 7 (ML 41, 322).
22. cap. 23 (ML 34, 312).
25. a. 6.
30. q. 55, a. 2.

ARTICULO VII

Si el conocimiento matutino y el vespertino son un solo conocimiento

DIFICULTADES. Parece que el conocimiento matutino y el vespertino son uno solo.

1. En el libro del Génesis se dice: *Hubo tarde y mañana; día primero.* Pero, como dice San Agustín, por día se entiende el conocimiento angélico. Luego en los ángeles el conocimiento matutino y el vespertino son uno y el mismo.

2. Es imposible que una misma potencia tenga simultáneamente dos operaciones. Pero los ángeles están siempre en el acto del conocimiento matutino, porque siempre ven a Dios y las cosas en Dios, como se dice en San Mateo: *Sus ángeles ven de continuo la faz de mi Padre.* Luego, si el conocimiento vespertino fuese distinto del matutino, en modo alguno podrían los ángeles producir el acto del conocimiento vespertino.

3. Dice el Apóstol: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo que es parte.* Pero, caso de ser el conocimiento vespertino distinto del matutino, se compararía con él como lo imperfecto con lo perfecto. Luego el conocimiento vespertino no puede existir junto con el matutino.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que *tan grande es la diferencia entre conocer una cosa cualquiera en el Verbo y conocerla en sí misma, que el primer conocimiento pertenece con justicia al día y el segundo a la tarde.*

RESPUESTA. Hemos dicho que se llama conocimiento vespertino a aquel por el cual los ángeles conocen las cosas en su propia naturaleza. Mas esto no puede entenderse como si los ángeles tomasen sus conocimientos de la propia naturaleza de los seres, en forma que la preposición *en* indique relación de principio, porque, según hemos visto, los ángeles no toman su conocimiento de las cosas. Síguese, pues, que la expresión *en su propia naturaleza* denota el objeto bajo razón de conocido, por cuanto cae bajo el conocimiento; de suerte que se llama vespertino al conocimiento del ángel por cuanto conoce el ser de las cosas que las cosas tienen en su naturaleza propia.

Quod quidem per duplex medium cognoscunt: scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim, videndo Verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in Verbo; sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura *. —Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum; sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. —Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, per formas innatas; sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus *, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini, accipitur secundum sex genera rerum quae cognoscuntur ab angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitae, quae tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

AD SECUNDUM dicendum quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet cum voluntas simul vult et finem et ea quae sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit *. Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

AD TERTIUM dicendum quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur: sicut fides, quae est eorum quae non videntur, evacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet: sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum *. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

6. Cf. q. 14, aa. 5 et 6.
14. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 22 (ML 34, 312), cap. 29 (ML 34, 315); XI *De civ. Dei*, cap. 7 (ML 41, 322), cap. 29 (ML 41, 343).
27. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 22 (ML 34, 312), cap. 24 (ML 34, 313), cap. 30 (ML 34, 316); XI *De civ. Dei*, cap. 7 (ML 41, 322).
38. Cf. q. 47, a. 1, ad 3; etiam *In I Post.*, lect. 13, n. 10; lect. 42, n. 2.

Lo cual conocen por dos medios: por especies innatas y por la razón de las cosas que existe en el Verbo, puesto que contemplando el Verbo no solamente conocen el ser que las cosas tienen en el Verbo, sino también el que tienen en su propia naturaleza; lo mismo que Dios, por el hecho de conocerse a sí mismo, conoce el ser que las cosas tienen en sus naturalezas propias. — Si, pues, el conocimiento de los ángeles se llama vespertino por cuanto contemplando el Verbo conocen el ser que las cosas tienen en su propia naturaleza, el conocimiento matutino y el vespertino son por esencia uno mismo, y sólo difieren por razón de los objetos conocidos. — Si, en cambio, se le llama vespertino debido a que los ángeles conocen el ser que tienen las cosas en su propia naturaleza por especies innatas, el conocimiento vespertino es distinto del matutino, y así parece que lo entendió San Agustín, puesto que al uno lo considera como imperfecto con respecto al otro.

SOLUCIONES. 1. El número de seis días, conforme lo entiende San Agustín, significa los seis géneros de cosas que son conocidas por los ángeles, de modo que la unidad de día se entiende como unidad de cosa conocida, lo cual no impide que pueda ser conocida con diversos conocimientos [84].

2. De una misma facultad pueden proceder simultáneamente dos operaciones si una de ellas está ordenada a la otra, como se observa cuando la voluntad quiere simultáneamente el fin y los medios, y cuando el entendimiento, después de adquirir una ciencia, entiende a la vez los principios y, por los principios, las conclusiones. Pero el conocimiento vespertino está ordenado al matutino, y, por consiguiente, nada se opone a que ambos existan simultáneamente en el ángel.

3. Al llegar lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto, que le es opuesto, como al llegar la visión desaparecerá la fe, que es de las cosas que no se ven. Pero la imperfección del conocimiento vespertino no se opone a la perfección del matutino [85]. El que una cosa sea conocida en sí misma no se opone a que sea conocida en su causa, como tampoco hay repugnancia en que se la conozca por dos medios, uno de los cuales sea más perfecto y el otro menos perfecto, ya que también para deducir una misma conclusión podemos emplear dos medios, el demostrativo y el dialéctico. Pues de modo análogo puede el ángel saber una misma cosa por el Verbo increado y por especies innatas.

QUAESTIO LIX

DE VOLUNTATE ANGELORUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem angelorum *. Et primo considerabimus de ipsa voluntate; secundo, de motu eius, qui est amor sive dilectio *. Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in angelis sit voluntas.

Secundo: utrum voluntas angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum.

Tertio: utrum in angelis sit liberum arbitrium.

Quarto: utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS I

Utrum in angelis sit voluntas [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit voluntas.

1. Quia, ut dicit Philosophus, in III *De anima* *, *voluntas in ratione est*. Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. PRAETEREA, voluntas sub appetitu continetur, ut pa-

[a] Cf. *De verit.*, q. 23, a. 1; II *Cont. Gent.*, cap. 47.

5. Cf. q. 50, introd.
7. q. 60.
17. cap. 9, n. 3 (BK 432 b 5): S. TH., lect. 14, n. 802.

CUESTION LIX

DE LA VOLUNTAD DE LOS ANGELES

DIVIDIDA EN CUATRO ARTÍCULOS

Por consiguiente, debemos ahora tratar de lo que pertenece a la voluntad de los ángeles. En primer lugar estudiaremos la misma voluntad y después su movimiento, que consiste en el amor o dilección. En cuanto a lo primero se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si en los ángeles hay voluntad.

Segunda: si la voluntad es la misma naturaleza del ángel o si es su entendimiento.

Tercera: si los ángeles tienen libre albedrío.

Cuarta: si hay en ellos apetito irascible y concupiscible.

ARTICULO I

Si en los ángeles hay voluntad

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles no hay voluntad.

1. Dice el Filósofo que *la voluntad está en la razón*. Pero en los ángeles no hay razón, sino una cosa superior a la razón. Luego no hay voluntad, sino una cosa superior a la voluntad.

2. La voluntad está contenida en el apetito, como dice

tet per Philosophum, in III *De anima* *. Sed appetitus est imperfecti: est enim eius quod nondum habetur. Cum igitur in angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in III *De anima* *, quod voluntas est movens motum: movetur enim ab appetibili intellecto. Sed angeli sunt immobiles; cum sint incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X lib. *De Trin.* *, quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina *, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode *. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis*. —Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur *appetitus sensitivus*. —Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur *voluntas*. —Unde cum angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum, secundum diversitatem cognitorum; nam

1. cap. 9, n. 3; cap. 10, n. 3 (BK 433 a 23): S. TH., lect. 14 et 15, n. 824.
5. cap. 10, n. 7 (BK 433 b 16): S. TH., lect. 15, n. 831.
9. cap. 12 (ML 42, 984).
17. Cf. q. 19, a. 4.
18. Cf. q. 6, a. 1, ad 2; q. 80, a. 7.

el Filósofo. Pero el apetito es propio del ser imperfecto, puesto que se refiere a lo que no se tiene. Luego como en los ángeles, y sobre todo en los bienaventurados, no hay imperfección alguna, parece que tampoco haya en ellos voluntad.

3. Dice el Filósofo que la voluntad es un motor movido por el objeto que aprehende mediante el entendimiento. Pero los ángeles son inmóviles, puesto que son incorpóreos. Luego en ellos no hay voluntad.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que la imagen de la Trinidad se encuentra en nuestra mente por razón de la memoria, del entendimiento y de la voluntad. Pero la imagen de Dios no solamente se halla en la mente humana, sino también en la angélica, puesto que la mente angélica es capaz de Dios. Luego en los ángeles hay voluntad.

RESPUESTA. Es necesario admitir que en los ángeles hay voluntad. Para comprenderlo adviértase que, como todas las cosas proceden de la voluntad divina, todas a su modo tienden al bien en virtud de un apetito, aunque de distintas maneras. Las hay que únicamente se inclinan al bien en virtud de una relación natural, pero sin conocimiento, como sucede a las plantas y a los seres inanimados, y esta inclinación al bien se llama *apetito natural*. — Otras se inclinan al bien en virtud de algún conocimiento, mas no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como sucede al sentido, que conoce lo que es dulce, lo que es blanco, etc., y la inclinación que se sigue a este conocimiento se llama *apetito sensitivo*. — Otras, en fin, se inclinan al bien en virtud de un conocimiento que alcanza a conocer la razón misma de bien, que es lo propio del entendimiento. Estas se inclinan al bien de un modo perfectísimo, y no como puramente dirigidas al bien por otro, cual sucede a las que carecen de entendimiento, ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo, sino como quien se inclina al mismo bien universal, y esta inclinación es lo que se llama *voluntad*. Por consiguiente, como los ángeles con su inteligencia conocen la razón universal de bien, es evidente que en ellos hay voluntad.

SOLUCIONES. 1. De una manera excede la razón al sentido y de otra el entendimiento a la razón. La razón excede al sentido porque tiene diferente objeto, puesto que el sen-

sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. — Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discurso cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo obiectum quod appetitivae proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus. Unde in angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

AD SECUNDUM dicendum quod, licet nomen appetitivae partis sit sumptum ab appetendo ea quae non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad haec se extendit, sed etiam ad multa alia *. Sicut et nomen *lapidis* sumptum est a *laesione pedis,* cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cum tamen in ea sint plures aliae passiones, ut spes et audacia et huiusmodi.

AD TERTIUM dicendum quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cuiusmodi motum nihil prohibet in angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti,* ut dicitur in III *De anima* *.

ARTICULUS II

Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu et natura [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura.

1. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quae est in intellectu eius. Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam, et per speciem intelligibilem. Haec autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem.

[a] Cf. I *Sent.*, dist. 42, q. 1, a. 2, ad 3; *De verit.*, q. 22, a. 10.

16. Cf. q. 19, a. 1, ad 2.
24. cap. 7, n. 7 (BK 431 a 6): S. TH., lect. 12, n. 765.

tido tiene lo particular, y la razón lo universal. De donde se sigue que el apetito que tiende al bien universal correspondiente a la razón es distinto del que tiende al bien particular que corresponde al sentido. — En cambio, la razón y la inteligencia difieren en cuanto al modo de conocer, o sea en que la inteligencia conoce con una simple mirada, mientras que la razón conoce discurriendo de una cosa en otra. No obstante lo cual, la razón llega por medio del discurso a conocer lo mismo que la inteligencia conoce sin discurso, esto es, el universal. Por tanto, el objeto propuesto a la facultad apetitiva, propóngalo la inteligencia o la razón, es el mismo; de donde se sigue que en los ángeles, que son exclusivamente intelectuales, no hay ningún apetito superior a la voluntad [**86**].

2. Aun cuando el nombre de facultad apetitiva está tomado del acto de apetecer lo que no se tiene, no por ello significa esto sólo, sino otras muchas cosas. Pasa lo mismo que con el nombre de piedra (en latín, *lapis),* tomado de que lesiona el pie *(laedere pedem),* o también con el de potencia irascible, tomado de la ira, cuando en ella hay otras muchas pasiones, como la esperanza, la audacia y otras.

3. Se dice que la voluntad es un motor movido, por cuanto el querer, lo mismo que el entender, son un cierto movimiento [**87**]. Y no hay inconveniente en que exista en los ángeles, puesto que tal movimiento es *acto de lo perfecto,* como dice el Filósofo.

ARTICULO II

Si la voluntad de los ángeles difiere del entendimiento y de la naturaleza

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles la voluntad no es distinta del entendimiento y de la naturaleza.

1. El ángel es más simple que los cuerpos físicos. Pero los cuerpos físicos se inclinan por su propia forma a su fin, que es su bien. Luego mucho más los ángeles. Pero la forma del ángel, o es la misma naturaleza en que subsiste o la especie que hay en su entendimiento. Luego el ángel se inclina al bien por su naturaleza o por la especie intelectual. Mas esta inclinación pertenece a la voluntad. Luego la vo-

Voluntas igitur angeli non est aliud quam eius natura vel intellectus.

2. PRAETEREA, obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. PRAETEREA, distinctio communis et proprii non diversificat potentias: eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu, cuius obiectum est verum.

SED CONTRA, voluntas in angelis est bonorum tantum. Intellectus autem est bonorum et malorum: cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quam eius intellectus.

RESPONDEO dicendum quod voluntas in angelis est quaedam virtus vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura *, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur: quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae; sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiae superadditum: sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas.—Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis *. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturae, potest esse idem quod eius essentia.

Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente: unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum

18. Cf. q. 54, a. 3; q. 77, a. 1.
33. Cf. q. 19, a. 2, ad 3.

luntad del ángel no es otra cosa que su naturaleza o su entendimiento.

2. El objeto del entendimiento es la verdad, y el de la voluntad el bien. Pero lo bueno y lo verdadero no difieren en la realidad, sino sólo en el entendimiento. Luego la voluntad y el entendimiento no difieren realmente.

3. La distinción entre lo común y lo propio no diversifica las potencias, y así la misma potencia visiva tiene por objeto el color y lo blanco. Pero lo bueno y lo verdadero parecen ser entre sí como lo común y lo propio, ya que la verdad es un bien particular, el bien del entendimiento. Luego la voluntad, cuyo objeto es el bien, no difiere del entendimiento, cuyo objeto es lo verdadero.

POR OTRA PARTE, la voluntad en los ángeles no tiene más objetos que los bienes, mientras que el entendimiento tiene los bienes y los males, porque conoce unos y otros. Luego en los ángeles la voluntad es cosa distinta del entendimiento [88].

RESPUESTA. La voluntad en los ángeles es una virtud o potencia que no es su propia naturaleza, ni tampoco su entendimiento. Que no es su propia naturaleza se comprende observando que la naturaleza o esencia de una cosa está incluída dentro de la cosa misma, por lo cual todo lo que se extiende a lo que está fuera de ella no pertenece a su esencia. Así vemos en los cuerpos físicos que la inclinación que tienen al ser no la tienen en virtud de algo añadido a su esencia, sino en virtud de la materia, que apetece al ser antes de tenerlo, y en virtud de la forma, que lo mantiene una vez que existen. Y, en cambio, la inclinación a algo extrínseco proviene de alguna cosa añadida a la esencia, y así la inclinación al lugar propio es debida al peso o a la ingravidez, y la inclinación a producir algo semejante a sí mismo, a las cualidades activas.—Pero la voluntad tiene inclinación natural al bien y, por tanto, la esencia y la voluntad solamente se identifican donde la esencia del ser que quiere contiene todo el bien, o sea, en Dios, que nada quiere fuera de sí más que por razón de su bondad, cosa que no puede decirse de ninguna criatura, debido a que el bien infinito está fuera de la esencia de cualquier ser creado. Por consiguiente, ni la voluntad del ángel ni la de otra criatura alguna puede ser lo mismo que su esencia.

Pero tampoco puede ser lo mismo que el entendimiento, sea el del ángel o el del hombre. El conocimiento se verifica por cuanto lo conocido está en el cognoscente; de donde se sigue que en tanto el entendimiento del que conoce se extiende a lo que está fuera de él, cuanto aquello que por su

est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est eius essentia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum: sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est *.

AD SECUNDUM dicendum quod potentiae non diversificantur secundum materialem distinctionem obiectorum, sed secundum formalem distinctionem, quae attenditur secundum rationem obiecti. Et ideo diversitas secundum rationem boni et veri, sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis *.

AD TERTIUM dicendum, quod, quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est *.

ARTICULUS III

Utrum in angelis sit liberum arbitrium [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

1. Actus enim liberi arbitrii est *eligere*. Sed electio non potest esse in angelis: cum electio sit *appetitus praeconsiliati*, consilium autem est *inquisitio quaedam*, ut dicitur in III *Ethic.* *; angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1; *De verit.*, q. 23, a. 1; q. 24, a. 3; II *Cont. Gent.*, cap. 48; *De malo*, q. 16, a. 5; op. II, *Comp. Theol.*, cap. 76.

12. in corp.
18. Cf. q. 54, a. 2, ad 2.
23. in resp. ad 2.
31. cap. 2, n. 17 (BK 1112 a 15); cap. 3, n. 12 (BK 1112 b 23): S. TH., lect. 6, n. 457; lect. 8, n. 476.—Cf. lib. VI, cap. 10, n. 1 (BK 1142 a 31): S. TH., lect. 7, n. 1216.

esencia está fuera alcanza de algún modo a estar en él. En cambio, la voluntad se extiende a lo que está fuera de ella, por cuanto, en virtud de cierta inclinación, tiende de algún modo a las cosas exteriores. Ahora bien, el que un ser obtenga en sí lo que está fuera de él y el que tienda a algo exterior son cosas que pertenecen a distintas virtudes. Por consiguiente, en toda criatura es preciso que se distinga el entendimiento de la voluntad. Pero no en Dios, que tiene en sí mismo el ser universal y el bien universal, por lo cual tanto su voluntad como su entendimiento son su misma esencia.

SOLUCIONES. 1. El cuerpo físico se inclina a su ser por la forma substancial, pero a lo exterior se inclina, como hemos dicho, por algo sobreañadido.

2. Las potencias no se distinguen con arreglo a la distinción material de los objetos, sino conforme a la distinción formal que se funda en la razón de objeto. Por tanto, la diversidad entre la razón de bueno y de verdadero es suficiente para que haya diversidad entre el entendimiento y la voluntad [**89**].

3. Lo bueno y lo verdadero en realidad son lo mismo, y de aquí que lo bueno sea percibido por el entendimiento bajo la razón de verdadero, y lo verdadero sea apetecido por la voluntad bajo la razón de bueno. No obstante lo cual, la diversidad de sus razones es suficiente para diversificar las respectivas potencias.

ARTICULO III

Si en los ángeles hay libre albedrío [**90**]

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles no hay libre albedrío.

1. El acto del libre albedrío es la elección. Pero en los ángeles no puede haber elección, porque la elección es *un acto del apetito, que presupone el consejo;* el consejo a su vez es, como dice el Filósofo, una *disquisición,* y los ángeles no conocen investigando, porque esto pertenece al discurso

hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

2. PRAETEREA, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis: quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est *. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. PRAETEREA, ea quae sunt naturalia in angelis, conveniunt eis secundum magis et minus: quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

SED CONTRA, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in angelis.

RESPONDEO dicendum quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia: ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum *. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium *. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt ab aestimatione angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dictum est *, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad om-

6. q. 58, a. 5.
24. Cf. q. 18, a. 3; 1-2, q. 1, a. 2.
25. Cf. *Thesis thom.*, n. 21 (BAC, t. I, p. 150*).
35. a. 2; q. 12, a. 4.

de la razón. Luego parece que los ángeles no tienen libre albedrío.

2. El libre albedrío supone indeterminación entre diversos objetos. Mas por parte del entendimiento no hay en los ángeles indeterminación, porque, según hemos dicho, su entendimiento no se engaña en lo que naturalmente entiende. Luego por parte del apetito tampoco puede haber en ellos libre albedrío.

3. Lo que conviene naturalmente a los ángeles les conviene en mayor o menor grado, porque la naturaleza intelectual es más perfecta en los ángeles superiores que en los inferiores. Pero el libre albedrío no admite grados. Luego en los ángeles no hay libre albedrío.

POR OTRA PARTE, la libertad de albedrío pertenece a la dignidad del hombre. Pero los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Luego si en los hombres hay libertad de albedrío, con mucha más razón la habrá en los ángeles.

RESPUESTA. Hay seres que no obran con albedrío alguno, sino como empujados y movidos por otro, como es impulsada la saeta a su fin por el arquero. Otros obran en virtud de cierto albedrío, como sucede a los animales irracionales; la oveja, por ejemplo, huye del lobo en virtud de un cierto juicio por el cual estima que es para ella nocivo. Pero este juicio en ella no es libre, sino dado por la naturaleza. Sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por la cual puede juzgar que esto o aquello es bueno [**91**]. Por consiguiente, dondequiera que haya entendimiento, hay libre albedrío; por donde se comprende que en los ángeles hay libre albedrío, y que en ellos es más excelente que en los hombres, como es más excelente su entendimiento.

SOLUCIONES. 1. El Filósofo habla de la elección en cuanto es elección del hombre. Pero, así como en el orden especulativo la apreciación del hombre difiere de la del ángel en que en ésta no hay deliberación y aquélla la requiere, lo mismo sucede en el orden práctico. Por tanto, en los ángeles hay elección, aunque no por deliberación inquisitiva del consejo, sino por aceptación repentina de la verdad.

2. Según hemos dicho, el conocimiento se realiza por cuanto las cosas conocidas están en el que las conoce. Pero que un ser no tenga lo que le corresponde tener arguye en él imperfección. Por consiguiente, el ángel sería imperfecto en su naturaleza si su entendimiento no estuviese determi-

nem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. —Sed actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

AD TERTIUM dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis, quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus: quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam *.

ARTICULUS IV

Utrum in angelis sit irascibilis et concupiscibilis [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis sit irascibilis et concupiscibilis.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* *, quod in daemonibus est *furor irrationabilis* et *concupiscentia amens*. Sed daemones eiusdem naturae sunt cum angelis: quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. PRAETEREA, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes et timor in irascibili. Sed haec attribuuntur angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. PRAETEREA, virtutes quaedam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut caritas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hae sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

[a] Cf. infra, q. 82, a. 5; II *Sent.*, dist. 7, q. 2, a. 1, ad 1; *De malo*, q. 16, a. 1, ad 13.

16. Cf. q. 11, a. 4, ad 1.
21. § 23 (MG 3, 725): S. TH., lect. 19.

nado a todas las verdades que puede naturalmente conocer [92].—En cambio, el acto de la facultad apetitiva consiste en que el afecto se incline a una cosa exterior. Pero la perfección de un ser no depende de todo aquello a que se inclina, sino sólo de lo que es superior a él. Luego el ángel no es imperfecto porque su voluntad no esté inclinada a las cosas que son inferiores a él, aunque lo sería si permaneciese indeterminado respecto a lo que está por encima de él.

3. El libre albedrío tiene un modo de ser más noble en los ángeles superiores que en los inferiores, como asimismo lo tiene el juicio de su entendimiento, y, esto no obstante, es cierto que la libertad, por lo que se refiere a estar exenta de coacción, no admite grados, porque las privaciones y las negaciones no aumentan ni disminuyen de por sí, sino sólo por su causa o por motivo de alguna afirmación adjunta.

ARTICULO IV

Si en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

1. Dice Dionisio que los demonios tienen un *furor irracional* y una *concupiscencia insensata*. Pero los demonios son de la misma naturaleza que los ángeles, porque el pecado no les hizo cambiar de naturaleza. Luego en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

2. El amor y el gozo están en el apetito concupiscible, mientras que la ira, la esperanza y el temor están en el irascible. Pero en la Sagrada Escritura se atribuyen estos sentimientos a los ángeles buenos y a los malos. Luego en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

3. De algunas virtudes se dice que están en el apetito irascible y de otras en el concupiscible, y así la caridad y la templanza parecen estar en el apetito concupiscible, y, en cambio, la esperanza y la fortaleza, en el irascible. Pero los ángeles tienen estas virtudes. Luego en ellos hay apetito irascible y concupiscible.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III *De anima* *, quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva; quae non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

RESPONDEO dicendum quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cuius ratio est quia cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti; si alicui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum quae sub illo communi continentur. Sicut si proprium obiectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum differentiam albi et nigri: sed si proprium obiectum alicuius potentiae esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri.

Manifestum est autem ex dictis * quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem: nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum; sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum *. —Unde, cum in angelis non sit appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus; et vocatur voluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in daemonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectus.

AD SECUNDUM dicendum quod amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili: sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, IX *De civ. Dei* *.

AD TERTIUM dicendum quod caritas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum: huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est obiectum caritatis. —Et eadem ratione dicendum est quod spes non

1. cap. 9, n. 3 (BK 439 b 6) : S. TH., lect. 14, n. 802.
18. a. 1.
25. Cf. q. 81, a. 2.
37. cap. 5 (ML 41, 261).

POR OTRA PARTE, dice el Filósofo que el apetito irascible y el concupiscible están en la parte sensitiva, que no existe en los ángeles. Luego en ellos no hay apetito irascible y concupiscible.

RESPUESTA. No es el apetito intelectual el que se divide en concupiscible e irascible, sino sólo el apetito sensitivo. La razón es porque, como las potencias no se distinguen conforme a la distinción material de sus objetos, sino sólo por la razón formal de objeto, si a una determinada potencia corresponde un objeto bajo su razón común, no habrá diversificación de potencias según la diversidad de los objetos propios contenidos en aquel objeto común. Por ejemplo, si el objeto propio de la potencia visiva es el color, bajo la razón de color, no se distinguen muchas potencias visivas por razón del color blanco o del negro. En cambio, si el objeto propio de alguna potencia visiva fuese el color blanco en cuanto blanco, la potencia visiva de lo blanco se distinguiría de la de lo negro.

Ahora bien, por lo anteriormente dicho sabemos que el objeto del apetito intelectual, llamado voluntad, es el bien bajo la razón común de bueno, y que no puede haber apetencia alguna si no es del bien. Síguese, pues, que en la parte intelectiva el apetito no se divide conforme a la división de los bienes particulares, que es como se divide el apetito sensitivo, que no mira al bien según su razón común, sino a algún bien particular. — Por consiguiente, como en los ángeles no hay más apetito que el intelectivo, éste no se divide en irascible y concupiscible, sino que permanece indiviso y se llama voluntad.

SOLUCIONES. 1. Que en los demonios hay furor y concupiscencia se dice en sentido metafórico, que es también el sentido en que se atribuye a Dios la ira, debido a la semejanza de sus efectos.

2. El amor y el gozo, en cuanto pasiones, están en el apetito concupiscible; pero en cuanto simplemente designan actos de la voluntad están en la parte intelectiva, puesto que amar es querer el bien para otro, y gozar significa que la voluntad reposa en el bien poseído. Y en general, ninguno de estos actos se atribuye a los ángeles en el sentido de pasión, como dice San Agustín.

3. La caridad, en cuanto es virtud, no está en el apetito concupiscible, sino en la voluntad, puesto que el objeto del apetito concupiscible es el bien que deleita los sentidos, y éste no es el bien divino, objeto de la caridad. — Por la

est in irascibili: quia obiectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quae est virtus, sed circa arduum divinum. —Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias et timores quae sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciae, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulare. Sed temperantia in eis dicitur, secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinae voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatem; et non per irascibilem et concupiscibilem *.

16. Cf. 1-2, q. 61, a. 5.

misma razón, es preciso decir que la esperanza no está en el apetito irascible, porque el objeto de este apetito es el bien arduo del orden sensible, y la esperanza, en cuanto virtud, no se ejercita en este bien, sino en el bien arduo del orden divino. — La templanza, en cuanto virtud humana, versa acerca de los objetos sensibles deleitables, que pertenecen al apetito concupiscible, y la fortaleza, por su parte, tiene por objeto las audacias y los temores, que están en el apetito irascible. Pero de este modo no existen en los ángeles, porque no tienen pasiones de concupiscencia, ni de temor, ni de audacia, que sea preciso refrenar con la fortaleza y la templanza, sino que, si se les atribuye templanza, es por cuanto imponen su voluntad con moderación, según la regla de la voluntad divina; y si fortaleza, es por cuanto cumplen con entereza la voluntad de Dios, todo lo cual es hecho por la voluntad y no por el apetito irascible o concupiscible.

QUAESTIO LX

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELORUM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio* : nam omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur. Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum in angelis sit dilectio naturalis.

Secundo: utrum in eis sit dilectio electiva.

Tertio: utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva.

Quarto: utrum unus angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum.

Quinto: Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

ARTICULUS I

Utrum in angelo sit amor seu dilectio naturalis [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit amor vel dilectio naturalis.

1. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium, 4 cap. *De div. nom.* * Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

[a] Cf. I-2, q. 10, a. 1 ; III *Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 2.

6. Cf. q. 59, introd.
21. § 15 (MG 3, 713) : S. TH., lect. 12.

CUESTION LX

DEL AMOR O DILECCION DE LOS ANGELES

DIVIDIDA EN CINCO ARTÍCULOS

Debemos ahora tratar del acto de su voluntad, que es el amor o dilección, ya que todos los actos de la facultad apetitiva se derivan del amor, y en esta materia se han de averiguar cinco cosas.

Primera: si hay en los ángeles amor natural.

Segunda: si hay amor electivo.

Tercera: si el amor con que el ángel se ama a sí mismo es natural o electivo.

Cuarta: si un ángel ama con amor natural a otro como a sí mismo.

Quinta: si el ángel ama a Dios con amor natural más que a sí mismo.

ARTICULO I

Si hay en el ángel amor o dilección natural [93]

DIFICULTADES. Parece que en el ángel no hay amor natural.

1. El amor natural se divide por oposición al intelectual, como dice Dionisio. Pero el amor del ángel es intelectual. Luego no es natural.

2. PRAETEREA, ea quae amant amore naturali, magis aguntur quam agant: nihil enim habet dominium suae naturae. Sed angeli non aguntur, sed agunt; cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est *. Ergo in angelis non est amor seu dilectio naturalis.

3. PRAETEREA, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad caritatem: dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam: quia caritas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

SED CONTRA est quod dilectio sequitur cognitionem: nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, X *De Trin.* * Sed in angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

RESPONDEO dicendum quod necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori *. Natura autem prior est quam intellectus: quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor *. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum: in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturae quae non addit supra rationem naturae perfectionem sensus aut intellectus.

AD SECUNDUM dicendum quod omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur: in quo est idem natura et voluntas *. Et ideo non est inconveniens si angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore

4. q. 59, a. 3.
13. lib. VIII, cap. 4 (ML 42, 951); lib. X, cap. 1 et 2 (ML 42, 973-975).
18. Cf. *De verit.*, q. 22, a. 5.
23. Cf. q. 19, a. 1; q. 80, a. 1, corp. et ad 3.
38. Cf. q. 59, a. 2.

2. Los seres que aman con amor natural, más bien que obrar están sometidos a la acción de otro, ya que ninguna cosa posee el dominio de su naturaleza. Pero los ángeles no son actuados, sino que actúan, porque, según hemos visto, tienen libre albedrío. Luego en ellos no hay amor o dilección natural.

3. El amor, o es recto o no lo es. Pero el amor recto pertenece a la caridad, y el que no lo es a la iniquidad; y ni uno ni otro pertenecen a la naturaleza, porque la caridad está por encima de la naturaleza, y la iniquidad se opone a ella. Luego en los ángeles no hay amor natural alguno.

POR OTRA PARTE, el amor sigue al conocimiento, ya que, como dice San Agustín, nada es amado si no es conocido. Pero en los ángeles hay conocimiento natural. Luego hay también amor natural.

RESPUESTA. Es necesario atribuir a los ángeles amor natural. Para explicarlo, adviértase que es necesario que lo anterior se salve siempre en lo posterior. Pero la naturaleza es anterior al entendimiento, porque la naturaleza de un ser es su esencia. Luego lo que pertenece a la naturaleza es necesario que se encuentre en el ser dotado de entendimiento. Ahora bien, es común a todas las naturalezas el tener alguna inclinación, que es el apetito natural, el amor, el cual no se halla, sin embargo, de la misma manera en las distintas naturalezas, sino en cada una conforme a su propio modo; y de aquí que en la naturaleza intelectual se halla una inclinación natural según la voluntad; en la sensitiva, según el apetito sensitivo, y en las naturalezas que carecen de conocimiento, nada más que según el orden que dicen a alguna cosa. Por consiguiente, como el ángel es intelectual por naturaleza, es necesario que en su voluntad exista el amor natural.

SOLUCIONES. 1. El amor intelectual se divide por oposición al amor natural, que es solamente natural, esto es, al que pertenece a una naturaleza que no añade a la razón de naturaleza la perfección del sentido o del entendimiento.

2. Todo lo que en el mundo hay, está sometido a la acción de algo, a excepción del agente primero, que de tal manera obra, que en modo alguno está sometido a la acción de otro, y en el cual la naturaleza y la voluntad son una misma cosa [94]. Por tanto, no hay inconveniente en que el ángel esté sometido a la acción de otro, en cuanto que la inclinación natural le ha sido infundida por el autor de su na-

suae naturae. Non tamen sic agitur quod non agat; cum habeat liberam voluntatem.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae. — Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis: quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae.

ARTICULUS II

Utrum in angelis sit dilectio electiva [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit dilectio electiva.

1. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis: cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III *Ethic.* * Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem (qui est proprius angelorum); ut dicitur 4 cap. *De div. nom.* * Ergo in angelis non est dilectio electiva.

2. PRAETEREA, in angelis non est nisi cognitio naturalis, praeter cognitionem infusam: quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quae naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia quae naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est *. Ergo in angelis, praeter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

SED CONTRA, naturalibus * neque meremur neque demeremur. Sed angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

[a] Cf. 1-2, q. 10, a. 1; *De verit.*, q. 22, a. 5.

18. cap. 2, n. 17 (BK 1112 a 15); cap. 3, n. 12 (BK 1112 b 23); S. TH., lect. 6, n. 457; lect. 8, n. 476.—Cf. lib. VI, cap. 9, n. 1 (BK 1142 a 31): S. TH., lect. 7, n. 1216.
20. DIONYSIUS, § 16 (MG 3, 713): S. TH., lect. 12.
27. a. 1, *Sed contra.*
30. Cf. 1-2, q. 114, a. 1; aa. 1 et 6.

turaleza. Pero no que esté sujeto a la acción de otro en forma tal que él no obre, ya que posee una voluntad libre.

3. Por lo mismo que el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza infundida por su autor. Decir, pues, que la inclinación natural no es recta, es hacer injuria al Autor de la naturaleza.—Por lo demás, la rectitud del amor natural es distinta de la rectitud de la caridad y de la virtud, porque la una perfecciona a la otra, lo mismo que la verdad del conocimiento natural es distinta de la verdad del conocimiento infuso o adquirido.

ARTICULO II

Si en los ángeles hay amor electivo

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles no hay amor electivo.

1. El amor electivo parece ser un amor racional, ya que la elección sigue al consejo, y el consejo es una deliberación, como dice el Filósofo. Pero, como dice Dionisio, el amor racional se divide por oposición al intelectual (que es el propio de los ángeles). Luego en ellos no hay amor electivo.

2. En los ángeles, aparte del conocimiento infuso, no hay más conocimiento que el natural, ya que ellos no parten de los principios en busca de las conclusiones, por lo cual su entendimiento es, con respecto a todo lo que naturalmente pueden conocer, lo que el nuestro respecto a los primeros principios, que puede conocer de modo natural. Pero, según hemos dicho, el amor sigue al conocimiento. Luego en los ángeles, fuera del amor gratuito, no hay otro amor más que el natural, y, por tanto, no hay amor electivo.

POR OTRA PARTE, con los actos naturales ni merecemos ni desmerecemos. Pero los ángeles merecen y desmerecen por su amor. Luego en ellos hay algún amor electivo [95].

RESPONDEO dicendum quod in angelis est quaedam dilectio naturalis, et quaedam electiva. Et naturalis dilectio in eis est principium electivae: quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet.

Et hoc apparet in homine et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. — Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, ut dicitur in II *Physic.* * Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates: cum quidquid homo vult, velit propter finem *. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva.

Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus, et voluntatis. Quia, sicut supra * dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur. — Sed actus appetitivae virtutis est, e converso, secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia: quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. — Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa *; sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva.

Haec autem dicta sunt, praetermissis his quae supra naturam sunt: horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra * dicetur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationa-

13. cap. 9, n. 3 (BK 200 a 22): S. TH., lect. 15, n. 5.
17. Cf. 1-2, q. 1, a. 1.
22. q. 59, a. 2.
35. Cf. q. 58, a. 3.
39. q. 62.

RESPUESTA. En los ángeles hay un amor natural y otro electivo, y el natural es en ellos el principio del electivo. Lo perteneciente a lo que es primero tiene siempre razón de principio. Pero como lo primero que hay en cada ser es la naturaleza, es preciso que lo perteneciente a la naturaleza de cada ser tenga razón de principio.

Y esto vemos que sucede en el hombre, lo mismo en cuanto al entendimiento que en cuanto a la voluntad. El entendimiento conoce naturalmente los principios, y este conocimiento causa la ciencia de las conclusiones, que el hombre no conoce de un modo natural, sino por la invención y la enseñanza. Tratándose de la voluntad, el fin es respecto a ella lo que son los principios con respecto al entendimiento, como dice el Filósofo; y de aquí que la voluntad tienda naturalmente a su fin último, que por esto todo hombre quiere naturalmente la felicidad, y de esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás voliciones, puesto que cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Por consiguiente, el amor del bien que el hombre quiere naturalmente como fin, es amor natural, y todo otro amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo [**96**].

Pero en esto hay diferencia entre el entendimiento y la voluntad. Conforme hemos dicho, el conocimiento se realiza según que las cosas conocidas están en el que las conoce. Por tanto, es una imperfección de la naturaleza intelectual del hombre el que su entendimiento no tenga naturalmente desde el principio todas las cosas que puede conocer, sino sólo algunas, a partir de las cuales discurre en busca de otras. En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica en sentido inverso: va del que apetece a las cosas apetecidas, de entre las cuales unas son buenas por sí mismas, y por ello apetecibles de por sí, y otras toman la razón de su bondad del orden que dicen a otro, y, por tanto, son apetecibles por otro; de donde se sigue que en nada afecta a la perfección del apetente el que quiera naturalmente una cosa como fin y electivamente otra en cuanto ordenada al fin. Por consiguiente, como la naturaleza intelectual en los ángeles es perfecta, sólo tienen el conocimiento natural y no el discursivo, y, sin embargo, hay en ellos amor natural y amor electivo.

Por lo demás, hemos hablado de todo esto prescindiendo de las cosas sobrenaturales, de las que no es principio suficiente la naturaleza. De ellas trataremos más adelante.

SOLUCIONES. 1. No todo amor electivo es amor racional, en el sentido en que el amor racional se contrapone al intelectual. Amor racional se llama al que sigue a un cono-

lis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam: non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra * dictum est, cum de libero arbitrio ageretur; sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

AD SECUNDUM patet responsio ex dictis *.

ARTICULUS III

Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva.

1. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est *; dilectio autem electiva, eorum quae sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem, respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis et electiva.

2. PRAETEREA, amor est *virtus unitiva et concretiva*, ut Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* * Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

3. PRAETEREA, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, IX *Ethic.* *, quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.*

RESPONDEO dicendum quod, cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I *Ethic.* *, dupliciter aliquid amatur: uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens ama-

[a] Cf. 1-2, q. 26, a. 4; q. 29, a. 4; *De div. nom.*, cap. 4, lect. 9.

2. q. 59, a. 3, ad 1.
5. in corp.
12. a. 2.
16. § 15 (MG 3, 713): S. TH., lect. 9 et 12.
22. cap. 4, n. 1 (BK 1166 a 1): S. TH., lect. 4, n. 1797.—Cf. cap. 8, n. 2 (BK 1168 b 5): S. TH., lect. 8, n. 1859.
26. cap. 6, n. 2 (BK 1096 a 19): S. TH., lect. 6, n. 79.

cimiento discursivo, y, según hemos visto al tratar del libre albedrío, no toda elección sigue a un discurso racional, sino sólo la elección del hombre. Por tanto, la razón no es concluyente.

2. Y en esta forma queda asimismo contestada la segunda dificultad.

ARTICULO III

Si el ángel se ama a sí mismo con amor natural y electivo

DIFICULTADES. Parece que el ángel no se ama a sí mismo con amor natural y electivo.

1. Según hemos dicho, el amor natural tiene por objeto el fin, y el electivo los medios. Pero una misma cosa no puede ser fin y medio para adquirirlo. Luego una misma cosa no puede ser amada con amor natural y con amor electivo.

2. El amor, como dice Dionisio, es una fuerza que *junta y unifica*. Pero juntar y unificar suponen diversidad entre lo que se reduce a uno. Luego el ángel no puede amarse a sí mismo.

3. El amor es un cierto movimiento. Pero todo movimiento tiende hacia algo exterior. Luego parece que el ángel no puede amarse a sí mismo, ni con amor natural ni con amor electivo.

POR OTRA PARTE, dice el Filósofo que *el amor a otros viene del amor a sí mismo.*

RESPUESTA. Puesto que el amor tiene por objeto el bien, y el bien, como dice el Filósofo, reside en la substancia y en el accidente, de dos maneras se puede amar alguna cosa: como bien subsistente o como bien accidental e inherente. Una cosa se ama como bien subsistente cuando de tal modo se la ama que se quiere el bien de ella, y, por el contrario, como bien accidental o inherente se ama lo que se desea

tur id quod desideratur alteri: sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam:* primum vero *amicitiam.*

Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

AD PRIMUM ergo dicendum quod angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem; sed secundum diversa, ut dictum est *.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine *unitionis* et *concretionis,* ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab *uno* derivatur *unitio.*

AD TERTIUM dicendum quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

ARTICULUS IV

Utrum unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum.

1. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum: quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, ut supra * dictum est. Ergo videtur quod unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

[a] Cf. *De div. nom.*, cap. 4, lect. 9.

15. in corp.
34. q. 56, aa. 1 et 2.

para otro, que es como se ama la ciencia, no para que ella sea buena, sino para poseerla, y a este segundo amor llaman algunos de *concupiscencia,* como al primero llaman de *amistad.*

Ahora bien, no cabe duda que, entre los seres desprovistos de conocimiento, cada cosa apetece naturalmente conseguir lo que es el bien para ella, como apetece el fuego la altura. El hombre, pues, y el ángel apetecen naturalmente su bien y su perfección, y en esto consiste el amarse a sí mismos. Por consiguiente, el hombre y el ángel se aman naturalmente a sí mismos por cuanto por apetencia natural desean para sí algún bien; y, en cambio, en cuanto por elección se desean a sí mismos el bien, se aman con amor electivo.

SOLUCIONES. 1. Conforme hemos dicho, el ángel y el hombre no se aman a sí mismos con amor natural y electivo respecto al mismo bien, sino respecto a bienes distintos.

2. Así como ser uno es más que estar unido, así también el amor que alguien se tiene a sí mismo es más uno que el amor que tiene a las cosas que se le unen. Si, pues, Dionisio empleó las palabras *unión* y *unificación,* fué para dar a entender que el amor se deriva de sí mismo a otros, como de uno se deriva la *unión.*

3. Así como el amor es una acción que permanece en el agente, así también hay un movimiento que permanece en el que ama, y que no tiende necesariamente a ninguna cosa exterior, sino que puede reflejarse sobre el propio amante para que se ame a sí mismo, lo mismo que se refleja el conocimiento sobre el que conoce para que se conozca a sí propio [**98**].

ARTICULO IV

Si un ángel ama con amor natural a otro como a sí mismo [**99**]

DIFICULTADES. Parece que un ángel no ama a otro con amor natural como a sí mismo.

1. El amor sigue al conocimiento [**100**]. Pero un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque, según hemos dicho, a sí mismo se conoce por la propia esencia y a otro por su imagen. Luego parece que un ángel no ama a otro como a sí mismo.

2. PRAETEREA, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quae est ad alium, derivatur ab ea quae est ad seipsum; sicut dicit Philosophus, IX *Ethic.* * Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. PRAETEREA, dilectio naturalis est alicuius tanquam finis; et non potest removeri. Sed unus angelus non est finis alterius; et iterum haec dilectio potest removeri, ut patet in daemonibus, qui non diligunt bonos angelos. Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

SED CONTRA est, quia illud quod invenitur in omnibus, etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur, Eccli. 13, 19, *omne animal diligit sibi simile.* Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est *, angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali: si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis *; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis *.

Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam. Et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quae cognitione carent: nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quaerat bonum suum, ut esse sursum.

Sic ergo dicendum est quod unus angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quaedam alia, non diligit eum naturali dilectione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc quod dico *sicut seipsum,* potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit alium sicut seipsum: quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit

4. cap. 4, n. 1 (BK 1166 a 1) : S. TH., lect. 4, n. 1797.—Cf. cap. 8, n. 2 (BK 1168 b 5) : S. TH., lect. 8, n. 1859.
15. a. 3.
22. Cf. 1-2, q. 61, a. 5, corp. et ad 4.
24. Cf. 1-2, q. 26, a. 8 ; q. 101, a. 1.

2. La causa es superior a lo causado, y el principio a lo que de él se deriva. Pero el amor a otro se deriva del amor a sí mismo, como dice el Filósofo. Luego un ángel no ama a otro como a sí mismo, sino que a sí mismo se ama más.

3. El amor natural tiene por objeto el fin y no puede desaparecer. Pero un ángel no es el fin de otro, y, además, su amor puede desaparecer, como se ve en los demonios, que no aman a los ángeles buenos. Luego un ángel no ama con amor natural a otro como a sí mismo.

POR OTRA PARTE, lo que se encuentra en todos los seres, incluso en los que carecen de razón, parece ser natural. Pero como se dice en el libro del Eclesiástico, *todo animal ama a su semejante.* Luego un ángel ama naturalmente a otro como a sí mismo.

RESPUESTA. Conforme hemos dicho, el ángel y el hombre se aman naturalmente a sí mismos. Pero lo que es uno con algún ser, es aquel ser, y de aquí proviene que cada ser ama lo que es uno con él. Sí, pues, es uno con él con unión natural, lo ama con amor natural, y si lo es con unión no natural, lo ama con amor no natural; y por esto el hombre ama a su conciudadano con amor social, y, en cambio, a un consanguíneo lo ama con amor natural, por cuanto es uno con él en el principio de la generación natural.

Ahora bien, es indudable que aquello que es uno con algún ser en cuanto al género o a la especie, es uno con él por naturaleza. Por consiguiente, todo ser, por lo mismo que ama a su especie, ama con amor natural a lo que en especie es uno con él. Y esto vemos también en los seres desprovistos de conocimiento, puesto que el fuego tiene inclinación natural a comunicar su forma, que es su bien, en torno suyo, como asimismo tiende naturalmente a buscar lo que le conviene, cual es subir a lo alto.

Por consiguiente, se ha de decir que un ángel ama a otro con amor natural por cuanto conviene con él en la misma naturaleza [**101**], pero que en cuanto conviene o también en cuanto difiere de él en algunas otras cosas, no lo ama con amor natural.

SOLUCIONES. 1. La expresión *como a sí mismo* puede en un sentido designar el conocimiento o el amor por parte de lo conocido o amado, y en este sentido un ángel conoce a otro como a sí mismo, porque conoce que el otro existe,

seipsum esse. — Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis. Et sic non cognoscit alium sicut seipsum: quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum: quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

AD SECUNDUM dicendum quod ly *sicut* non designat aequalitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat inquantum vult eius bonum.

AD TERTIUM dicendum quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum; sed tanquam bonum quod quis vult sibi, et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, inquantum cum eis communicant in natura. Sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundum iustitiam et iniustitiam.

ARTICULUS V

Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum [a]

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum.

1. Quia, ut dictum est *, dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium angelum.

[a] Cf. 1-2, q. 109, a. 3; 2-2, q. 26, a. 3; II *Sent.*, dist. 3, p. 2, q. 3; III, dist. 29, a. 3; *De div. nom.*, cap. 4, lect. 9 et 10; *Quodl.* I, q. 4, a. 3.

30. a. 4.

como conoce que existe él. En otro sentido puede designar el conocimiento y el amor por parte del que ama y conoce, y en este caso un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque a sí mismo se conoce por su esencia y al otro no lo conoce por la de él, y por la misma razón, tampoco le ama como a sí mismo, porque a sí mismo se ama con su propia voluntad y a otro no lo ama con la suya.

2. La preposición *como* no expresa una igualdad, sino una semejanza. En efecto, como el amor natural se funda en la unidad de naturaleza, un ser naturalmente ama menos lo que es menos uno con él, y por esto ama naturalmente más lo que es uno con él en número que aquello que sólo lo es en especie o género. Pero es también natural que tenga a otro un amor semejante al que se tiene a sí mismo, debido a que así como se ama a sí mismo por cuanto quiere el bien para sí, ame también a otro por cuanto quiere el bien de otro.

3. Cuando se dice que el fin se ama con amor natural, no se entiende que se quiera para él un bien, sino que él es el bien que queremos para nosotros, y, por lo mismo, para otro en cuanto es uno con nosotros. Y este amor natural no puede desaparecer ni siquiera en los ángeles malos, los cuales no dejan de tener amor natural a los otros ángeles en cuanto que convienen con ellos en naturaleza, a pesar de que los odian en cuanto difieren de ellos como la justicia de la injusticia [**102**].

ARTICULO V

Si el ángel ama con amor natural a Dios más que a sí mismo

DIFICULTADES. Parece que el ángel no ama con amor natural a Dios más que a sí mismo.

1. Según hemos visto, el amor natural se funda en la unión natural. Pero la naturaleza divina está a infinita distancia de la angélica. Luego con amor natural el ángel ama a Dios menos que a sí mismo, y también menos que a otro ángel.

2. PRAETEREA, *propter quod unumquodque, et illud magis* *. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se: unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. PRAETEREA, natura reflectitur in seipsam: videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quam se.

4. PRAETEREA, hoc videtur esse proprium caritatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio caritatis non est naturalis in angelis, sed *diffunditur in cordibus eorum per Spiritum Sanctum, qui datus est eis,* ut dicit Augustinus, XII *De civ. Dei* *. Ergo non diligunt Deum angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

5. PRAETEREA, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante angelo vel homine: quia, ut Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei* *, *fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

SED CONTRA, omnia moralia legis praecepta sunt de lege naturae *. Sed praeceptum de diligendo Deum supra seipsum, est praeceptum morale legis. Ergo est de lege naturae. Ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

RESPONDEO dicendum quod quidam * dixerunt quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se, amore concupiscentiae: quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum. Et quodammodo amore amicitiae, inquantum scilicet Deo vult naturaliter angelus maius bonum quam sibi: vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum: quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur: inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ra-

2. ARISTOTELES, I *Post.*, cap. 2, n. 15 : S. TH., lect. 6, n. 3.
15. cap. 9 (ML 41, 357).
20. cap. 28 (ML 41, 436).
25. Cf. 1-2, q. 100, a. 1.
28. GUILELMUS ALTISSIODORENSIS, II *Summa aurea*, tr. 1, cap. 4. — Cf. ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 3, a. 18.

2. *Lo que es la razón de ser de algo, es superior a ello.* Pero con amor natural un ser ama a otro por razón de sí mismo, ya que cada cual ama alguna cosa por cuanto es para él un bien. Luego con amor natural el ángel no ama a Dios más que a sí mismo.

3. La naturaleza se repliega sobre sí misma, y así vemos que todo agente obra naturalmente para su propia conservación. Pero si la naturaleza tendiese a algo que no fuese ella, no se replegaría sobre sí misma. Luego el ángel con amor natural no ama a Dios más que a sí mismo.

4. Lo propio de la caridad parece ser que alguien ame a Dios más que a sí mismo. Pero el amor de caridad no es natural en los ángeles, sino que es *difundido en sus corazones por el Espíritu Santo que les ha sido dado,* como dice San Agustín. Luego con amor natural no aman a Dios más que a sí mismos.

5. El amor natural permanece mientras dura la naturaleza. Pero el hecho de amar a Dios más que a sí mismo no permanece en el ángel ni en el hombre que pecan, porque, como dice San Agustín, *hicieron dos ciudades con dos amores, o sea la terrena, con el amor de sí mismos hasta llegar al desprecio de Dios, y la celestial, con el amor de Dios hasta llegar al desprecio de sí mismos.* Luego amar a Dios más que a sí mismo no es natural.

POR OTRA PARTE, todos los preceptos morales de la ley son de ley natural [**103**]. Pero el precepto de amar a Dios más que a sí mismo es un precepto moral de la ley. Luego es de ley natural. Por consiguiente, el ángel ama con amor natural a Dios más que a sí mismo.

RESPUESTA. Dijeron algunos que el ángel naturalmente ama a Dios más que a sí mismo con amor de concupiscencia, debido a que apetece para sí el bien divino más que el propio, y de algún modo también con amor de amistad, por cuanto naturalmente quiere para Dios un mayor bien que para sí mismo, ya que naturalmente quiere que Dios sea Dios, y respecto a sí mismo quiere tener su propia naturaleza. Sin embargo, añadían, en absoluto el ángel con amor natural se ama a sí mismo más que a Dios, porque a sí mismo se ama con más predilección y mayor intensidad que a Dios.

Mas la falsedad de esta opinión salta a la vista de quien considere a qué cosas tienden naturalmente los seres de la naturaleza, tomando en cuenta que la inclinación natural

tione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur: quia *unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi,* ut dicitur in II *Physic.* * Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius: sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis.

Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. — Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit in his quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis: in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est * quod unaquaequae pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est: non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est: non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus *.

8. cap. 8, n. 4 (Bk 199 a 9): S. Th., lect. 13, n. 3.
31. in corp.
43. Cf. 2-2, q. 26, a. 13, ad 3.

que hay en los desprovistos de razón manifiesta la inclinación natural de la voluntad de la naturaleza intelectual. En los seres del mundo observamos que aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, se inclina con preferencia y más al otro que a sí mismo. Esta inclinación natural se observa en los fenómenos naturales, porque, como dice el Filósofo, *lo que naturalmente se hace en cada ser debe ser hecho así.* Y, en efecto, vemos que la parte se expone naturalmente al peligro para conservar el todo, v. gr., la mano, que se expone sin deliberación a los golpes para la conservación de todo el cuerpo [**104**]. Y como la razón imita a la naturaleza, hallamos también esta inclinación en las virtudes sociales; y así lo propio del ciudadano virtuoso es exponerse al peligro de muerte por la conservación de toda la ciudad, y si el hombre fuese parte natural de alguna colectividad, esta inclinación sería natural.

Por consiguiente, puesto que el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien están contenidos el ángel, el hombre y todas las criaturas, porque toda criatura, en cuanto a todo su ser, pertenece naturalmente a Dios, síguese que también el ángel y el hombre, con amor natural, aman con preferencia y más a Dios que a sí mismos. — Y si, por el contrario, se amasen naturalmente a sí mismos más que a Dios, se seguiría que el amor natural es perverso y que la caridad no lo perfecciona, sino que lo destruye.

Soluciones. 1. La razón alegada es válida cuando se trata de cosas que se dividen adecuadamente y una de ellas no es la razón de la existencia y bondad de la otra, pues sabemos que cada uno de esta clase de seres se ama naturalmente a sí mismo más que a otro, porque consigo es más uno que con el otro. Pero cuando uno de ellos es toda la razón de la existencia y de la bondad del otro, éste naturalmente le ama más que a sí mismo, a la manera que la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, conforme hemos visto, y el individuo naturalmente ama más el bien de su especie que el suyo particular. Pero Dios no solamente es el bien de una especie, sino el mismo bien universal y absoluto. Por consiguiente, todo lo que existe, cada cosa a su manera, ama naturalmente a Dios más que a sí misma.

2. Cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto es para él un bien, si la expresión *en cuanto* implica la razón de fin, la proposición es falsa, porque naturalmente el ángel no ama a Dios por el propio bien, sino por el mismo Dios [**105**]. Si, por el contrario, implica la razón de amor por parte del que ama, es verdadera, porque no estaría en la naturaleza de un ser el que amase a Dios si no fuese porque depende de aquel bien que es Dios.

AD TERTIUM dicendum quod natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune: inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

AD QUARTUM dicendum quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum vero est bonum beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.

AD QUINTUM dicendum quod, cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum: cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

3. La naturaleza se repliega sobre sí misma no sólo en cuanto a lo que es en ella singular, sino, y mucho más, en cuanto a lo que tiene de común. Todo ser está naturalmente inclinado a conservar no sólo el propio individuo, sino también su especie, y, en consecuencia, ha de tener mucha mayor inclinación natural a aquello que es el bien universal en absoluto.

4. Dios, en cuanto es el bien universal del cual depende todo bien natural, es amado por todos los seres con amor natural [**106**], y en cuanto es el bien que hace naturalmente bienaventurados a todos con bienaventuranza sobrenatural, es amado con amor de caridad.

5. Como la substancia divina y el ser bien común son en Dios una misma cosa, todos los que ven la esencia divina se dirigen con un solo movimiento de amor a la esencia de Dios en cuanto es distinta de las otras cosas y en cuanto es el bien común. Y puesto que en cuanto bien común es amado naturalmente por todos los que ven a Dios por esencia, es imposible que no le amen. En cambio, los que no ven su esencia le conocen por algunos efectos particulares, los cuales son a veces contrarios a su propia voluntad, y de este modo se dice que odian a Dios, no obstante que, en cuanto es bien común de todas las cosas, todas ellas le aman naturalmente más que a sí mismas [**107**].

QUAESTIO LXI

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURAE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Post ea quae praemissa sunt de natura angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio *. Et haec consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse nuturae; secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria *; tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali *. Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus habeat causam sui esse.

Secundo: utrum angelus sit ab aeterno.

Tertio: utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam.

Quarto: utrum angeli fuerint creati in caelo empyreo.

7. Cf. q. 50, introd.
10. q. 62.
11. q. 63.

CUESTION LXI

DE LA PRODUCCION DE LOS ANGELES EN SU SER NATURAL

DIVIDIDA EN CUATRO ARTÍCULOS

Tras de lo que llevamos dicho acerca de la naturaleza, del conocimiento y de la voluntad de los ángeles, resta ahora tratar de su creación, o, en general, de su origen. Este tratado comprenderá tres partes, en la primera de las cuales consideraremos cómo fueron producidos en el ser de la naturaleza; en la segunda, cómo fueron perfeccionados en el ser de la gracia y de la gloria, y en la tercera, cómo algunos de ellos cayeron en el mal. Acerca de lo primero se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si el ángel tiene causa de su ser.

Segunda: si existe desde la eternidad.

Tercera: si fué creado antes que la criatura corporal.

Cuarta: si los ángeles fueron creados en el cielo empíreo.

ARTICULUS I

Utrum angeli habeant causam sui esse [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non habeant causam sui esse.

1. De his enim quae sunt a Deo creata, agitur Genesis 1. Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati a Deo.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in VIII *Metaphys.* *, quod si aliqua substantia sit forma sine materia, *statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quae faciat eam ens et unum.* Sed angeli sunt formae immateriales, ut supra * ostensum est. Ergo non habent causam sui esse.

3. PRAETEREA, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed angeli, cum sint formae, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo 148, 2: *Laudate eum, omnes angeli eius.* Et postea subdit: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt.*

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere et angelos, et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse: in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus * patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam: omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam: sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus dicit, in XI *De civ. Dei* * quod angeli non sunt praetermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine *caeli*, aut etiam *lucis*. — Ideo autem vel praetermissi sunt, vel nomini-

[a] Cf. supra, q. 44, a. 1; op. XV, *De angelis*, cap. 9 et 17.

8. lib. VII, cap. 6, nn. 5 et 6 (BK 1045 a 36-b7): S. TH., lect. 5, nn. 1762-64.
12. q. 50, a. 2.
23. q. 3, a. 4; q. 7, a. 1, ad 3; a. 2; q. 44, a. 1.
30. cap. 9 (ML 41, 323), cap. 33 (ML 41, 347).

ARTICULO I

Si los ángeles tienen causa de su ser

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no tienen causa de su ser.

1. El libro del Génesis trata de las cosas que fueron creadas por Dios. Pero allí no se hace mención alguna de los ángeles. Luego los ángeles no fueron creados por Dios.

2. Dice el Filósofo que, si una substancia es forma sin materia, *tiene en el acto ser y unidad, y no tiene causa que la haga ser y una.* Pero, según hemos visto, los ángeles son formas inmateriales. Luego no tienen causa de su ser.

3. Todo lo que es producido por algún agente, por el hecho de ser producido, recibe del agente una forma. Pero los ángeles, precisamente porque son formas, no reciben del agente forma alguna. Luego no tienen causa eficiente [108].

POR OTRA PARTE, en un salmo se dice: *Alabadle vosotros, sus ángeles todos;* y después añade: *porque El lo dijo y fueron hechos.*

RESPUESTA. Es necesario decir que lo mismo los ángeles que todo lo que no es Dios, fué hecho por Dios. Solamente Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, según hemos dicho; por donde evidentemente se ve que sólo Dios es el ser por esencia y que todas las demás cosas son seres por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia, como toda ignición tiene por causa el fuego. Luego es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios.

SOLUCIONES. 1. Dice San Agustín que los ángeles no fueron omitidos al describir aquella primera creación de las cosas, sino designados con el nombre de *cielo* y también con el de *luz*. — Pero la razón de que fuesen omitidos

bus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam; et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriae, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos praecipue revocare intendebat.

AD SECUNDUM dicendum quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suae unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum: sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUM.

ARTICULUS II

Utrum angelus sit productus a Deo ab aeterno [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus sit productus a Deo ab aeterno.

1. Deus enim est causa angeli per suum esse: non enim agit per aliquid additum suae essentiae. Sed esse eius est aeternum. Ergo ab aeterno angelos produxit.

2. PRAETEREA, omne quod quandoque est et quandoque non est, subiacet tempori. Sed angelus est *supra tempus*, ut dicitur in libro *De causis* *. Ergo angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. PRAETEREA, Augustinus probat * incorruptibilitatem animae per hoc, quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est aeterna. Ergo natura intellectualis et animae et angeli, non solum est incorruptibilis, sed etiam aeterna.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. 8, 22, ex persona Sapientiae genitae: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* Sed angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est *. Ergo angeli aliquando non fuerunt.

RESPONDEO dicendum quod solus Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est ab aeterno. Hoc enim fides catholica

22. prop. 2: S. TH., lect. 2.—Cf. supra, q. 57, a. 3, arg. 3.
24. II *Soliloq.*, cap. 19 (ML 32, 901).
32. a. 1.

o designados con nombres de seres corpóreos fué porque Moisés hablaba a un pueblo rudo, que aun no podía concebir la naturaleza incorpórea, y si claramente les hubiese dicho que hay algunos seres superiores a la naturaleza corporal, les hubiera dado ocasión para caer en la idolatría, a la cual eran propensos y de la que Moisés quería ante todo preservarlos.

2. Las substancias que son formas subsistentes no tienen ninguna causa formal de su ser ni de su unidad, como tampoco tienen causa eficiente que las produzca transmutando la materia de la potencia al acto; pero, en cambio, tienen causa productora de toda su substancia.

3. Y esta respuesta es también aplicable a la tercera dificultad.

ARTICULO II

Si el ángel fué producido por Dios desde la eternidad

DIFICULTADES. Parece que el ángel fué creado por Dios desde la eternidad.

1. Dios es causa del ángel por su ser, puesto que no obra por cosa alguna añadida a su esencia. Pero su ser es eterno. Luego produjo a los ángeles desde la eternidad.

2. Todo lo que en un momento existe y en otro no, está sujeto al tiempo. Pero el ángel está por encima del tiempo, como se dice en el libro *De causis*. Luego no hay un momento en que el ángel existe y otro en que no existe, sino que existe siempre.

3. San Agustín deduce la incorruptibilidad del alma de que por su entendimiento es capaz de la verdad. Mas así como la verdad es incorruptible, es también eterna. Luego la naturaleza intelectual del alma y del ángel no solamente es incorruptible, sino también eterna.

POR OTRA PARTE, en el libro de los Proverbios se dice en persona de la Sabiduría engendrada: *Túvome el Señor como principio de sus acciones ya antes de sus obras al principio.* Pero, según hemos visto, los ángeles fueron creados por Dios. Luego en algún momento no existían.

RESPUESTA. Sólo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo son eternos. Es éste un punto que la fe católica tiene por

indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut haereticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas *ex nihilo* fecit, idest *postquam nihil fuerat* *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod esse Dei est ipsum eius velle. Per hoc ergo quod Deus produxit angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra * dictum est. Et ideo produxit et quae voluit, et quando voluit.

AD SECUNDUM dicendum quod angelus est supra tempus quod est numerus motus caeli: quia est supra omnem motum corporalis naturae. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse eius post non esse: et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus eius. Unde Augustinus dicit, VIII *Super Gen. ad litt.* *, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus* *.

AD TERTIUM dicendum quod angeli et animae intellectivae, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles *. Sed hanc naturam non habuerunt ab aeterno; sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod angeli sint ab aeterno.

ARTICULUS III

Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli fuerint creati ante mundum corporeum.

1. Dicit enim Hieronymus, *Super Epistolam ad Titum* *: *Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, ceterique ordines Deo servierunt?* — Damascenus etiam dicit, in II libro *: *Quidam dicunt quod ante omnem creationem ge-*

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3; *De Pot.*, q. 3, a. 18; op. XXIII, *In Decretalem I*; op. XV, *De angelis*, cap. 17.

3. Cf. q. 45, aa. 1 et 3.
8. q. 19, a. 3; q. 46, a. 1.
15. cap. 20 (ML 34, 388), cap. 22 (ML 34, 389).
16. Cf. q. 57, a. 3, ad 2; q. 63, a. 6, ad 4.
19. Cf. q. 46, a. 1, ad 2.
26. Super Tit. 1, 2 (ML 26, 560).
31. *De fide orth.*, cap. 3 (MG 94, 873).

absolutamente indudable, y toda doctrina que se le oponga debe ser desechada como herética. En efecto, de tal manera produjo Dios a las criaturas, que las hizo *de la nada*, esto es, *después que no habían sido nada* [**109**].

SOLUCIONES. 1. El ser de Dios es también su querer, y, por tanto, el que Dios haya producido a los ángeles y a las demás criaturas por su ser no excluye que las haya producido por su voluntad. Pero la voluntad de Dios no produce a las criaturas por necesidad, como ya se ha dicho, y, por consiguiente, produjo las que quiso y cuando quiso.

2. El ángel está por encima del tiempo que mide el movimiento del cielo, ya que está sobre todos los movimientos de la criatura corporal. Pero, en cambio, no está por encima del tiempo que mide la sucesión de su ser después de no ser, ni del que mide la sucesión que hay en sus operaciones; y por esto dijo San Agustín que Dios *mueve a la criatura espiritual en el tiempo.*

3. Los ángeles y las almas dotadas de inteligencia son incorruptibles en virtud de que tienen una naturaleza por la cual son capaces de la verdad; pero esta naturaleza no la tienen desde la eternidad, sino que Dios se la dió cuando quiso, y, por tanto, no se sigue que los ángeles existan desde la eternidad.

ARTICULO III

Si los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo

DIFICULTADES. Parece que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo.

1. Dice San Jerónimo: *Aun no han transcurrido seis mil años de nuestro tiempo, pero ¿cuántos tiempos y cuántas sucesiones de siglos se deben suponer durante los cuales los ángeles, los tronos, las dominaciones y los demás órdenes han servido a Dios?* Y el Damasceno, por su parte, escribe también: *Dicen algunos que los ángeles fueron engen-*

niti sunt angeli, ut Theologus dicit Gregorius *: *"Primum quidem excogitavit angelicas virtutes et caelestes, et excogitatio opus eius fuit."*

2. PRAETEREA, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab aeterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post aeternitatem.

3. PRAETEREA, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam: unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis * describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset antea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia: illa tamen probabilior videtur quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quaedam pars universi: non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam: ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius *perfecta sunt opera,* ut dicitur Deut. 32, 4, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit. — Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum; praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni *, cuius tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus * dicit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum graecorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod angeli sunt ante mundum corporeum creati.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se

1. Orat. 38, *In Theophania,* n. 9 (MG 36, 320).
12. cap. 1.
31. loc. cit. in arg. 1.
34. Vide RUFINUM, *Prol. in Orat. S. Greg. Naz.* (MG 35, 306).

drados antes de toda creación, como San Gregorio el Teólogo, cuando dice: "Pensó ante todo en las virtudes angélicas y celestiales, y el pensamiento fué su obra".

2. La naturaleza angélica ocupa el lugar medio entre la divina y la corpórea. Pero la naturaleza divina existe desde la eternidad, y la corpórea en el tiempo. Luego la naturaleza angélica fué hecha antes que el tiempo y después de la eternidad.

3. Más distancia hay entre la naturaleza angélica y la corpórea que entre dos naturalezas corporales. Pero unas naturalezas corporales fueron hechas antes que otras, por lo cual al principio del Génesis se describe la producción de las cosas en seis días. Luego con mayor razón fué hecha la naturaleza angélica antes que la corporal.

POR OTRA PARTE, en el primer versículo del Génesis se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero esto no sería verdad si antes hubiera creado algo. Luego los ángeles no fueron creados antes que la naturaleza corpórea.

RESPUESTA. Acerca de esto encontramos en los santos doctores dos opiniones, pero la que parece más probable es que los ángeles fueron producidos a la vez que las criaturas corporales. La razón es porque los ángeles son una parte del universo, ya que ellos solos no constituyen un universo aparte, sino que tanto ellos como las criaturas corporales se reúnen para constituir un solo universo; y de esta verdad convence el orden de unas criaturas a otras. En efecto, el bien del universo consiste en el orden que las cosas guardan entre sí. Pero como ninguna parte es perfecta si se le separa del todo, no es probable que Dios, *cuyas obras son perfectas,* como se dice en el Deuteronomio, crease por separado la naturaleza angélica antes que las demás criaturas. — A pesar de esto, no se debe considerar como errónea la opinión contraria, a causa sobre todo del parecer de San Gregorio Nacianceno, cuya autoridad en la doctrina cristiana es tanta, que, al decir de San Jerónimo, nadie ha osado jamás levantar calumnia a sus sentencias, como tampoco a los escritos de San Atanasio.

SOLUCIONES. 1. San Jerónimo habla de acuerdo con la opinión de los doctores griegos, todos los cuales unánimemente piensan que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo.

2. Dios no es una parte del universo, sino que está por encima de él reuniendo en sí toda la perfección del mundo

eminentiori modo totam universi perfectionem *. Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

AD TERTIUM dicendum quod creaturae corporeae omnes sunt unum in materia: sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea *. Unde, creata materia corporalis creaturae, omnia quodammodo sunt creata: non autem, creatis angelis, esset ipsum universum creatum.

Si vero contrarium teneatur, quod dicitur Gen. 1: *In principio creavit Deus caelum et terram,* exponendum est, *in principio,* idest *in Filio,* vel *in principio temporis:* non autem *in principio,* idest *ante quod nihil,* nisi dicatur, *ante quod nihil in genere corporalium creaturarum* *.

ARTICULUS IV

Utrum angeli sint creati in caelo empyreo [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non sint creati in caelo empyreo.

1. Angeli enim sunt substantiae incorporeae. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, III *Super Gen. ad litt.* *, quod angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in caelo empyreo.

3. PRAETEREA, caelum empyreum dicitur esse caelum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in caelo empyreo, non convenisset eis in superius caelum ascendere. Quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur Isaiae 14, 13: *Ascendam in caelum.*

SED CONTRA est quod Strabus dicit *, super illud: *In principio creavit Deus caelum et terram* *: *Caelum non visibile*

[a] Cf. infra, q. 102, a. 2, ad 1; II *Sent.*, dist. 6, a. 3; op. XV, *De angelis,* cap. 17.

1. Cf. q. 4, a. 2; q. 103, a. 2.
5. Cf. q. 50, a. 2.
12. Cf. q. 46, a. 3.
21. cap. 10 (ML 34, 284); lib. VIII, cap. 20 (ML 34, 388).
29. *Glossa ordin.* super Gen. 1, 1 (ML 113, 68).—Cf. BEDAM, I *Hexaemeron* (ML 91, 13).
30. Gen. 1, 1.

de un modo más eminente. El ángel, en cambio, es parte del universo. Por tanto, no le es aplicable el razonamiento [**110**].

3. Todas las criaturas corporales tienen de común la materia, pero los ángeles no convienen en la materia con la criatura corporal. De donde se sigue que, producida la materia de la criatura corporal, fueron en cierto modo creados todos los cuerpos, y, en cambio, producidos los ángeles, no habría sido creado este universo.

Mas para el que siguiese la opinión contraria, el texto del Génesis: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* puede exponerse así: *En el principio,* esto es, *en el Hijo,* o también, *en el principio del tiempo.* Pero *en el principio* no habría de significar *antes de que nada existiese,* a menos de añadir *antes de que nada existiese en el género de las criaturas corpóreas.*

ARTICULO IV

Si los ángeles fueron creados en el cielo empíreo [**111**]

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no fueron creados en el cielo empíreo.

1. Los ángeles son substancias incorpóreas. Pero la substancia incorpórea no depende del cuerpo en cuanto a su ser, y, por consiguiente, tampoco en cuanto a su producción. Luego los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo.

2. Dice San Agustín que los ángeles fueron creados en la parte superior del aire. Luego no en el cielo empíreo.

3. Cielo empíreo se llama al cielo supremo. Si, pues, los ángeles hubieran sido creados en el cielo empíreo, no les habría convenido subir a otro más alto, y esto se opone a lo que en persona del ángel pecador se dice en Isaías: *Subiré al cielo.*

POR OTRA PARTE, comentando el texto *en el principio creó Dios el cielo y la tierra,* dice Estrabón: *Llama aquí*

firmamentum hic appellat, sed empyreum, idest igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum, angelis est repletum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est *, ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit quod angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturae corporeae praesidentes; sive id dicatur caelum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus * dicit quod supremum caelum est caelum angelorum, super illud Deut. 10, 14: *Domini Dei tui est caelum, et caelum caeli.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse vel secundum suum fieri: potuisset enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent *. Sed facti sunt in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora contingunt.

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem caeli, cum quo aer quandam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. — Vel loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturae corporeae creati; alii vero, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

AD TERTIUM dicendum quod loquitur ibi non de caelo aliquo corporeo, sed de caelo sanctae Trinitatis, in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo aequiparari, ut infra * patebit.

4. a. 3.
11. Vide *Gloss. ord.* (ML 113, 462); etiam ISIDORUM, *De ord. creatur.*, cap. 6 (PL 83, 927).
19. Cf. *De Pot.*, q. 3, a. 19.
35. q. 63, a. 3.

cielo no al firmamento que vemos, sino al empíreo, o sea al ígneo o intelectual, llamado así no por su ardor, sino por su resplandor, que apenas hecho fué llenado de ángeles.

RESPUESTA. Según hemos dicho, las criaturas corporales forman, junto con las espirituales, un solo universo. Por consiguiente, las criaturas espirituales fueron creadas de modo que dijesen algún orden a las corporales y presidiesen a todo el mundo corpóreo; y de aquí la conveniencia de que los ángeles fuesen creados en el cuerpo supremo, llámese cielo empíreo o llámese de otra manera, como rectores de toda la naturaleza corpórea. Y por esto San Isidoro, comentando aquel texto del Deuteronomio: *Del Señor, tu Dios, es el cielo y el cielo de los cielos,* dice que el cielo supremo es el de los ángeles.

SOLUCIONES. 1. Los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo porque dependan del cuerpo en cuanto a su ser o en cuanto a su producción, ya que Dios hubiera podido crear ángeles antes de haber producido ninguna criatura corporal, como sostienen muchos santos doctores, sino que fueron hechos en un lugar corpóreo para dar a entender el orden que dicen a la naturaleza corporal y también que por su virtud establecen contacto con los cuerpos [**112**].

2. Tal vez San Agustín entienda por parte superior del aire la parte más alta del cielo, con el cual tiene el aire cierta afinidad por lo sutil y transparente que es. — O también que habla no de todos los ángeles, sino de los que pecaron, los cuales, en opinión de algunos, pertenecían a los órdenes inferiores, y no hay inconveniente en decir que los ángeles superiores, que tienen sobre todos los cuerpos un poder más soberano y universal, hayan sido producidos en la parte más alta de la criatura corpórea, y, en cambio, los otros, que tienen virtudes más limitadas, lo fuesen en los cuerpos inferiores.

3. En el texto alegado se habla no de cielo alguno corpóreo, sino del cielo de la Santísima Trinidad, al cual pretendió subir el ángel pecador cuando en cierto modo quiso ser equiparado con Dios, como adelante veremos.

QUAESTIO LXII

DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE GRATIAE ET GLORIAE

IN NOVEM ARTICULOS DIVISA

Consequenter investigandum est quomodo angeli facti sunt in esse gratiae vel gloriae *. Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum angeli fuerint in sua creatione beati.

Secundo: utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur.

Tertio: utrum fuerint creati in gratia.

Quarto: utrum suam beatitudinem meruerint.

Quinto: utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint.

Sexto: utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint.

Septimo: utrum post consecutionem gloriae remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis.

Octavo: utrum postmodum potuerint peccare.

Nono: utrum post adeptionem gloriae potuerint proficere.

ARTICULUS I

Utrum angeli fuerint in sua creatione beati [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli fuerint creati beati.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 4, a. 1.

6. Cf. q. 61, introd.

CUESTION LXII

DE LA PERFECCION DE LOS ANGELES EN EL SER DE LA GRACIA Y DE LA GLORIA

DIVIDIDA EN NUEVE ARTÍCULOS

Conforme a nuestro plan, debemos tratar ahora de cómo fueron producidos los ángeles en el ser de la gracia y de la gloria, y en esta materia se han de averiguar nueve cosas:

Primera: si los ángeles fueron bienaventurados en su creación.

Segunda: si necesitaron de la gracia para volverse a Dios.

Tercera: si fueron creados en gracia.

Cuarta: si merecieron su bienaventuranza.

Quinta: si alcanzaron la bienaventuranza inmediatamente después de haberla merecido.

Sexta: si recibieron la gracia y la gloria conforme a sus dotes naturales.

Séptima: si permaneció en ellos el conocimiento y el amor natural después de haber conseguido la gloria.

Octava: si después pudieron pecar.

Novena: si después de haber alcanzado la gloria pudieron progresar.

ARTICULO I

Si los ángeles fueron bienaventurados en su creación

DIFICULTADES. **Parece que los ángeles fueron creados en estado de bienaventuranza.**

1. Dicitur enim in libro *De ecclesiasticis dogmatibus* *, quod *angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent.* Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

2. PRAETEREA, natura angelica est nobilior quam creatura corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suae creationis fuit creata formata et perfecta; nec informitas praecessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit, I *Super Gen. ad litt.* * Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed eius formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. PRAETEREA, secundum Augustinum, *Super Gen. ad litt.* *, ea quae leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt: et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum eius expositionem *, *mane* fuit cognitio angelica secundum quam cognoverunt Verbum et res in Verbo *. Ergo statim a principio creationis cognoverunt Verbum et res in Verbo. Sed angeli beati sunt per hoc quod Verbum vident. Ergo statim a principio suae creationis angeli fuerunt beati.

SED CONTRA, de ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono: quod casus quorundam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

RESPONDEO dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae: et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae: et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles * perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expecta-

1. GENNADIUS, cap. 59 (ML 58, 995).
9. cap 15 (ML 34, 157); lib. V, cap. 5 (ML 34, 326).—Vide infra, q. 66, a. 1.
14. lib. IV, cap. 34 (ML 34, 319); lib. V, cap. 5 (ML 34, 326).
17. lib. IV, cap. 22 (ML 32, 312).
19. Cf. q. 74, a. 2.
34. X *Ethic.*, cap. 7, n. 8 (BK 1177 a 12); cap. 8, n. 7 (BK 1178 b 23): S. TH., lect. 10, nn. 2080-85; lect. 12, nn. 2121-25.

1. En el libro *De ecclesiasticis dogmatibus* se dice: *Los ángeles que perseveraron en la bienaventuranza en que fueron creados no tienen por naturaleza el bien que poseen.* Luego los ángeles fueron creados en el estado de bienaventuranza.

2. La naturaleza angélica es más noble que la criatura corporal. Pero la criatura corporal salió formada y perfecta desde el momento de su creación, y en ella la informidad no precedió a la formación con anterioridad de tiempo, sino sólo de naturaleza, como dice San Agustín. Luego tampoco creó Dios la naturaleza angélica informe e incompleta. Pero su formación y perfección consiste en la bienaventuranza, que le hace gozar de Dios. Luego fué creada en estado de bienaventuranza.

3. Según San Agustín, las cosas que se lee haber sido hechas con la obra de los seis días fueron hechas simultáneamente, y en este caso es forzoso que aquellos seis días hayan existido juntamente desde el principio de la creación de los seres. Pero, según su comentario, en aquellos seis días la *mañana* fué el conocimiento por el cual los ángeles conocieron al Verbo y las cosas en el Verbo. Luego conocieron el Verbo y las cosas en el Verbo desde el primer momento de su creación. Pero los ángeles son bienaventurados precisamente porque ven el Verbo. Luego desde el primer momento de su creación fueron bienaventurados.

POR OTRA PARTE, de esencia de la bienaventuranza es la estabilidad y la confirmación en el bien. Pero los ángeles no fueron confirmados en el bien en el momento de haber sido creados, como lo demuestra la caída de algunos. Luego no fueron bienaventurados en su creación.

RESPUESTA. Con el nombre de bienaventuranza se entiende la perfección última de la naturaleza racional o intelectual, y de aquí viene que se desee naturalmente, ya que todo ser desea naturalmente su última perfección.

Pero la naturaleza racional o intelectual tiene dos perfecciones últimas. Una, la que puede alcanzar con sus fuerzas naturales, y que de algún modo [**113**] puede llamarse bienaventuranza o felicidad; y por esto dice Aristóteles que el acto más perfecto de la contemplación humana por el cual se puede contemplar en esta vida el inteligible supremo, que es Dios, constituye la suprema felicidad del hombre. Mas por encima de esta felicidad hay otra que

mus, qua *videbimus Deum sicuti est* *. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, ut supra * ostensum est.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem huiusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo: sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem, ut supra * dictum est. — Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt: quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam angelus habuit in statu innocentiae.

AD SECUNDUM dicendum quod creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur: unde, secundum Augustinum *, germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terrae. Et similiter creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae; non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

AD TERTIUM dicendum quod angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriae: naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit angelus res in Verbo: sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit angelo a principio suae creationis: secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et haec proprie dicitur cognitio matutina *.

1. I Ioan. 3, 2.
2. q. 12, a. 4.
9. q. 58, a. 3.
20. V *De Gen. ad litt.*, cap. 4 (ML 34, 324), cap. 5 (ML 34, 338), cap. 23 (ML 34, 374).
36. Cf. q. 58, a. 6; *De verit.*, q. 8, a. 16, ad 8.

esperamos para más adelante, por la cual *veremos a Dios tal cual es*, y ésta, según hemos dicho, excede a las fuerzas naturales de todo entendimiento creado.

Por consiguiente, se ha de decir que, respecto a la primera bienaventuranza, o sea a la que el ángel pudo alcanzar con las fuerzas de su naturaleza, fué creado bienaventurado, porque el ángel no adquiere esta perfección por medio de movimientos discursivos, como sucede al hombre, sino que, en virtud de la dignidad de su naturaleza, la tiene al momento, según hemos dicho.—Pero la última bienaventuranza, la que excede a las fuerzas naturales, no la obtuvieron los ángeles desde el primer momento de su creación, porque no es cosa que pertenezca a la naturaleza, sino que es el fin de la naturaleza, por lo cual no debieron tenerla súbitamente desde el principio.

SOLUCIONES. 1. En el texto alegado, la bienaventuranza se toma en el sentido de la perfección natural que tuvo el ángel en el estado de inocencia.

2. La criatura corporal no puede tener repentinamente, desde el principio de su creación, la perfección que adquiere por sus operaciones; y por esto San Agustín opina que la germinación de las plantas no se produjo al principio de la obra de los seis días, en los cuales no se confió a la tierra más que la virtud germinativa. Y por razón análoga, la criatura angélica tuvo desde el principio de su creación la perfección que corresponde a su naturaleza, pero no la que debe adquirir por su operación.

3. El ángel posee un doble conocimiento del Verbo: el natural y el de la gloria. Con el natural conoce al Verbo por su imagen, reflejada en la propia naturaleza, y con el de la gloria conoce al Verbo por la esencia del Verbo. Conoce asimismo las cosas en el Verbo por uno y otro conocimiento, pero por el natural con conocimiento imperfecto, y, en cambio, por el de la gloria con conocimiento perfecto. Por consiguiente, el ángel tuvo el primer conocimiento de las cosas en el Verbo desde el principio de su creación, pero el segundo no lo tuvo hasta que fué de hecho bienaventurado por su conversión al bien, y éste es el propiamente llamado conocimiento matutino [**114**].

ARTICULUS II

Utrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

1. Ad ea enim quae naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum: quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra * dictis patet. Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2. PRAETEREA, ad ea tantum videmur indigere auxilio, quae sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo; cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiae ad hoc quod converteretur in Deum.

3. PRAETEREA, converti ad Deum est se ad gratiam praeparare: unde Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus: quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

SED CONTRA, per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam aeternam. Quod est contra illud Apostoli, Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna*.

RESPONDEO dicendum quod angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius * dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio su-

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 1.

8. q. 60, a. 5.
29. q. 60, a. 2.

ARTICULO II

Si el ángel necesita de la gracia para volverse a Dios

DIFICULTADES. Parece que el ángel no necesita de la gracia para volverse a Dios.

1. Para lo que naturalmente se puede hacer no es necesaria la gracia. Pero el ángel puede naturalmente volverse a Dios, porque, según hemos dicho, ama a Dios con amor natural. Luego no necesita de la gracia para volverse a Dios.

2. Sólo para lo que es difícil se necesita auxilio. Pero volverse a Dios no es difícil para el ángel, puesto que nada hay en él que se oponga a tal conversión. Luego no necesita del auxilio de la gracia para volverse a Dios.

3. Volverse a Dios es prepararse para la gracia, y por esto dice el profeta Zacarías: *Volveos a mí, y yo me volveré a vosotros*. Pero nosotros no tenemos necesidad de la gracia para prepararnos para la gracia, porque esto sería encaminarse al infinito. Luego el ángel no necesita de la gracia para volverse a Dios.

POR OTRA PARTE, el ángel llegó a la bienaventuranza por su conversión a Dios. Si, pues, para convertirse a Dios no hubiera necesitado de la gracia, síguese que no necesitó la gracia para alcanzar la vida eterna, y esto se opone a las palabras del Apóstol: *La gracia de Dios es la vida eterna*.

RESPUESTA. Los ángeles necesitaron de la gracia para convertirse a Dios en cuanto es objeto de la bienaventuranza. Según hemos dicho, el movimiento natural de la voluntad es el principio de todo lo que queremos. Pero la inclinación natural de la voluntad tiene por objeto lo conveniente según la naturaleza. Por consiguiente, si alguna cosa está por encima de la naturaleza, no puede la voluntad tender a

pernaturali principio adiuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem, sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis: unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva.

Ostensum est autem supra *, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est quod angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suae essentiae visionem.

AD SECUNDUM dicendum quod *difficile* est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem. Et tunc, si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur *difficile;* si autem nullo modo, dicitur *impossibile*, sicut impossibile est hominem volare. — Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed propter aliquod impedimentum potentiae adiunctum. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem; sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere. — Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

AD TERTIUM dicendum quod quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae iam Deo fruentis. Et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. — Alia conversio est, quae est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quae est merendi principium. — Tertia con-

7. q. 12, a. 4.

ella como no sea auxiliada por algún principio sobrenatural. Esto vemos, por ejemplo, en el fuego, que tiene inclinación natural a calentar y a producir fuego; pero el producir carne sobrepasa su virtud natural, y por esto no tiene inclinación ninguna a hacerlo, si no es en calidad de instrumento movido por el alma nutritiva.

Ahora bien, dijimos, cuando hablábamos del conocimiento de Dios, que ver a Dios por esencia, en lo que consiste la última bienaventuranza de la criatura racional, está por encima de la naturaleza de todo entendimiento creado; de donde se sigue que la criatura racional no puede tener ordenado el movimiento de su voluntad a esta bienaventuranza sino en cuanto es movida por un agente sobrenatural, y esto es precisamente lo que llamamos auxilio de la gracia. Por consiguiente, se ha de decir que el ángel no puede volverse a esta bienaventuranza por su voluntad más que con el auxilio de la gracia.

SOLUCIONES. 1. El ángel ama naturalmente a Dios en cuanto es principio del ser natural, y aquí hablamos de la conversión a Dios en cuanto da la bienaventuranza por la visión de su esencia.

2. *Difícil* es lo superior a una determinada potencia. Pero esto puede ocurrir de dos maneras. Una, porque sea superior a la potencia según su orden natural, y en este caso lo que se puede conseguir con algún auxilio se llama simplemente *difícil*, y si de ningún modo se puede alcanzar se llama *imposible*, y así es imposible que el hombre vuele.—La otra es porque sea superior a la potencia, no en cuanto a su orden natural, sino a causa de algún impedimento que haya en ella, y así, por ejemplo, el hecho de elevarse no se opone al orden natural de la potencia motriz del alma, que de por sí puede moverse en todas direcciones, pero se halla impedida por el peso del cuerpo, y de aquí que para el hombre sea difícil el subir. — Por consiguiente, volverse a la última bienaventuranza es difícil para el hombre, porque ella sobrepuja a su naturaleza, y también porque el hombre tiene en sí obstáculos que provienen de la corrupción del cuerpo y de la infección del pecado, y, en cambio, para el ángel es difícil solamente porque es sobrenatural [**115**].

3. Todo movimiento de la voluntad hacia Dios puede llamarse conversión, y, por consiguiente, hay tres géneros de conversión a Dios. La primera, por el amor perfecto, y ésta es la que tiene la criatura que goza de Dios, y para ello se requiere la gracia consumada.—Segunda, la que merece la bienaventuranza, y para ésta se requiere la gracia habitual, que es el principio del merecimiento.

versio est, per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Unde patet quod non est procedere in infinitum *.

ARTICULUS III

Utrum angeli sint creati in gratia [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non sint creati in gratia.

1. Dicit enim Augustinus, II *Super Gen. ad litt.* *, quod angelica natura primo erat informiter creata, et *cælum* dicta: postmodum vero formata est, et *lux* appellata. Sed haec formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

2. PRAETEREA, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset nullus angelus fuisset a Deo aversus.

3. PRAETEREA, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sint in gratia: sed primo in natura tantum; postea autem adepti sunt gratiam; et ultimo facti sunt beati.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XII *De civ. Dei* *: *Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, idest cum amore casto quo illi adhaerent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam?*

RESPONDEO dicendum quod, quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam * dicentibus quod creati sunt angeli in naturalibus tantum, aliis * vero quod sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, et ma-

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 4, a. 3.

5. Cf. 1-2, q. 109, a. 6.
10. cap. 8 (ML 34, 269).—Cf. lib. I, cap. 3 (ML 34, 247), cap. 4 (ML 34, 249), cap. 9 (ML 34, 251); lib. III, cap. 20 (ML 34, 292).
22. cap. 9 (ML 41, 357).
27. GUILELMUS ALTISSIODORENSIS, II *Summa aurea*, tr. 1, cap. 1 (Ms. fol. 35rb); ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theol.*, 1-2, n. 100; BONAVENTURA, *In II Sent.*, dist. 4, a. 1, q. 2; HUGO DE S. VICTORE, I *De sacram.*, p. 5, cap. 19 (ML 176, 254); MAGISTRUM, II *Sent.*, dist. 3, cap. 4; et dist. 4.
28 PRAEPOSITINUS, *Summa*, lib. II (Ms. fol. 88D); ALBERTUS MAGNUS, *In II Sent.*, dist. 3, a. 12.—Cf. infra, q. 95, a. 1.

La tercera conversión es aquella por la cual alguien se prepara para obtener la gracia, y para ésta no se exige la gracia habitual, sino una operación de Dios volviendo al alma hacia sí, conforme a las palabras del libro de las Lamentaciones: *Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos.* Por consiguiente, no hay proceso al infinito.

ARTICULO III

Si los ángeles fueron creados en gracia

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no fueron creados en gracia.

1. Dice San Agustín que la naturaleza angélica primeramente fué creada informe y llamada *cielo,* y después fué formada y llamada *luz.* Pero esta formación fué obra de la gracia. Luego los ángeles no fueron creados en gracia.

2. La gracia inclina a la criatura racional a Dios. Si, pues, los ángeles hubieran sido creados en gracia, ninguno se habría apartado de Dios.

3. La gracia ocupa el lugar medio entre la naturaleza y la gloria. Pero los ángeles no fueron bienaventurados en su creación. Luego parece que tampoco fueron creados en gracia, sino que primeramente lo fueron en su naturaleza pura, después consiguieron la gracia y, por último, alcanzaron la gloria.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *¿Quién hizo la buena voluntad de los ángeles sino aquel que los creó con la voluntad que tienen, o sea con el casto amor con que se adhieren a El, dándoles la naturaleza e infundiéndoles al mismo tiempo la gracia?* [**116**].

RESPUESTA. Si bien en esta materia hay diversidad de opiniones, ya que, según unos, los ángeles fueron creados en estado de naturaleza pura, y, según otros, en estado de gracia, lo que parece más probable y lo que está

gis dictis Sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente *. Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae, creatura sub Deo operante, sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.* *; sicut arbores et animalia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem: unde I Ioan. 3, 9, gratia *semen Dei* nominatur. Sicut igitur, secundum opinionem Augustini, ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim a principio sunt angeli creati in gratia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod informitas illa angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriae: et sic praecessit tempore informitas formationem. Vel per comparationem ad formationem gratiae: et sic non praecessit ordine temporis, sed ordine naturae; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit *.

AD SECUNDUM dicendum quod omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturae eius. Modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

AD TERTIUM dicendum quod, quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturae, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura: quia est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus; sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

2. Cf. q. 95, a. 1; 2-2, q. 5, a. 1.
6. lib. VIII, cap. 3 (ML 34, 374).—Cf. lib. V, cap. 4 (ML 34, 323), cap. 23 (ML 34, 338).—Vide infra, q. 115, a. 2.
20. I *De Gen. ad litt.*, cap. 15 (ML 34, 257); lib. V, cap. 5 (ML 34, 326).

más en armonía con la doctrina de los santos es que fueron creados en estado de gracia santificante. En efecto, vemos que todo lo que en el transcurso del tiempo fué producido por obra de la providencia divina con la intervención de la criatura, obrando bajo la acción de Dios, en la primera producción de las cosas, fué hecho según ciertas razones seminales, como dice San Agustín, y esto sucedió con los árboles, con los animales, etc. Pero no cabe duda que la gracia santificante es con respecto a la bienaventuranza lo que la razón seminal respecto a su efecto natural, y por esto en la primera Epístola de San Juan se llama a la gracia *simiente de Dios*. Luego así como, de acuerdo con la opinión de San Agustín, se admite que en la primera producción de la criatura corporal fueron en el acto depositadas en ella las razones seminales de todos los efectos naturales, así también los ángeles fueron creados en gracia desde el primer momento [**117**].

SOLUCIONES. 1. La informidad del ángel puede entenderse, o bien comparándola con la formación de la gloria, y en este caso la informidad precedió con duración de tiempo a la formación, o con la formación de la gracia, y entonces no hubo prioridad de tiempo, sino sólo de naturaleza, cosa que el propio San Agustín admite para la formación del mundo corporal.

2. Toda forma inclina a su sujeto conforme al modo de su naturaleza. Pero el modo natural de la naturaleza intelectual es que tienda libremente a lo que quiere, y, por tanto, la inclinación de la gracia no impone necesidad, sino que quien la posee puede no usar de ella y pecar.

3. Si bien la gracia ocupa un lugar medio entre la naturaleza y la gloria, sin embargo, en la naturaleza creada, la gloria no debió coexistir en el orden del tiempo con la naturaleza, porque es el fin de la operación de la misma naturaleza auxiliada por la gracia. La gracia, en cambio, no es el fin de la operación, porque no procede de ella, sino que es el principio del bien obrar, y, por tanto, fué conveniente que se infundiese al dar la naturaleza [**118**].

ARTICULUS IV

Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus beatus suam beatitudinem non meruerit.

1. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. PRAETEREA, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. PRAETEREA, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante: quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum. Nec etiam post: quia sic etiam modo mereretur: quod videtur esse falsum, quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gratiae; quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

SED CONTRA, Apoc. 21, 17, dicitur quod *mensura angeli*, in illa caelesti Ierusalem, est *mensura hominis*. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque angelus.

RESPONDEO dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est natura, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quae quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis: vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis * patet. Unde relinquitur quod tam homo quam angelus suam beatitudinem meruerit.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 2; *Quodl.* IX, q. 4, a. 3.

34. a. 1; q. 12, a. 4.

ARTICULO IV

Si el ángel bienaventurado mereció su bienaventuranza [119]

DIFICULTADES. Parece que el ángel bienaventurado no mereció su bienaventuranza.

1. El mérito proviene de la dificultad del acto meritorio. Pero los ángeles no experimentaron dificultad ninguna para obrar bien. Luego sus buenas obras no fueron meritorias.

2. Lo que es natural no se merece. Pero en el ángel es natural el que se vuelva a Dios. Luego por ello no mereció la bienaventuranza.

3. Si el ángel bienaventurado mereció su bienaventuranza, o la mereció antes de tenerla o después. Pero antes no, porque antes, en opinión de muchos, no tuvo la gracia, sin la cual no hay mérito alguno. Después tampoco, porque, si así fuese, continuaría mereciendo todavía, y esto parece falso, porque en esta hipótesis el ángel inferior podría por sus merecimientos alcanzar el grado del ángel superior, y así no serían estables las diferencias entre los grados de gracia, cosa inadmisible. Luego el ángel bienaventurado no mereció su bienaventuranza.

POR OTRA PARTE, en el Apocalipsis se dice que *la medida del ángel*—en la bienaventuranza celestial—*es la medida del hombre*. Pero el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza si no es por el mérito. Luego tampoco el ángel.

RESPUESTA. Sólo en Dios es natural la bienaventuranza perfecta, porque en El son una misma cosa ser y ser bienaventurado, y, en cambio, en la criatura ser bienaventurada no es la naturaleza, sino el último fin. Cada uno de los seres logra el fin último por su operación, y la operación que conduce al fin, o bien lo produce, cuando no excede a la virtud del que obra para alcanzarlo, que es como la medicación produce la salud, o bien lo merece, cuando el fin excede la virtud del que obra para alcanzarlo, y, por tanto, lo espera de la donación de otro. Pero la última bienaventuranza excede, según hemos visto, a la naturaleza angélica y a la humana. Por consiguiente, tanto el ángel como el hombre merecen su bienaventuranza.

Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit. —Et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam.

Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem *finis*, et est *praemium virtutis*, ut etiam Philosophus dicit, in I *Ethic.* * —Vel oportet dicere quod angeli merentur beatitudinem per ea quae iam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt *. Quod tamen est contra rationem meriti: nam meritum habet rationem viae ad finem, ei autem qui iam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod iam habet.—Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens; quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus; non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur.

Et ideo melius dicendum est quod gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis; sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturae *.

AD SECUNDUM dicendum quod conversione naturali angelus non meruit beatitudinem, sed conversione caritatis, quae est per gratiam.

AD TERTIUM patet responsio ex dictis *.

---

10. cap. 7, n. 4 (BK 1097 a 34); cap. 9, n. 3 (1099 b 16): S. TH., lect. 14, n. 169.
12. Cf. MAGISTRUM, II *Sent.*, dist. 5, cap. 6; et ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 5, a. 7.
32. Cf. q. 62, a. 2, ad 2.
36. in corp.

Ahora bien, si el ángel fué creado en gracia, sin la cual no hay mérito alguno, no se encuentra dificultad en admitir que mereció su bienaventuranza. — Y esto mismo puede decir todo el que admita que el ángel poseyó, de la manera que sea, la gracia antes que la gloria.

Pero si no poseyó la gracia antes de ser bienaventurado, es necesario decir que alcanzó la bienaventuranza sin méritos, que es como nosotros alcanzamos la gracia, y esto se opone al concepto de bienaventuranza, que tiene razón de fin y *es premio de la virtud*, como dice incluso el Filósofo. — O decir, como opinan otros, que los ángeles merecieron la bienaventuranza por el ejercicio de los ministerios divinos en que se emplearon después de ser bienaventurados, lo cual se opone al concepto de mérito, ya que el mérito tiene razón de camino que conduce al fin, y a nadie que está en el término le compete moverse para alcanzarlo, por lo cual nadie merece lo que ya posee. — O, por último, sería necesario decir que el mismo acto de conversión a Dios, en cuanto procede del libre albedrío, es meritorio, y en cuanto alcanza el fin es goce beatífico. Pero tampoco esto parece aceptable, porque el libre albedrío no es causa suficiente del mérito, por lo cual el acto no puede ser meritorio en cuanto procede del libre albedrío, sino en cuanto está informado por la gracia, y no puede estar informado a la vez por la gracia imperfecta, que es el principio del merecer, y por la perfecta, que es el principio del gozar, por lo que no parece posible que al mismo tiempo goce y merezca su gozo [**120**].

Por consiguiente, lo más acertado es decir que el ángel, antes de ser bienaventurado, poseyó la gracia, por la cual mereció la bienaventuranza.

SOLUCIONES. 1. La dificultad para obrar bien no proviene en los ángeles de ninguna contrariedad o impedimento de su virtud natural, sino de que algunas obras buenas están más allá del alcance de las fuerzas de su naturaleza.

2. El ángel no mereció la bienaventuranza por su conversión natural a Dios, sino por el movimiento de la caridad, que procede de la gracia.

3. Y de este modo se resuelve también la tercera dificultad.

ARTICULUS V

Utrum angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit [a]

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit.

1. Difficilius enim est homini bene operari quam angelo. Sed homo non praemiatur statim post unum actum. Ergo neque angelus.

2. PRAETEREA, angelus statim in principio suae creationis, et in instanti, actum aliquem habere potuit; cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suae creationis moveri incipiant, et si motus corporis in instanti esse posset, sicut opera intellectus et voluntatis, in primo instanti suae generationis motum haberent. Si ergo angelus per unum motum suae voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suae creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. PRAETEREA, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat a statu naturae eorum: medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa media angelus ad beatitudinem perveniret.

SED CONTRA, anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur; unde Sanctis promittitur aequalitas angelorum *. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et angelus. Sed statim in primo actu caritatis habuit meritum beatitudinis. Ergo, cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

RESPONDEO dicendum quod angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae: sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili

26. Lc. 20, 36.

ARTICULO V

Si el ángel alcanzó la bienaventuranza inmediatamente después de un acto meritorio

DIFICULTADES. Parece que el ángel no alcanzó la bienaventuranza inmediatamente después de un acto meritorio.

1. Obrar bien es más difícil para el hombre que para el ángel. Pero el hombre no recibe el premio en cuanto ejecuta un acto meritorio. Luego tampoco el ángel.

2. Desde el principio de su creación pudo el ángel haber efectuado un acto meritorio inmediatamente y en un instante, puesto que hasta los cuerpos naturales empiezan a moverse en el mismo instante de su creación, y si su movimiento pudiera ser instantáneo, como el de la inteligencia y el de la voluntad, tendrían movimiento desde el primer instante de su generación. Si, pues, el ángel mereció la bienaventuranza con un solo movimiento de su voluntad, la mereció en el primer instante de su creación, y, por consiguiente, si su bienaventuranza no se retrasó, fué bienaventurado desde el primer instante.

3. Entre las cosas que mucho distan es necesario que haya otras muchas intermedias. Pero el estado de bienaventuranza de los ángeles dista mucho de su estado de naturaleza, y entre ambos está el mérito. Luego fué necesario que llegase a la bienaventuranza pasando por muchos medios.

POR OTRA PARTE, el ángel y el alma humana están igualmente ordenados a la bienaventuranza, y por esto se promete a los santos la igualdad con los ángeles. Pero si el alma separada del cuerpo ha merecido la bienaventuranza, la consigue inmediatamente, a menos que se interponga algún impedimento. Luego, por la misma razón, también el ángel. Pero el ángel inmediatamente después del primer acto de caridad mereció la bienaventuranza. Luego, como en él no hay impedimento alguno, la alcanzó al momento por un solo acto meritorio.

RESPUESTA. Después que el ángel ejercitó el primer acto de caridad por el que mereció la bienaventuranza, fué inmediatamente bienaventurado. La razón es porque la gracia perfecciona a la naturaleza según el modo de cada natura-

secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra * ostensum est. Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta. —Meritum autem beatitudinis, non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum, angelus beatus fuit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo.

AD SECUNDUM dicendum quod angelus est supra tempus rerum corporalium: unde instantia diversa in his quae ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio; cum unus sit gratiae imperfectae, et alius gratiae consummatae. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

AD TERTIUM dicendum quod de natura angeli est, quod statim suam perfectionem consequatur ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI

Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium [a]

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

[a] Cf. I *Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 3, ad 4; II, dist. 3, p. 1, expos. text.; IV, dist. 4, q. 2, a. 3, q.ª 3, ad 1; *In Matth.*, cap. 25.

3. q. 58, 3.

leza, ya que toda perfección es recibida en el sujeto perfectible según su modo. Pero, conforme hemos visto, lo propio de la naturaleza angélica es que no adquiere su perfección natural por discurso, sino que la obtiene al momento por naturaleza. Luego por lo mismo que el ángel, en virtud de su naturaleza, dice orden a su perfección natural, así también en virtud del mérito dice orden a la gloria, y, por tanto, consiguió la bienaventuranza inmediatamente después de haberla merecido. — Pero no solamente el ángel, sino también el hombre puede merecer la bienaventuranza con un solo acto, ya que la merece por cada acto informado por la caridad. Luego inmediatamente después de un acto informado por la caridad el ángel fué bienaventurado [**121**].

SOLUCIONES. 1. El hombre, debido a su naturaleza, no es capaz, como el ángel, de alcanzar al momento su última perfección, y por esto, para merecer la bienaventuranza, le ha sido dado un camino más largo que al ángel.

2. El ángel está por encima del tiempo de las cosas corporales. Por tanto, en el ángel los instantes no se entienden más que según la sucesión de sus operaciones. Pero el acto de merecer la bienaventuranza no pudo ser en ellos simultáneo con el de ser bienaventurados, que consiste en la fruición, ya que uno es acto de la gracia imperfecta, y el otro, de la gracia consumada. Por consiguiente, es necesario admitir diversos instantes, en uno de los cuales merecieron la bienaventuranza y en el otro fueron bienaventurados [**122**].

3. Lo propio de la naturaleza del ángel es que adquiere al momento la perfección a que está ordenada, por lo cual no necesita más que un solo acto meritorio, que, por lo mismo, puede llamarse medio, ya que por él se ordena el ángel a la bienaventuranza [**123**].

ARTICULO VI

Si los ángeles alcanzaron la gracia y la gloria según la cantidad de sus dotes naturales

DIFICULTADES. Parece que los ángeles no alcanzaron la gracia y la gloria en proporción a sus dotes naturales.

1. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiae dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. PRAETEREA, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura: quia actus humanus praeparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est *ex operibus*, ut dicitur Rom. 11, 6. Multo igitur minus quantitas gratiae in angelis est secundum quantitatem naturalium.

3. PRAETEREA, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec angelo.

SED CONTRA est quod Magister dicit, 3 dist. II *Sent.* *, quod *angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratiae muneribus praediti sunt.*

RESPONDEO dicendum quod rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit *. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur: ut puta, si aedificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos quos altioris naturae fecit, ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quod secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria *.

12. cap. 2.
21. Cf. q. 50, a. 4; q. 108, aa. 1-8.
40. Cf. q. 12, a. 6.

1. La gracia depende de la mera voluntad de Dios. Luego la cantidad de gracia depende de la voluntad divina y no de la cantidad de dotes naturales.

2. Más cerca de la gracia parece estar el acto del hombre que su naturaleza, ya que el acto humano es preparatorio para la gracia. Pero la gracia *no proviene de las obras*, como dice el Apóstol. Luego con mucha menos razón la cantidad de gracia de los ángeles será debida a la cantidad de sus dotes naturales.

3. El hombre y el ángel están igualmente ordenados a la bienaventuranza y a la gracia. Pero el hombre no recibe más gracia por tener mejores dotes naturales. Luego tampoco el ángel.

POR OTRA PARTE, dice el Maestro: *Los ángeles que fueron creados con naturaleza más sutil y entendimiento más perspicaz fueron también dotados con mayores dones de gracia.*

RESPUESTA. Es razonable suponer que los ángeles recibieron los dones de la gracia y la perfección de la bienaventuranza conforme al grado de su perfección natural, y para esto hay un doble motivo. El primero, por parte de Dios, el cual, según el orden de su sabiduría, estableció distintos grados en la naturaleza angélica. Ahora bien, así como la naturaleza del ángel fué hecha por Dios para que alcanzase la gracia y la bienaventuranza, así también los grados de esta naturaleza parecen haber sido ordenados a diversos grados de gracia y de gloria, lo mismo, por ejemplo, que, si un cantero pulimenta piedras para levantar un edificio, por el hecho de labrar algunas con mayor arte y esmero parece que las destina a la parte más noble del edificio. Luego parece que Dios destinó para recibir mayores dones de gracia y más copiosa bienaventuranza a los ángeles que hizo de naturaleza más perfecta.

Esto se ve también mirando por parte del ángel. El ángel no está compuesto de diversas naturalezas, en forma que la inclinación de una impida o retarde la inclinación de la otra, como sucede en el hombre, en el cual el movimiento de la parte intelectiva está retardado o impedido por la inclinación de la parte sensitiva. Cuando, pues, nada hay que retarde o impida, la naturaleza se mueve con todo el ímpetu de su virtud, y, por tanto, es razonable admitir que los ángeles de naturaleza más perfecta se volvieron a Dios con mayor intensidad y eficacia, cosa que ocurre también en los hombres, a los cuales se da mayor gracia y gloria cuanto más intensa sea su conversión a Dios. Por consiguiente,

Unde videtur quod angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae.

AD SECUNDUM dicendum quod actus rationalis creaturae sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturae, quam ex operibus.

AD TERTIUM dicendum quod diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie; et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter finem: sed differentia secundum numerum est propter materiam. —In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivae naturae: non autem in angelis. — Unde non est eadem ratio de utroque.

ARTICULUS VII

Utrum in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis.

1. Quia, ut dicitur I Cor. 13, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatae. Ergo adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. PRAETEREA, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio et dilectio gloriae. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. PRAETEREA, eadem potentia non habet simul duos actus; sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis

parece que los ángeles que poseyeron mejores dotes naturales recibieron más gracia y más gloria [124].

SOLUCIONES. 1. Si la gracia depende de la mera voluntad de Dios, de ella depende también la naturaleza del ángel; y si la voluntad de Dios es la que ordena la naturaleza a la gracia, ella es también la que ordena los grados de naturaleza a los grados de gracia.

2. Los actos de la criatura racional vienen de ella, y, en cambio, la naturaleza viene inmediatamente de Dios. Por consiguiente, más bien parece que la gracia se da con arreglo a los grados de naturaleza que no a consecuencia de las obras.

3. La diversidad de las dotes naturales no es la misma en los ángeles, que difieren en especie, que en los hombres, que sólo difieren en número; porque la diferencia en especie se toma del fin, y la numérica, de la materia. — Además, en el hombre hay algo que puede impedir o retardar el movimiento de la naturaleza intelectual, y en el ángel no lo hay. Por consiguiente, no están en el mismo caso.

ARTICULO VII

Si en los ángeles bienaventurados permanecen el conocimiento y el amor natural

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles bienaventurados no permanecen el conocimiento y el amor natural.

1. El Apóstol dice que *cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial.* Pero el conocimiento y el amor natural, comparados con el conocimiento y amor beatífico, son imperfectos. Luego con la llegada de la bienaventuranza cesan el conocimiento y el amor natural.

2. Donde una sola cosa es suficiente, otra cualquiera es superflua. Pero en los ángeles bienaventurados es suficiente el conocimiento y el amor de la gloria. Luego sería superfluo que en ellos permaneciesen el conocimiento y el amor natural.

3. Una misma potencia no ejecuta simultáneamente dos actos, como tampoco una línea termina por el mismo lado en dos puntos. Pero los ángeles bienaventurados están siempre en el acto del conocimiento y del amor beatíficos. Y la

et dilectionis beatae: felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in I *Ethic.* * Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

SED CONTRA, quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

RESPONDEO dicendum quod in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum: quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei: sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. — Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae: nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile, et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae; et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae.

AD SECUNDUM dicendum quod ea quae sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quod sint, praeexigunt ea quae sunt naturae: quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

AD TERTIUM dicendum quod duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in angelo simul esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriae.

2. ARISTOTELES, cap. 8, n. 9 (BK 1098 b 33) : S. TH., lect. 12.

felicidad, según dice el Filósofo, no consiste en un hábito, sino en acto. Luego nunca pueden tener conocimiento y amor natural.

POR OTRA PARTE, mientras dura una naturaleza permanece su operación. Pero la bienaventuranza no destruye la naturaleza, puesto que la perfecciona. Luego no destruye el conocimiento ni el amor natural.

RESPUESTA. En los ángeles bienaventurados permanecen el conocimiento y el amor natural, y la razón es porque las operaciones guardan entre sí la misma relación que sus principios operativos. Ahora bien, es indudable que la naturaleza dice a la bienaventuranza el mismo orden que lo primero a lo segundo, ya que la bienaventuranza añade algo a la naturaleza. Pero en lo que viene después se ha de salvar siempre lo que es antes. Luego es necesario que en la bienaventuranza quede a salvo la naturaleza, y, por la misma razón, que en el acto de la bienaventuranza se salve el acto de la naturaleza.

SOLUCIONES. 1. Cuando sobreviene una perfección, queda eliminada la imperfección opuesta a ella. Pero la imperfección de la naturaleza no es opuesta a la perfección de la bienaventuranza, sino que es su substracto, lo mismo que la imperfección de la potencia es el substracto de la perfección de la forma; y por esto, la forma no destruye la potencia, sino la privación, que es lo opuesto a la forma. — Así, pues, la imperfección del conocimiento natural no se opone a la perfección del conocimiento de la gloria, puesto que bien puede una cosa ser conocida por distintos medios, como sería conocerla a la vez por razones probables y por razones demostrativas. Por tanto, el ángel puede a la vez conocer a Dios por la esencia divina, en lo cual consiste el conocimiento de la gloria, y por la propia esencia, en lo que consiste su conocimiento natural [**125**].

2. Lo que constituye la bienaventuranza es de por sí suficiente; mas para existir presupone lo que pertenece a la naturaleza, ya que ninguna bienaventuranza, excepto la increada, es de por sí subsistente.

3. En una misma potencia no puede haber dos operaciones simultáneas, a menos que una esté ordenada a la otra. Pero el conocimiento y el amor natural están ordenados al conocimiento y al amor de la gloria. Por tanto, nada se opone a que simultáneamente haya en el ángel conocimiento y amor natural y conocimiento y amor de la gloria.

ARTICULUS VIII

Utrum angelus beatus peccare possit [a]

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus beatus peccare possit.

1. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est *. Sed de ratione naturae creatae est quod possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. PRAETEREA, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit *. Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. PRAETEREA, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XI *Super Gen. ad litt.* *, quod illa natura quae peccare non potest *in sanctis angelis est*. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

RESPONDEO dicendum quod angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis *. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, inquantum huiusmodi *. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde angelus beatus nullo modo peccare potest.

AD PRIMUM ergo dicendum quod bonum creatum, in se consideratum, deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 1; *De verit.*, q. 24, a. 8.

5. a. 7.
9. VII *Metaph.*, cap. 2, n. 2 (BK 1046 b 5); cap. 5, n. 2 (BK 1048 a 8): S. TH., lib. IX, lect. 2, n. 1789; lect. 4, n. 1819.
15. cap. 7 (ML 34, 433).
20. Cf. q. 6, a. 3.
25. Cf. *Thesis thom.*, n. 21 (BAC, t. I, p. 150*).

ARTICULO VIII

Si el ángel bienaventurado puede pecar

DIFICULTADES. Parece que el ángel bienaventurado puede pecar.

1. Según hemos dicho, la bienaventuranza no destruye la naturaleza. Pero es de esencia de la naturaleza creada el poder fallar. Luego el ángel bienaventurado puede pecar.

2. Las facultades racionales están ordenadas a cosas opuestas, como dice el Filósofo. Pero la voluntad del ángel no deja de ser racional. Luego se emplea en el bien y en el mal.

3. Pertenece al libre albedrío que el hombre pueda elegir el bien y el mal. Pero en los ángeles bienaventurados no está disminuído el libre albedrío. Luego pueden pecar.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que la naturaleza que no puede pecar *se halla en los santos ángeles*. Luego los ángeles santos no pueden pecar.

RESPUESTA. Los ángeles bienaventurados no pueden pecar. La razón es porque su bienaventuranza consiste en que ven a Dios por esencia, y la esencia divina es la esencia de la misma bondad. Por tanto, el ángel que ve a Dios se conduce respecto de El como se conduce respecto de la razón común de bien el que no le ve. Pero es imposible que nadie quiera ni haga cosa alguna si no es mirando al bien, como tampoco que quiera apartarse del bien en cuanto tal. Por consiguiente, el ángel bienaventurado no puede querer ni obrar si no es mirando a Dios, y como el que de este modo quiere y obra no puede pecar, síguese que el ángel bienaventurado no puede pecar [**126**].

SOLUCIONES. 1. El bien creado, considerado en sí mismo, puede fallar; pero en unión perfecta con el bien increa-

ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione iam * dicta.

AD SECUNDUM dicendum quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter: sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis: et similiter voluntas non potest non adhaerere bono inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.

AD TERTIUM dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

ARTICULUS IX

Utrum angeli beati in beatitudine possint proficere [a]

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli beati in beatitudine proficere possint.

1. Caritas enim est principium merendi. Sed in angelis

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 11, p. 2, a. 1.

2. in corp.

do, cual es la unión con la bienaventuranza, adquiere, por la razón dicha, el no poder pecar.

2. Las facultades racionales se emplean en cosas opuestas cuando se trata de cosas a las cuales no están naturalmente ordenadas. Pero si se trata de algo a que estén ordenadas naturalmente, no se emplean en cosas opuestas, y así el entendimiento no puede dejar de asentir a los principios que naturalmente conoce, ni tampoco puede por menos la voluntad de adherirse al bien en cuanto bien, porque naturalmente está ordenada al bien como a su objeto. Por consiguiente, la voluntad del ángel se emplea en cosas opuestas en cuanto á hacer o no hacer muchas de ellas; pero en lo que se refiere a Dios, como ve que es la misma esencia de la bondad, no oscila entre cosas opuestas, sino que, elija ésta o su contraria, a todas se dirige según Dios, en lo cual no hay pecado [**127**].

3. El libre albedrío se conduce, en cuanto a la elección de medios para conseguir un fin, como la inteligencia respecto a las conclusiones. Pero es indudable que la inteligencia tiene la virtud de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos, y, en cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo del orden de los principios, da muestras de ser defectuosa. Por consiguiente, que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, pertenece a la perfección de la libertad, y, en cambio, el que elija algo apartándose del orden al fin, en que consiste el pecado, es un defecto de la libertad [**128**]; por lo cual el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que podemos pecar.

ARTICULO IX

Si los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza

DIFICULTADES. Parece que los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza.

1. La caridad es el principio del merecimiento. Pero en

est perfecta caritas. Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, et praemium beatitudinis crescit. Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *De doctr. christ.* *, quod *Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et ad suam bonitatem.* Et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus; cum sint *administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis,* ut dicitur Hebr. 1, 14. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod angeli beati et mereri, et in beatitudine proficere possunt.

3. PRAETEREA, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus. Quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

RESPONDEO dicendum quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit: intentio enim est de fine cui repugnat infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, ut ex superioribus * patet; indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem.

Et hoc quidem determinatum non potest esse, in divina visione, quantum ad ipsum quod videtur: quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur *.—Sed quantum ad modum visionis, praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod, sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam, ita producatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio: hic enim modus soli

5. lib. I, cap. 32 (ML 34, 32).
33. a. 1; q. 12, a. 4.
26. Cf. q. 12, a. 6.

los ángeles hay caridad perfecta. Luego los ángeles bienaventurados pueden merecer. Pero al crecer el mérito crece también el premio de la bienaventuranza. Luego los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza.

2. Dice San Agustín que Dios se *sirve de nosotros para nuestra utilidad y para su bondad,* y asimismo se sirve de los ángeles, a quienes emplea en los ministerios espirituales, puesto que son *espíritus administradores, enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salud,* como dice el Apóstol. Pero de nada de esto sacarían provecho si con ello no mereciesen ni progresaran en la bienaventuranza. Luego los ángeles bienaventurados pueden merecer y progresar en la bienaventuranza.

3. El que sin ocupar el lugar supremo no puede progresar, tiene alguna imperfección. Pero los ángeles no ocupan el lugar supremo. Si, pues, no pueden subir más alto, parece que hay en ellos defecto o imperfección, y esto es inadmisible.

POR OTRA PARTE, adquirir méritos y progresar pertenece al estado de viador. Pero los ángeles no son viadores, sino comprensores. Luego los ángeles bienaventurados no pueden merecer ni progresar en la bienaventuranza.

RESPUESTA. En todo movimiento, la intención del motor está puesta en algo determinado, a lo cual intenta conducir al móvil, puesto que la intención se pone en el fin, al cual repugna lo infinito. Pero como la criatura racional no puede alcanzar con sus fuerzas la propia bienaventuranza, que, según hemos visto, consiste en la visión de Dios, es indudable que necesita ser dirigida por Dios a la bienaventuranza. Por consiguiente, es necesario que exista un algo determinado a lo cual sea dirigida cada una de las criaturas racionales como a su último fin.

Ahora bien, tratándose de la visión divina, este algo determinado no puede ser el mismo objeto visto, porque la verdad suprema es vista por todos los bienaventurados, aunque en distinto grado. — Si, por el contrario, se atiende al modo de la visión, hallamos que la intención del que dirige al fin fija de diversas maneras el término. En efecto, no es posible que, por el hecho de que la criatura racional esté elevada a ver la esencia suprema, sea elevada también al modo supremo de verla, que es la comprensión, ya que,

Deo competere potest, ut ex supra * dictis patet. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; infinitis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum vel clarius vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis.

Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei *. Unde consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

AD PRIMUM ergo dicendum quod mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturae, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam: si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde caritatis imperfectae, quae est viae, est mereri: caritatis autem perfectae non est mereri, sed potius praemio frui. Sicut et in habitibus acquisitis, operatio praecedens habitum est acquisitiva habitus: quae vero est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus caritatis perfectae non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione praemii.

AD SECUNDUM dicendum quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo, sicut quod est in via ad finem: et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo, sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, inquantum sunt quaedam pars beatitudinis ipsorum: diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti inquantum est perfectum.

AD TERTIUM dicendum quod, licet angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum, secundum praedestinationem divinam.

Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute

1. q. 12, a. 7; q. 14; a. 3.
11. Cf. q. 23, a. 1.

como se desprende de lo que llevamos dicho, este modo sólo puede competir a Dios. Pero como para comprender a Dios se requiere una eficacia infinita, y la fuerza de visión de la criatura tiene que ser finita, y entre lo finito y lo infinito hay una infinidad de grados, síguese que son infinitos los modos, unos más claros y otros menos claros, como la criatura racional entiende a Dios, y, por tanto, que, así como la bienaventuranza consiste en la misma visión de Dios, el grado de la bienaventuranza consiste en un determinado modo de visión.

Por consiguiente, cada una de las criaturas racionales de tal manera es conducida por Dios a la bienaventuranza, que también es conducida por predestinación divina a un determinado grado de bienaventuranza, y, por tanto, conseguido aquel grado, no puede pasar a otro más alto.

SOLUCIONES. 1. Merecer corresponde al que se mueve hacia el fin. Pero la criatura racional no solamente se mueve a su fin recibiendo impulsos, sino también obrando, y por este motivo, cuando el fin es asequible a sus fuerzas, la acción sirve para adquirirlo; y así el hombre adquiere la ciencia reflexionando, y si no está a su alcance, sino que lo espera de otro, la operación es meritoria del fin. Pero a lo que ha alcanzado el último término no le conviene moverse, sino haberse movido. Por tanto, a la caridad imperfecta, que es la de esta vida, le corresponde merecer, y, en cambio, a la perfecta no le corresponde merecer, sino más bien gozar del premio. Sucede con esto como con los hábitos adquiridos, en los cuales, así como la operación que precede al hábito sirve para adquirirlo, y, en cambio, la que procede del hábito ya adquirido es una operación perfecta acompañada de placer, así también el acto de caridad perfecta no tiene razón de mérito, sino que más bien pertenece a la perfección del premio.

2. De dos maneras puede ser útil una cosa: o como lo es el medio para conseguir el fin, y así es útil el mérito para alcanzar la bienaventuranza, o como la parte es útil al todo, v. gr., las paredes al edificio, y de este modo es como los ministerios de los ángeles bienaventurados son útiles para ellos, en cuanto que es una parte de su bienaventuranza, ya que difundir entre otros la perfección poseída es de esencia del ser perfecto en cuanto perfecto.

3. Aunque el ángel bienaventurado no ocupa el lugar absolutamente supremo de la bienaventuranza, ocupa, no obstante, el supremo que le corresponde según la predestinación divina.

Y, sin embargo, el goce de los ángeles puede aumentar,

eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundum illud Luc. 15, 10: *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet: quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam * dicunt quod, quantum ad praemium accidentale, etiam mereri possunt. — Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor *, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

5. GUILELMUS PARISIENSIS, *De univ.*, 3-2, cap. 156. — Cf. *Glossam ordin.* super Num. 25, 5; ORIGENES, *In Num.*, homil. 13 (MG 13, 1832).
8. Cf. 2-2, q. 13, a. 4, ad 3; p. 3.ª, q. 15, a. 10.

a causa de la suerte de los que se salvan por intervención de su ministerio, según las palabras de San Lucas: *Hay alegría en los ángeles del Señor por un pecador que haga penitencia.* Mas este gozo pertenece al premio accidental, que puede aumentar hasta el día del juicio, y por esto dijeron algunos que, en cuanto al premio accidental, el ángel puede merecer. — No obstante, lo más acertado es decir que ningún bienaventurado puede en modo alguno merecer, a menos que sea a la vez viador y comprensor, como sucedió a Cristo, el único que fué viador y comprensor al mismo tiempo, porque el gozo que experimentan, más bien que merecerlo, lo adquieren en virtud de su bienaventuranza [**129**].

QUAESTIO LXIII

DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM

IN NOVEM ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est quomodo angeli facti sunt mali *. Et primo, quantum ad malum culpae; secundo, quantum ad malum poenae *. Circa primum quaerentur novem.

Primo: utrum malum culpae in angelo esse possit.

Secundo: cuiusmodi peccata in eis esse possunt.

Tertio: quid appetendo angelus peccavit.

Quarto: supposito quod aliqui peccato propriae voluntatis sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali.

Quinto: supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suae creationis potuerit esse malus per actum propriae voluntatis.

Sexto: supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.

Septimo: utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus.

Octavo: utrum peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi.

Nono: utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

6. Cf. q. 61, introd.
7. q. 64.

CUESTION LXIII

DE LA MALDAD DE LOS ANGELES EN CUANTO A LA CULPA

DIVIDIDA EN NUEVE ARTÍCULOS

Correspóndenos ahora tratar de cómo los ángeles se hicieron malos: en primer lugar, en cuanto a la culpa, y en segundo, en cuanto a la pena. Acerca de lo primero se han de averiguar nueve cosas.

Primera: si puede haber en los ángeles mal de culpa.

Segunda: qué clase de pecados puede haber en ellos.

Tercera: qué apeteció el ángel para que pecase.

Cuarta: supuesto que algunos se hicieron malos por algún pecado de su propia voluntad, si otros son naturalmente malos.

Quinta: supuesto que no, si alguno de ellos pudo ser malo en el primer instante de su creación por un acto de su propia voluntad.

Sexta: supuesto que no, si transcurrió algún tiempo entre su creación y su caída.

Séptima: si el principal de los que cayeron era el supremo entre todos los ángeles.

Octava: Si el pecado del primer ángel fué la causa de que otros pecasen.

Novena: si los que cayeron son tantos como los que perseveraron.

ARTICULUS I

Utrum malum culpae possit esse in angelis [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod malum culpae * in angelis esse non possit.

1. Quia malum non potest esse nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.* *: subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cum sint formae subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum.

2. PRAETEREA, angeli sunt digniores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt *. Ergo neque in angelis.

3. PRAETEREA, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

4. PRAETEREA, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum: quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest praecedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere, nisi id quod est vere bonum. Sed nullus, appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

SED CONTRA est quod dicitur Iob 4, 18: *In angelis suis reperit pravitatem.*

RESPONDEO dicendum quod tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare: et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 1; dist. 23, q. 1, a. 1; *De verit.*, q. 24, a. 7; III *Cont. Gent.*, cap. 108, 109, 110; op. XV, *De angelis*, cap. 19; *In Iob*, cap. 4, lect. 3; *De malo*, q. 16, a. 2.

3. Cf. q. 48, aa. 5 et 6.
6. lib. VIII, cap. 9, n. 3 (BK 1051 a 18): S. TH., lect. 10, nn. 1885-87.
12. Vide ARISTOTELEM, VIII *Metaph.*, cap. 9, n. 4 (BK 1051 a 19); AVICENNAM, *Metaph.*, tr. 9, cap. 6; AVERROEM, *In IX Metaph.*, comm. 19.

ARTICULO I

Si en los ángeles puede haber mal de culpa [130]

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles no puede haber mal de culpa.

1. Según el Filósofo, sólo puede haber mal en los seres que están en potencia, ya que el sujeto de la privación es el ser en potencia. Pero como los ángeles son formas subsistentes, no tienen potencia en su ser. Luego en ellos no puede haber mal.

2. Los ángeles poseen mayor dignidad que los cuerpos celestes. Pero en éstos, según dicen los filósofos, no cabe el mal. Luego tampoco en los ángeles.

3. Lo que es natural no se pierde jamás. Pero en los ángeles es natural que se muevan con movimiento de amor a Dios. Luego no pueden perderlo. Pero amando a Dios no pecan. Luego los ángeles no pueden pecar.

4. El apetito no tiende más que a lo bueno o a lo que parece bueno. Pero es imposible que haya para los ángeles un bien aparente que no sea verdadero bien, porque en ellos no cabe error alguno, o por lo menos no puede preceder a la culpa. Luego los ángeles no pueden apetecer sino lo que es realmente bueno. Mas por apetecer lo realmente bueno nadie peca. Luego el ángel no peca apeteciendo.

POR OTRA PARTE, en el libro de Job se dice que *en sus ángeles halló maldad.*

RESPUESTA. Si sólo se considera su naturaleza, lo mismo el ángel que toda otra criatura pueden pecar; y si alguno hay que no pueda pecar, lo debe a un don de la gracia y no a la condición de su naturaleza. La razón de esto

naturae. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere: sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus: quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis: sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest: in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in angelis non est potentia ad esse naturale *. Est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem, ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud *. Et quantum ad hoc, potest in eis esse malum.

AD SECUNDUM dicendum quod corpora caelestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum *, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

AD TERTIUM dicendum quod naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

AD QUARTUM dicendum quod peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur: sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore: alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo

20. Cf. q. 50, a. 2, ad 3; a. 5.
22. Cf. q. 59, a. 3.
25. Cf. q. 75, a. 6.

es porque pecar, trátese del pecado de la naturaleza, del arte o de la conducta, consiste en que el acto se desvía de la rectitud que debe tener. En efecto, el único acto que no puede desviarse de la debida rectitud es aquel cuya regla es la virtud del mismo sujeto que obra; y así, por ejemplo, si la mano del artesano fuese la regla de cortar la madera, nunca podría por menos de cortarla como se debe; pero si la rectitud del corte está sujeta a otra regla, sucederá que a veces corta derecho y a veces torcido. Mas sucede que sólo la voluntad de Dios es la regla de sus acciones, porque no está ordenado a otro fin superior, y, en cambio, ninguna voluntad creada consigue la rectitud de su acto sino en cuanto está conforme con la voluntad divina, que tiene por objeto el último fin; y de aquí que toda voluntad del inferior deba ser regida por la del superior, v. gr., la del soldado por la del general. Por tanto, únicamente la voluntad divina está exenta de pecado, y, en cambio, en toda voluntad de la criatura puede haber pecado, conforme a la condición de su naturaleza [**131**].

SOLUCIONES. 1. En los ángeles no hay potencia para el ser natural, pero en su parte intelectiva tienen potencia para poderse inclinar a una cosa u a otra, y en cuanto a esto cabe en ellos la maldad.

2. Los cuerpos celestes no tienen más operaciones que las naturales, y, por tanto, así como en su naturaleza no puede haber mal ni corrupción, tampoco en su acto natural cabe el mal del desorden. En cambio, los ángeles, por encima de su acción natural, tienen la del libre albedrío, por razón de la cual puede haber en ellos maldad.

3. Es natural en el ángel el que se vuelva con movimiento de amor natural a Dios, en cuanto es principio del ser natural. Pero que se vuelva a Dios en cuanto es objeto de la bienaventuranza sobrenatural le viene del amor gratuito, del cual pudo prescindir pecando.

4. De dos maneras puede haber pecado en el acto del libre albedrío. Una porque elija lo que es malo, como peca, por ejemplo, el hombre cuando elige el adulterio, que es malo de por sí, y estos pecados provienen siempre de algún error o ignorancia, ya que de no tenerlo no se elegiría lo malo como si fuese bueno. El adúltero, supongamos, yerra en cada caso concreto eligiendo el deleite de un acto desordenado como si fuese un bien que de momento debe procurarse, movido por la pasión o por el hábito, aunque, en general, no se engañe y piense correctamente en esta materia.

peccatum esse non potuit: quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra * dictis patet: nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans. —Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis.

ARTICULUS II

Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiae et invidiae [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non possit esse solum peccatum superbiae et invidiae.

1. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed daemones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit, II *De civ. Dei* *. Ergo in daemonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. PRAETEREA, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia et avaritia et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in angelis esse possunt, sed etiam acedia et avaritia.

3. PRAETEREA, secundum Gregorium, in *Moralibus* *, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3; dist. 22, q. 1, a. 1; dist. 43, a. 6; III *Cont. Gent.*, cap. 109; *De malo*, q. 16, a. 2, ad 4.

2. q. 59, a. 4.
23. cap. 4 (ML 41, 50), cap. 26 (ML 41, 74).
30. lib. XXXI, cap. 45 (ML 76, 620).

Pero el ángel no puede pecar de esta manera, porque, según hemos visto, ni en él hay pasiones que entorpezcan la razón o el entendimiento, ni a su primer pecado pudo preceder ningún hábito que le inclinase a pecar.—El otro modo de pecar por el libre albedrío consiste en hacer algo que de por sí es bueno, pero no con arreglo a la debida regla y medida, de suerte que el defecto causante del pecado no viene del lado de la cosa elegida, sino de parte de la elección, que no guarda el orden debido, como sería, por ejemplo, el caso del que determinase orar desentendiéndose de las prescripciones de la Iglesia. Estos pecados no presuponen ignorancia, sino solamente falta de consideración de aquello que se debe considerar [132], y de este modo es como pecaron los ángeles, inclinándose por su libre albedrío al propio bien, sin subordinación a la regla de la voluntad divina.

ARTICULO II

Si en los ángeles no puede haber más pecados que los de soberbia y envidia [133]

DIFICULTADES. Parece que en los ángeles no hay solamente pecados de soberbia y envidia.

1. En todo el que cabe el deleite de algún pecado cabe este pecado. Pero los demonios se deleitan en las obscenidades de los pecados carnales, como dice San Agustín. Luego en los demonios puede haber también pecados carnales.

2. Si la soberbia y la envidia son pecados espirituales, también lo son la pereza, la avaricia y la ira. Pero los pecados espirituales son propios del espíritu, como los carnales lo son de la carne. Luego en los ángeles no solamente puede haber soberbia y envidia, sino también pereza y avaricia.

3. Según San Gregorio, de la soberbia nacen muchos vicios y lo mismo de la envidia. Pero, puesta una causa, se sigue su efecto. Si, pues, en los ángeles puede haber soberbia y envidia, por la misma razón puede haber también otros vicios.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIV libro *De civ. Dei* *, quod *diabolus non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi: est tamen superbus et invidus.*

RESPONDEO dicendum quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter: uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in daemonibus esse contingit: quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.—Secundum affectum vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt: nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit; et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod daemones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum; quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales: sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

AD SECUNDUM dicendum quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium quae veniunt in usum vitae humanae, quaecumque pecunia aestimari possunt: et ad ista non afficiuntur daemones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur

2. cap. 3 (ML 41, 406).

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que *el diablo no es fornicador, ni borracho, ni nada parecido, y, sin embargo, es soberbio y envidioso* [**134**].

RESPUESTA. De dos maneras puede haber en alguien algún pecado: una en cuanto al reato y otra en cuanto al afecto. En cuanto al reato, los demonios tienen todos los pecados, porque al inducir a los hombres a cometer todo género de pecados incurren en el reato de todos ellos. — En cuanto al afecto, solamente puede haber en los ángeles malos aquellos pecados a que puede inclinarse la naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no se inclina a los bienes propios del cuerpo, sino a los que pueden hallarse en las cosas espirituales, ya que nada se inclina si no es a lo que de algún modo puede convenir a su naturaleza. Ahora bien, en los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado, a menos que en tal afecto no se observe la regla del superior. Pero no someterse a la regla del superior en lo debido es precisamente lo que constituye el pecado de soberbia. Luego el primer pecado del ángel no pudo ser más que el de soberbia [**135**].

Sin embargo, por vía de consecuencia pudo haber en ellos también el de envidia. En efecto, la misma razón que el apetito tiene para inclinarse a una cosa, la tiene para rechazar la contraria, y por esto ocurre que el envidioso se duele del bien de otro, por cuanto estima que el bien ajeno es un obstáculo para el propio. Pero el bien de otro no pudo ser estimado como impedimento del bien a que se aficionó el ángel malo sino en cuanto apeteció una excelencia singular que quedaba eclipsada por la excelencia de otro. De aquí, pues, que, tras el pecado de la soberbia, apareciese en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la excelencia divina, por cuanto Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio.

SOLUCIONES. 1. Los demonios no se deleitan en las obscenidades de la carne en el sentido de que hagan aprecio de los deleites carnales, sino en el sentido de que por envidia se deleitan en cualesquiera pecados de los hombres, en cuanto son un obstáculo para el bien humano.

2. La avaricia, en cuanto pecado especial, es un apetito desordenado de toda clase de bienes temporales que sirvan para la vida humana y puedan estimarse en dinero, y los demonios no apetecen estas cosas, como tampoco apetecen los deleites carnales, y, por consiguiente, en ellos no puede haber avaricia propiamente tal. Y si llamásemos avaricia al

omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quae est in daemonibus. —Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia. Unde ipsa in daemonibus esse non potest nisi metaphorice. —Acedia vero est quaedam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem; qui daemonibus non competit. —Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quae daemonibus competere possunt: ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

AD TERTIUM dicendum quod sub invidia et superbia, prout in daemonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quae ab illis derivantur.

ARTICULUS III

Utrum diabolus appetierit esse ut Deus [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus.

1. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu: cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem (in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum). Sed creaturam aliquam esse aequalem Deo, non cadit in apprehensione: implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si aequatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. PRAETEREA, illud quod est finis naturae, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quaelibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse ut Deus, non per aequalitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. PRAETEREA, angelus in maiori plenitudine sapientiae conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse aequalis angelo, nedum Deo: quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

[a] Cf. 2-2, q. 163, a. 2; II *Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 2; dist. 22, q. 1, a. 2; III *Cont. Gent.*, cap. 109; *De malo*, q. 16, a. 3.

deseo inmoderado de poseer un bien creado cualquiera, este género de avaricia está contenido en la soberbia que hay en los demonios. — La ira, por su parte, va siempre acompañada de alguna pasión, lo mismo que la concupiscencia, y, por tanto, no puede hallarse en los demonios más que en sentido metafórico. — En cuanto a la pereza, es una forma de la tristeza, que hace al hombre tardo para los ejercicios espirituales que ocasionan fatiga corporal, cosa que no pueden experimentar los demonios.—De todo lo cual resulta que sólo la soberbia y la envidia son los pecados puramente espirituales que pueden competir a los demonios, y esto con tal de que la envidia no se considere como pasión, sino como un acto de la voluntad que se resiste al bien ajeno.

3. Bajo la envidia y la soberbia, según se atribuyen a los demonios, se hallan comprendidos todos los pecados que de ellas se derivan.

ARTICULO III

Si el diablo apeteció ser como Dios

DIFICULTADES. Parece que el diablo no apeteció ser como Dios.

1. Lo que no puede ser concebido no puede ser deseado, puesto que el bien aprehendido es el que mueve todo apetito, sea sensitivo, racional o intelectual (aunque en sólo este apetito ocurre que haya pecado). Pero es inconcebible que una criatura sea igual a Dios, porque esto implica contradicción, ya que, si lo finito se igualase con lo infinito, sería infinito. Luego el ángel no pudo apetecer ser como Dios.

2. Lo que es el fin de la naturaleza puede ser apetecido sin pecado. Pero la semejanza con Dios es el fin a que naturalmente tiende toda criatura. Si, pues, el ángel apeteció ser como Dios, no por igualdad, sino por semejanza, parece que en esto no pecó.

3. El ángel fué creado con mayor caudal de sabiduría que el hombre. Pero ningún hombre, a menos de estar perturbado, elige ser igual a un ángel, y mucho menos a Dios, porque la elección solamente recae sobre aquellas cosas posibles acerca de las cuales cabe deliberación. Luego mucho menos pecó el ángel apeteciendo ser igual a Dios.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiae 14, 13-14, ex persona diaboli: *Ascendam in caelum, et ero similis Altissimo.* — Et Augustinus dicit in libro *De quaestionibus Vet. Test.* *, quod elatione inflatus, *voluit dici Deus.*

RESPONDEO dicendum quod angelus, absque omni dubio, peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, per aequiparantiam; alio modo, per similitudinem. Primo quidem modo, non potuit appetere esse ut Deus: quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit *. —Et tamen, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse: quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturae: et etiam unus angelus alium *. Unde impossibile est quod angelus inferior appetat esse aequalis superiori, nedum quod appetat esse aequalis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei. —Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus. Non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter: quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura

3. Cf. AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. Test.*, p. 1.ª, q. 113 (ML 35, 2340).
13. Cf. q. 63, a. 1, ad 4.
27. Cf. q. 50, a. 4.

POR OTRA PARTE, el profeta Isaías dice en persona del diablo: *Subiré al cielo y seré semejante al Altísimo;* y San Agustín dice que, inflado de orgullo, *quiso ser llamado Dios.*

RESPUESTA. No cabe duda que el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esta expresión puede entenderse de dos maneras: o bien por modo de equiparación o por modo de semejanza [**136**]. Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque sabía por conocimiento natural que esto es imposible, y además porque a su primer acto pecaminoso no precedió en él ningún hábito ni pasión que entorpeciese su virtud cognoscitiva en forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como a veces nos ocurre a nosotros. — Y aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario a su deseo natural, puesto que todas las cosas tienen deseo natural de conservar su ser, que no conservarían si se convirtiesen en otra naturaleza; y de aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como no desea el asno ser caballo, porque, si pasase al grado de la naturaleza superior, ya no sería él mismo. No obstante, aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al cual no podría llegar a menos de dejar de ser lo que es. Ahora bien, es indudable que Dios excede al ángel, no en condiciones accidentales, sino en el grado de la naturaleza, que es también como un ángel excede a otro. Por consiguiente, es imposible que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca siquiera ser igual al ángel superior.

Lo de apetecer ser como Dios por semejanza se puede entender a su vez de dos maneras. La primera, en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios, y el que de este modo apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ella por fuero de justicia, como si fuese debida a su esfuerzo y no a la acción divina. — Otra cosa es si alguno apeteciese ser semejante a Dios en lo que no es apto para semejarse a El, como, por ejemplo, el que apeteciese crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado, y de esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciese ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque de este modo hubiera querido su propio no ser, ya que ninguna criatura puede existir sino en cuanto participa

esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei *. —Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit * quod appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset. Et haec duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia vero quod est per se, est principium et causa eius quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

ARTICULUS IV

Utrum aliqui daemones sint naturaliter mali [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliqui daemones sint naturaliter mali.

1. Dicit enim Porphyrius *, ut Augustinus introducit X *De civ. Dei* *, quod *est quoddam genus daemonum natura fallax, simulans deos et animas defunctorum.* Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui daemones sunt naturaliter mali.

2. PRAETEREA, sicut angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. 12, 10: *Erat eorum malitia naturalis.* Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. PRAETEREA, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola,

[a] Cf. III *Cont. Gent.*, cap. 107; *De div. nom.*, cap. 4, lect. 19; op. XV, *De angelis*, cap. 19; *De malo*, q. 16, a. 2; *In Ioann.*, cap. 8, lect. 6.

5. Cf. III *Cont. Gent.*, cap. 109, § *Poluit igitur.*
9. *De casu Diab.*, cap. 6 (ML 158, 334).
22. *Epist. ad Aneb.*
23. cap. 11 (ML 41, 289).

del ser que Dios le comunica, sino que su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la virtud de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural que proviene de la gracia de Dios. — O si deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa la gracia, quiso alcanzarla por la virtud de su naturaleza y no con el auxilio divino, según la disposición de Dios, y esto concuerda con la opinión de San Anselmo, cuando dice que apeteció aquello mismo a que habría llegado si hubiese perseverado. Y de cualquier modo, estas dos explicaciones vienen a coincidir, porque, en resumen, lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la bienaventuranza final por su virtud, lo que es propio de Dios.

Además, como lo que es de por sí es principio y causa de lo que es por otro, de aquella apetencia se siguió que quisiera tener dominio sobre las demás cosas, llevando su perversidad a querer también asemejarse en esto a Dios.

Y de esta manera quedan contestadas las dificultades.

ARTICULO IV

Si algunos demonios son naturalmente malos

DIFICULTADES. Parece que algunos demonios son naturalmente malos.

1. Dice Porfirio, citado por San Agustín, que *hay un género de demonios que son por naturaleza falaces, fingiéndose dioses o almas de difuntos.* Pero ser falaz es ser malo. Luego algunos demonios son malos por naturaleza.

2. Si los ángeles fueron creados por Dios, también lo fueron los hombres. Pero hay hombres naturalmente malos, de los cuales se dice en el libro de la Sabiduría: *Su malicia es natural.* Luego también algunos ángeles pueden ser naturalmente malos.

3. Algunos animales irracionales tienen cierta perversidad natural, y así la zorra es dolosa y el lobo rapaz, y,

et lupus naturaliter est rapax: et tamen sunt creaturae Dei. Ergo et daemones, licet sint creaturae Dei, possunt esse naturaliter mali.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* *, quod *daemones non sunt natura mali.*

RESPONDEO dicendum quod omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum: sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis. Unde cum daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit quod daemones erant naturaliter fallaces, dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. — Porphyrius autem hac ratione posuit daemones esse natura fallaces, quia ponebat daemones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse coniunctum malum. Et secundum hoc, aliquam inclinationem naturalem habere possunt ad malum; per accidens tamen, inquantum malum est coniunctum bono.

AD SECUNDUM dicendum quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quae est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturae sensitivae, ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes; non autem ex parte naturae intellectualis.

AD TERTIUM dicendum quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad

4. § 23 (MG 3, 724) : S. TH., lect. 19.

sin embargo, son criaturas de Dios. Luego, aunque los demonios sean criaturas de Dios, pueden, no obstante, ser naturalmente malos.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *los demonios no son malos por naturaleza.*

RESPUESTA. Todo lo que existe, por el hecho de existir y tener una naturaleza, tiende naturalmente a algún bien, puesto que procede de un principio bueno, y el efecto se reduce a su principio. Ocurre, sin embargo, que a los bienes particulares se junte algún mal, como se junta al fuego el mal de consumir lo que toca; pero el bien universal no puede llevar consigo mal alguno. Si, pues, hay algún ser cuya naturaleza está ordenada a algún bien particular, puede tender naturalmente a algún mal, aunque no en cuanto mal, sino accidentalmente, en cuanto está unido a algún bien. Pero si existe algo cuya naturaleza esté ordenada a algún bien bajo la razón común de bien, esto nunca puede por naturaleza tender a mal alguno. Ahora bien, es indudable que toda naturaleza intelectual dice orden al bien universal que puede conocer y que es el objeto de la voluntad. Luego, como los demonios son substancias intelectuales, en modo alguno pueden tener inclinación natural a ningún mal, y, por consiguiente, no pueden ser naturalmente malos.

SOLUCIONES. 1. San Agustín, en el libro citado, refuta un pasaje de Porfirio, cuando dice que los demonios son naturalmente falaces, replicando que no son falaces por naturaleza, sino por propia voluntad. — Y si Porfirio opinó que los demonios son falaces por naturaleza, fué porque suponía que son animales de naturaleza sensitiva, y, efectivamente, la naturaleza sensitiva está ordenada a bienes particulares, a los cuales puede ir unido algún mal, y por esto puede tener alguna inclinación natural al mal, aunque siempre de modo accidental y por cuanto aquel mal va unido a algún bien.

2. Puede llamarse natural la malicia de algunos hombres, bien por razón de la costumbre, que es una segunda naturaleza, o también porque en su naturaleza sensitiva hay alguna inclinación natural a ciertas pasiones desordenadas; y por esto decimos de algunos que son naturalmente iracundos o sensuales, cosas que no caben en la naturaleza intelectual [**137**].

3. Los brutos, por razón de su naturaleza sensitiva, tienen inclinación natural a determinados bienes particula-

quaedam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes ad quaerendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* *

ARTICULUS V

Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suae creationis per culpam propriae voluntatis [a]

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus per culpam propriae voluntatis.

1. Dicitur enim Ioan. 8, 44, de diabolo: *Ille homicida erat ab initio.*

2. PRAETEREA, secundum Augustinum, I *Super Gen. ad litt.* *, informitas creaturae non praecessit formationem tempore, sed origine tantum. Per *caelum* autem quod legitur * primo creatum, ut ipse dicit in II libro *, intelligitur natura angelica informis; per hoc autem quod dicitur * quod Deus dixit: *Fiat lux, et facta est lux,* intelligitur formatio eius per conversionem ad Verbum *; simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a *tenebris* *, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suae creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. PRAETEREA, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suae creationis aliqua natura intellectualis potest mereri; sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et daemones in primo instanti suae creationis potuerunt peccare.

4. PRAETEREA, natura angelica virtuosior est quam na-

[a] Cf. 3, q. 34, a. 3, ad 1; II *Sent.*, dist. 3, p. 2, q. 1; III, dist. 18, a. 3, ad 4; *De verit.*, q. 29, a. 8, ad 2; *De malo*, q. 16, a. 4; *In Ioann.*, cap. 18, lect. 6.

5. § 25 (MG 3, 728): S. TH., lect. 20.
15. cap. 15 (ML 34, 257): Cf. lib. V, cap. 5 (ML 34, 326).
17. Gen. 1, 1. || cap. 8 (ML 34, 269).—Cf. lib. I, cap. 3 (ML 34, 248), cap. 4 (ML 34, 249), cap. 9 (ML 34, 253); lib. III, cap. 20 (ML 34, 292).
18. Gen. 1, 3.
20. Cf. q. 67, a. 4.
22. Gen. 1, 4.

res que llevan unido algún mal, y así la zorra tiene inclinación a buscarse la vida cautelosamente, a lo cual va unido el fraude; por lo cual el fraude no es un mal en la zorra, puesto que en ella es natural, como tampoco, según Dionisio, es un mal en el perro el que sea furioso.

ARTICULO V

Si el demonio fué malo desde el primer instante de su creación por culpa de su propia voluntad

DIFICULTADES. Parece que el diablo fué malo desde el primer instante de su creación por culpa de su propia voluntad.

1. Hablando del diablo, dice San Juan: *Este era homicida desde el principio.*

2. Según San Agustín, la informidad de la criatura no precedió a su formación en tiempo, sino sólo en origen. Pero, como él mismo dice, por la palabra *cielo,* que se lee haber sido creado lo primero, se entiende la naturaleza angélica informe; y por aquellas otras: *Dijo Dios: "Sea la luz", y hubo luz,* se entiende su formación por la conversión al Verbo. Luego la naturaleza del ángel fué a la vez creada y hecha luz. Pero, a la vez que hecha luz, fué también separada de las *tinieblas,* por las que se entiende los ángeles prevaricadores. Luego fué en el primer instante de su creación cuando unos ángeles fueron bienaventurados y otros pecaron.

3. El pecado es opuesto al mérito. Pero alguna naturaleza intelectual puede merecer en el primer instante de su creación, como el alma de Cristo o también los ángeles buenos. Luego los demonios pudieron asimismo pecar en el primer instante de su creación.

4. La naturaleza angélica es más poderosa que la cor-

tura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suae creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus in primo instanti suae creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur praemium, ut supra * dictum est. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent: quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti, non recte operando, peccaverunt.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Inter ea autem erant etiam daemones. Ergo et daemones aliquando fuerunt boni.

RESPONDEO dicendum quod quidam * posuerunt quod statim daemones in primo instanti suae creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriae voluntatis: quia *ex quo est factus diabolus, iustitiam recusavit. Cui sententiae,* ut Augustinus dicit, XI *De civ. Dei* *, *quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, idest manichaeis, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali.* — Sed quia haec opinio auctoritati Scripturae contradicit (dicitur enim, sub figura principis Babylonis, de diabolo, Isaiae 14, 12: *Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?;* et Ezech. 28, 13: *In deliciis paradisi Dei fuisti* dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri), ideo a magistris * haec opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui * dixerunt quod angeli in primo instanti suae creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt.— Sed haec opinio etiam a quibusdam * improbatur ea ratione quia, cum duae operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo angelus esse coepit, fuerit malus.

Sed haec ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in

8. q. 62, a. 5.
15. Vide MAGISTRUM, II *Sent.*, dist. 3, cap. 4.
19. cap. 13 (ML 41, 320).
26. parisiensibus.—Vide DENIFLE, *Chartularium*, n. 128.
28. Cf. ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 3, a. 14; BONAVENTURAM, ibid., a. 1, q. 2.
30. ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 3, a. 14.

poral. Pero el ser corpóreo, desde el mismo instante en que es creado, empieza a ejercer su operación, como empieza el fuego a moverse hacia arriba desde el primer momento en que es producido. Luego también el ángel pudo ejecutar operaciones desde el primer instante en que fué creado. Ahora bien, o la operación que ejecutó fué recta o no lo fué. Si fué recta, puesto que poseía la gracia, mereció por ella la bienaventuranza. Pero, según hemos dicho, el premio en los ángeles sigue inmediatamente al mérito. Luego hubieran sido bienaventurados al momento, y siéndolo, nunca hubiesen pecado, y esto es falso. Por consiguiente, pecaron en el primer instante por no haber obrado con rectitud.

POR OTRA PARTE, en el libro del Génesis se dice que *vió Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas.* Pero entre ellas estaban también los demonios. Luego los demonios en algún tiempo fueron buenos.

RESPUESTA. Dijeron algunos que los demonios en el primer instante de su creación fueron al punto malos, no ciertamente por naturaleza, sino por pecado de su propia voluntad, porque *el diablo rehusó la justicia desde que fué hecho;* y San Agustín enseña que *quien de este modo piense no incurre en aquella herejía de los maniqueos consistente en decir que el diablo tiene la naturaleza del mal.* — Pero esta opinión es contraria a la autoridad de la Sagrada Escritura (y, efectivamente, en el libro de Isaías se dice del demonio, bajo la figura del príncipe de Babilonia: *¿Cómo caíste, Lucero brillante, que nacías a la mañana?;* y en Ezequiel se dice al diablo en la persona del rey de Tiro: *Habitaste en los deleites del paraíso de Dios);* por lo cual es con razón desechada por los maestros [**138**].

Y de aquí que dijesen otros que los ángeles pudieron pecar en el primer instante de su creación, pero que no pecaron. — Mas algunos combaten este parecer por la razón siguiente. Puesto que, cuando hay dos operaciones y una viene en pos de la otra, parece imposible que ambas terminen en el mismo instante. Pero no cabe duda que el pecado del ángel fué una operación posterior a su creación, ya que el término de la creación es el mismo ser del ángel, mientras que el de la operación pecaminosa es el hecho de que el ángel sea malo. Luego parece imposible que el ángel hubiese sido malo en el primer instante en que comenzó a ser.

Sin embargo, esta razón no parece concluyente, porque sólo es aplicable a los movimientos corporales que se realizan de modo sucesivo; y de aquí que, si a un movimiento de alteración sigue un movimiento local, no es posible que

eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneae, simul et in eodem instanti potest esse terminus primae et secundae mutationis *; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea; et similiter motus liberi arbitrii in angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supra * dictis patet. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii *.

Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti pecasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati *. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI *De civ. Dei* *, cum dicitur * "quod diabolus ab initio peccat" *non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati;* scilicet quia nunquam a peccato suo recessit *.

AD SECUNDUM dicendum quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata daemonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Unde Augustinus dicit, XI *De civ. Dei* *, quod *solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam, priusquam caderent, praescire casuros* *.

AD TERTIUM dicendum quod quidquid est in merito, est a Deo: et ideo in primo instanti suae creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est *.

---

3. Cf. q. 45, a. 2, ad 3; q. 74, a. 1, ad 1.
8. q. 58, a. 3.
10. Cf. q. 59, a. 3, ad 1.
22. Cf. q. 49, a. 1.
26. cap. 15 (ML 41, 330). || I Ioann. 3, 8.
29. Cf. *De malo*, q. 16, a. 4, ad 1.
33. cap. 19 (ML 41, 333).
35. Cf. q. 67, a. 4, ad 4.
39. in corp.

la alteración y el movimiento local terminen en el mismo instante. Pero si las mutaciones son instantáneas, pueden las primeras y las segundas terminar a la vez y en el mismo instante, como en el mismo instante en que la luna es iluminada por el sol es iluminada la atmósfera por la luna. Ahora bien, es indudable que la creación es instantánea y que en los ángeles lo es también el movimiento del libre albedrío, ya que no necesitan ningún raciocinio, según hemos dicho. Por consiguiente, nada se opone a que un mismo instante sea a la vez el término de la creación y el del movimiento del libre albedrío.

Lo que hay que decir, pues, es que fué imposible que el ángel pecase en el primer instante por un acto desordenado de su libre albedrío. La razón es porque, si bien algunas cosas desde que empiezan a ser pueden comenzar también a obrar, la operación que empieza a la vez que el ser la reciben del agente que les da el ser, como el moverse hacia arriba lo recibe el fuego de lo que lo engendra. Por tanto, si alguna cosa recibe el ser de un agente defectible que pueda ser causa de una operación defectuosa, puede ejecutar operaciones deficientes desde el primer instante en que empieza a existir; y así, por ejemplo, la pierna que nace defectuosa por debilidad del principio generador empieza inmediatamente a cojear. Pero el agente que produce los ángeles, esto es, Dios, no puede ser causa del pecado. Por consiguiente, no se puede decir que el diablo fué malo desde el primer instante de su creación.

SOLUCIONES. 1. Dice San Agustín que la expresión "el diablo peca desde el principio" *no se ha de entender desde el principio de su creación, sino desde el principio de su pecado,* o sea que nunca se apartó del pecado.

2. La distinción entre la luz y las tinieblas, en cuanto que las tinieblas significan el pecado de los demonios, se ha de entender conforme a la presciencia divina, y por esto dice San Agustín que *sólo pudo separar la luz de las tinieblas el que pudo saber, antes de que cayesen, quiénes eran los que habían de caer.*

3. Todo lo que hay en el mérito viene de Dios, y por tanto, el ángel pudo merecer en el primer instante de su creación. En cambio, según hemos dicho, en el pecado no ocurre lo mismo.

AD QUARTUM dicendum quod Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, XI *De civ. Dei* *: et ideo omnes, in gratia creati, in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudinis, praecedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine quam meruerunt, sunt privati.

ARTICULUS VI

Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli.

1. Dicitur enim Ezech. 28, 14-15: *Ambulasti perfectus in viis tuis a die conceptionis tuae, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et eius lapsum.

2. PRAETEREA, Origenes dicit *: quod *serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit;* per quod intelligitur eius peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suae creationis peccavit.

3. PRAETEREA, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et eius peccatum. Ergo, pari ratione, fuit aliqua mora inter formationem diaboli et eius peccatum.

4. PRAETEREA, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius et lapsum.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. 8, 44, de diabolo, quod *in veritate non stetit.* Et sicut Augustinus dicit, XI *De civ. Dei* *, *oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit.*

RESPONDEO dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior, et sanctorum dictis magis consona est, quod

3. cap. 11 (ML 41, 327).
18. *In Ezech.*, homil. 1 (MG 13, 671).
32. cap. 15 (ML 41, 330).

4. Como dice San Agustín, Dios no hizo distinción entre los ángeles antes de la aversión de unos y la conversión de los otros, y, por consiguiente, creados todos en gracia, todos merecieron en el primer instante. Sólo que algunos pusieron inmediatamente obstáculo a su bienaventuranza, anulando de este modo el mérito precedente, y, en consecuencia, fueron privados de la bienaventuranza que habían merecido.

ARTICULO VI

Si entre la creación y la caída del ángel medió algún tiempo

DIFICULTADES. Parece que entre la creación y la caída del ángel transcurrió algún tiempo.

1. En el libro de Ezequiel se dice: *Anduviste perfecto en tus caminos desde el día en que fuiste concebido hasta que fué hallada en ti iniquidad.* Pero el andar es un movimiento continuo, que requiere algún tiempo. Luego entre la creación y la caída del diablo transcurrió algún tiempo.

2. Dice Orígenes que *la antigua serpiente no anduvo inmediatamente sobre su pecho y vientre,* que quiere decir su pecado. Luego el diablo no pecó inmediatamente después del primer instante de su creación.

3. Poder pecar es común al hombre y al ángel. Pero entre la creación del hombre y su pecado medió algún tiempo. Luego, por la misma razón, medió también entre la formación del ángel y su pecado.

4. El instante en que el ángel pecó fué distinto del momento en que fué creado. Pero entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio. Luego entre la creación del diablo y su caída transcurrió algún tiempo.

POR OTRA PARTE, hablando del diablo, dice San Juan que *no se mantuvo en la verdad;* y como explica San Agustín, *por esto debemos entender que estuvo en la verdad, pero que no se sostuvo en ella.*

RESPUESTA. En esta materia hay dos opiniones, pero la más probable y más conforme con la doctrina de los

statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra * diximus. Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra * dictum est; si diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando.

Si vero ponatur quod angelus in gratia creatus non fuerit; vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere; nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei. Et sic per *ambulationem* intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

AD SECUNDUM dicendum quod Origenes dicit quod *serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus ambulavit,* propter primum instans, in quo malus non fuit.

AD TERTIUM dicendum quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem: et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini praestitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine *. Et ideo ratio non sequitur.

AD QUARTUM dicendum quod inter quaelibet duo instantia esse tempus medium, habet veritatem inquantum tempus est continuum, ut probatur in VI *Physic.* * Sed in angelis, qui non sunt subiecti caelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicae, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem *: quia in primo die commemoratur * vespere, sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi: quidam vero, in seipsis remanentes, facti sunt nox, *per superbiam intu-*

4. a. 5, q. 62, a. 3.
6. q. 62, a. 5.
26. Cf. q. 62, a. 5, ad 1 et ad 3; q. 64, a. 2.
30. cap. 1, n. 2 (BK 231 b 9): S. TH., lect. 1, n. 4.
35. q. 58, a. 6, 7. || Gen. 1.

santos es que el diablo pecó inmediatamente después del primer instante de su creación, y esto es menester decir si se admite que ejecutó un acto del libre albedrío en el primer instante en que fué creado, y que fué creado en gracia, que es lo que tenemos dicho. En efecto, como, según hemos visto, los ángeles alcanzaron la bienaventuranza por un solo acto meritorio, si el diablo, creado en gracia, mereció en el primer instante, habría recibido la bienaventuranza inmediatamente después del primer instante, si al punto no hubiese puesto obstáculo pecando.

Si, por el contrario, se admite que el ángel no fué creado en gracia o que en el primer instante no pudo emitir un acto de libre albedrío, nada se opone a que transcurriese algún tiempo entre su creación y su caída [**139**].

SOLUCIONES. 1. Es frecuente en la Sagrada Escritura que los movimientos corpóreos medidos por el tiempo signifiquen por metáfora el movimiento espiritual instantáneo, y así la palabra *andar* significa el movimiento del libre albedrío que tiende al bien.

2. Si Orígenes dijo que *la antigua serpiente no anduvo sobre el pecho inmediatamente y desde el principio,* fué por razón del primer instante, en el cual el diablo no fué malo.

3. El libre albedrío del ángel, después de la elección, es inflexible, y, por tanto, si inmediatamente después del primer instante, en el cual tuvo un movimiento natural hacia el bien, no hubiese interpuesto ningún obstáculo a su bienaventuranza, hubiera sido confirmado en el bien. En el hombre, en cambio, no sucede lo mismo, y, por tanto, no le es aplicable el razonamiento.

4. Que entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio, es verdad si, como demuestra el Filósofo, se trata del tiempo en cuanto es continuo. Pero como los ángeles no están sometidos al movimiento de los cuerpos celestes, que es la primera medida del tiempo continuo, en ellos se entiende por tiempo la sucesión de sus operaciones intelectuales, y también la de las afectivas. Así, pues, el primer instante en los ángeles corresponde a la operación con la cual la mente angélica se volvió a sí misma por el conocimiento vespertino, y por esto en el primer día se habla de la tarde y no de la mañana, y esta operación fué buena en todos. Mas a partir de esta operación, unos, por el conocimiento matutino, se volvieron al conocimiento y alabanza del Verbo, y otros, por el contrario, encerrados en sí mismos e *inflados de soberbia,* se hicieron noche, como

mescentes, ut Augustinus dicit, IV *Super Gen. ad litt.* * Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt discreti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni; sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

ARTICULUS VII

Utrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes [a]

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes.

1. Dicitur enim de eo Ezech. 28, 14: *Tu cherub extentus et protegens, posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo cherubim est sub ordine seraphim, ut Dionysius dicit, 7 cap. *Ang. hier.* * Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. PRAETEREA, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura. Quod est inconveniens.

3. PRAETEREA, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed angelus quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere. Et sic videtur quod angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

SED CONTRA est quod dicit Gregorius, in homilia *De centum ovibus* *, quod *primus angelus* qui peccavit, *dum cunctis agminibus angelorum praelatus, eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.*

RESPONDEO dicendum quod in peccato est duo considerare: scilicet pronitatem ad peccandum; et motivum ad pec-

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 6, a. 1; III *Cont. Gent.*, cap. 109; op. XV, *De angelis*, cap. 19.

1. cap. 24 (ML 34, 313).
14. § 1 (MG 3, 205).
28. II *In Evang.*, homil. 34 (ML 76, 1250).—Cf. XXXII *Moral.*, cap. 23 (ML 76, 665).

dice San Agustín. Por tanto, la primera operación fué la misma en todos, pero en la segunda discreparon, y, por consiguiente, en el primer instante fueron todos buenos, y en el segundo se distinguieron los buenos de los malos.

ARTICULO VII

Si el más elevado de los ángeles que pecaron fué el supremo entre todos

DIFICULTADES. Parece que el más elevado entre los ángeles que pecaron no fué el supremo de todos.

1. De él se dice en el libro de Ezequías: *Eras un querubín protector de alas desplegadas; yo te puse en el monte santo de Dios.* Pero, como dice Dionisio, el orden de los querubines es inferior al de los serafines. Luego el más elevado de los que pecaron no fué el supremo entre todos.

2. Dios hizo la naturaleza intelectual para que alcanzase la bienaventuranza. Si, pues, el ángel supremo entre todos fué el que pecó, síguese que la ordenación divina quedó sin efecto en la más noble de las criaturas, y esto es inadmisible.

3. Cuanto mayor inclinación tiene una cosa a otra, tanto menos puede prescindir de ella. Pero cuanto más elevado es un ángel, más se inclina a Dios. Luego menos puede apartarse de El pecando, por lo cual parece que el ángel que pecó no fué el supremo entre todos, sino uno de los inferiores.

POR OTRA PARTE, dice San Gregorio que el primer ángel pecó porque *como, debido a su categoría de príncipe de las milicias celestes, las superaba en claridad, comparándose con ellas se halló todavía más esclarecido.*

RESPUESTA. En el pecado hay que considerar dos cosas: la propensión al pecado y el motivo de pecar. Si en el ángel

candum. Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores angeli, quam inferiores. Et propter hoc Damascenus dicit * quod maior eorum qui peccaverunt, fuit *terrestri ordini praelatus.* — Et videtur haec opinio consonare positioni platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. *De civ. Dei* VIII et X *. Dicebant enim quod omnes dii erant boni, sed daemonum quidam boni, quidam mali; *deos* nominantes substantias intellectuales quae sunt a globo lunari superius, *daemones* vero substantias intellectuales quae sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturae. — Nec est abiicienda haec opinio tanquam a fide aliena: quia tota creatura corporalis administratur a Deo per angelos, ut Augustinus dicit, III *De Trin.* *; unde nihil prohibet dicere inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora *, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit * quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus: in quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim daemonum peccatum superbia, ut supra * dictum est; cuius motivum est excellentia, quae fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius dicit * quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes.

Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio: unde magis videtur consideranda esse ratio quae sumitur a motivo ad peccandum. — Non est tamen inde alii opinioni praeiudicandum: quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod *cherubim* interpretatur *plenitudo scientiae; seraphim* autem interpretatur *ardentes* sive *incendentes.* Et sic patet quod cherubim denominatur a scientia, quae potest esse cum mortali peccato; seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quae cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus seraphim, sed cherubim.

AD SECUNDUM dicendum quod divina intentio non frus-

3. II *De fide orth.*, cap. 4 (MG 94, 873).
7. lib. VIII, cap. 13 (ML 41, 237), cap. 14 (ML 41, 238); lib. X, cap. 11 (ML 41, 289).
14. cap. 4 (ML 42, 873).
16. Cf. q. 110, a. 1.
18. loc. cit. sup.
23. a. 2.
25. loc. cit. in arg. *Sed contra.*

se considera la propensión al pecado, más bien parece que pecaron los inferiores que no los superiores, y por esto dice el Damasceno que el mayor de los que pecaron fué *el que presidía al orden terrestre.* — Y esta opinión parece afín con otra de los platónicos, según la refiere San Agustín, quienes decían que los dioses son todos buenos, y los demonios, en cambio, unos son buenos y otros malos, advirtiendo que llamaban dioses a las substancias intelectuales que están por encima del globo de la luna, y demonios a las substancias intelectuales que están debajo, aunque superiores a los hombres en el orden de la naturaleza. — Y no hay motivo para desechar esta opinión como contraria a la fe, ya que Dios administra todas las criaturas corporales por medio de los ángeles, como dice San Agustín. Y, por consiguiente, nada impide decir que los ángeles inferiores están destinados por disposición divina para administrar los cuerpos superiores, y los supremos, para asistir delante de Dios. Y por esto dice San Juan Damasceno que los que pecaron fueron de los inferiores, aunque en aquel orden inferior quedaron fieles algunos ángeles buenos.

Si, en cambio, se considera el motivo de pecar, hallamos que es mayor en los superiores que en los inferiores. En efecto, según hemos visto, el pecado de los demonios fué el de soberbia, cuyo motivo es la excelencia, que poseyeron en mayor grado los superiores que los inferiores, y por esto dice San Gregorio que el que pecó fué el supremo entre todos [**140**].

Y esto parece ser lo más probable. El pecado del ángel no procedió de ninguna propensión, sino sólo de su libre albedrío, y, por tanto, parece que preferentemente se ha de tomar en cuenta el motivo de pecar. Aunque sin perjuicio de la otra opinión, ya que también en el más elevado de los inferiores pudo haber motivo para pecar.

SOLUCIONES. 1. El nombre de querubín significa *plenitud de ciencia,* y el de serafín significa *el que arde* o *el que incendia;* por donde se ve que el querubín toma su nombre de la ciencia, que es compatible con el pecado mortal, y el serafín lo toma del ardor de la caridad, que no puede coexistir con el pecado; y por esto no se llama serafín al primer ángel pecador, sino querubín.

2. La intención divina no queda sin efecto, ni en los que

tratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur: utrorumque enim eventum Deus praecognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit *. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi: sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

AD TERTIUM dicendum quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS VIII

Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi [a]

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi.

1. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit *. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. PRAETEREA, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra * dictum est. Sed superbia excellentiam quaerit. Magis autem excellentiae repugnat quod aliquis inferiori subdatur, quam superiori: et sic non videtur quod daemones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum angelorum, potius quam Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. PRAETEREA, maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle praeesse: quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc, quod eos ut sibi subiicerentur induxit, gravius peccassent inferiores angeli quam supremus: quod est contra hoc quod super illud Psal-

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 6, a. 2.

4. Cf. q. 23, a. 5, ad 3.
18. II *De fide orth.*, cap. 4 (MG 94, 876).
21. a. 2.

pecan ni en los que se salvan, puesto que Dios conoce de antemano la suerte de unos y de otros, y de todos obtiene gloria, lo mismo cuando salva a unos por su bondad que cuando por su justicia castiga a los otros. Cuando, pues, la criatura intelectual peca, fracasa con respecto a su fin; pero esto no es un inconveniente en ninguna criatura, por sublime que sea, ya que la criatura intelectual fué organizada por Dios en forma que quedase a su albedrío el obrar por el fin.

3. Por grande que fuese la inclinación al bien que tuvo el ángel superior, no le impuso necesidad, y, por consiguiente, pudo por el libre albedrío dejar de seguirla.

ARTICULO VIII

Si el pecado del primer ángel fué la causa de que otros pecasen

DIFICULTADES. Parece que el pecado del primer ángel no fué la causa de que otros pecasen.

1. La causa es anterior al efecto. Pero, como dice el Damasceno, los ángeles pecaron todos a la vez. Luego el pecado de uno no fué causa de que otros pecasen.

2. Según hemos dicho, el primer pecado de los ángeles no pudo ser más que el de soberbia. Pero la soberbia busca la excelencia, y más repugna a la excelencia el someterse a un inferior que a un superior. No parece, pues, que los demonios hayan pecado por haberse querido someter a uno de los ángeles superiores más bien que a Dios. Pero la manera de que el pecado de un ángel haya sido la causa de que otros pecasen es que los hubiera inducido a que se sometiesen a él. Luego no parece que el pecado del primer ángel haya sido la causa de que otros pecasen.

3. Mayor pecado es someterse a alguno en contra de Dios que, en contra de Dios, querer dominar en otro, porque hay menos motivo para pecar. Si, pues, el motivo de que el pecado del primer ángel sea la causa de que otros pecasen consiste en que los persuadió para que se sometiesen a él, el pecado de los inferiores habría sido más grave que el del superior, y esto se opone a lo que, comentando

mi 103, 26: *Draco iste quem formasti,* dicit Glossa *: *Qui ceteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior.* Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. 12, 4, quod draco tra-
5 xit secum *tertiam partem stellarum.*

RESPONDEO dicendum quod peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes daemones illi supremo subduntur; ut manifeste ap-
10 paret per illud quod dicit Dominus, Matth. 25, 41: *Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius.* Habet enim hoc ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in poena; secundum illud II Petr. 2, 19: *A quo quis su-*
15 *peratus est, huic servus addictus est.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet simul daemones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum vel exhortandum vel etiam consentiendum, temporis mora *; sicut
20 homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui. Et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis
25 sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur: ut patet maxime in primis conceptionibus, *quas quisque probat auditas* *. Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit,
30 possibile fuit aliis in eam consentire.

AD SECUNDUM dicendum quod superbus, ceteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam su-
35 periori. Sic igitur non fuit contra superbiam daemonum quod subesse inferiori voluerunt, in eius principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; praesertim quia supremo angelo naturae ordine etiam tunc
40 subiecti erant.

1. *Glossa ordin.* (ML 113, 1017); *Glossa* LOMBARDI (ML 191, 941). Cf. AUGUSTINUM, *Enarrat. in Psalm.*, ps. 103, serm. 4, super v. 26 (ML 37, 1381).
19. Cf. q. 59, a. 3, ad 1.
27. Cf. BOETHIUM, *De hebdom.* (ML 64, 1311): S. TH., prooem.

aquellas palabras del Salterio: *Este dragón que hiciste para que allí retozase,* dice la Glosa: *El que sobresalía de todos por el ser, sobrepujó a todos por la maldad.* Luego el pecado del primer ángel no fué la causa de que otros pecasen.

POR OTRA PARTE, en el libro del Apocalipsis se dice que el dragón arrastró tras de sí *la tercera parte de las estrellas.*

RESPUESTA. El pecado del primer ángel fué para los otros la causa de pecar, no coactiva, sino a modo de exhortación persuasiva [141]. Un indicio de esto lo tenemos en que todos los demonios están sujetos a aquel primer rebelde, como claramente se ve por lo que dice el Señor en San Mateo: *Id, malditos, al fuego eterno que está preparado para el diablo y para sus ángeles;* y esto porque en el orden de la divina justicia está dispuesto que, si alguno consiente en la culpa por sugestión de otro, quede en castigo sujeto a su poder, conforme a lo que dice San Pedro: *Cada cual es esclavo de quien triunfó de él.*

SOLUCIONES. 1. No obstante que todos los ángeles pecaron a la vez, pudo, sin embargo, el pecado de uno ser causa de que pecasen los demás. La razón es porque el ángel no necesita espacio ninguno de tiempo para elegir, para exhortar ni para consentir, como sucede al hombre, que para elegir y consentir necesita deliberar, y para exhortar necesita hablar, cosas todas que requieren tiempo. Más aún: en el propio hombre ocurre, como todos saben, que apenas concibe algo en el corazón, empieza en el mismo instante a hablar; y si en el último momento en que deja de hablar hay alguien que comprenda lo que dijo, puede asentir a ello, cosa que se observa sobre todo cuando se trata de los primeros principios, que *cada cual aprueba apenas los ha oído.* Luego, suprimido el tiempo necesario en nosotros para hablar y para deliberar, en el mismo instante en que el primer ángel expresó en lenguaje espiritual sus designios, fué posible que los otros consintiesen en ellos.

2. El soberbio, en igualdad de circunstancias, prefiere someterse a un superior más bien que a un inferior. Pero si del inferior consigue alguna excelencia que no puede alcanzar del superior, prefiere sujetarse al inferior antes que al superior. Por consiguiente, no fué contrario al orgullo de los demonios el que quisiesen someterse a un inferior, aceptando su dominio, puesto que, si quisieron tenerle por jefe y caudillo, fué con objeto de conseguir la bienaventuranza por sus propias fuerzas, y sobre todo porque en el orden de la naturaleza estaban ya sujetos al ángel supremo.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra * dictum est, angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum sive in malum. Quia igitur supremus angelus maiorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia maior.

ARTICULUS IX

Utrum tot peccaverunt quot permanserunt [a]

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plures peccaverunt de angelis, quam permanserunt.

1. Quia, ut dicit Philosophus *, *malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.*

2. PRAETEREA, iustitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni; secundum illud Eccle. 1, 15: *Stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in angelis.

3. PRAETEREA, angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personae angelicae remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

SED CONTRA est quod dicitur IV Reg. 6, 16: *Plures nobiscum sunt quam cum illis;* quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

RESPONDEO dicendum quod plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem: ea vero quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Philosophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod

[a] Cf. I *Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 2, ad 4; II, dist. 1, p. 1, a. 1, ad 3.

1. q. 62, a. 6.
12. II *Topic.*, cap. 6, n. 3 (Bk 112 b 11).

3. Según hemos dicho, en el ángel no hay cosa alguna que retarde su acción, por lo cual se lanza a su objeto, sea bueno o malo, con toda la energía de su virtud. Debido, pues, a que el ángel supremo poseía mayor virtud natural que los inferiores, se precipitó con mayor ímpetu en el pecado, y por esto los sobrepujó en maldad.

ARTICULO IX

Si fueron tantos los que pecaron como los que perseveraron

DIFICULTADES. Parece que los ángeles que pecaron fueron más que los que perseveraron.

1. Dice el Filósofo que *el mal se encuentra en los más de los casos y el bien en los menos.*

2. La justicia y el pecado se encuentran en los ángeles por los mismos motivos que en los hombres. Pero entre los hombres son más los malos que los buenos, según las palabras del libro del Eclesiastés: *El número de los insensatos es infinito.* Luego lo mismo debe suceder entre los ángeles.

3. Los ángeles se distinguen en cuanto son personas y en cuanto constituyen órdenes. Si, pues, las personas angélicas que perseveraron fueron las más, parece que no pecaron individuos de todos los órdenes.

POR OTRA PARTE, en el libro de los Reyes se dice: *Los que están con nosotros son más que los que están con ellos;* y esto se entiende de los ángeles buenos, que están con nosotros para protegernos, y de los malos, que se oponen a nosotros [**142**].

RESPUESTA. Los ángeles que perseveraron son más que los que pecaron, porque el pecado es contrario a la inclinación natural, y lo que va contra la naturaleza se logra pocas veces, puesto que la naturaleza logra su efecto siempre o, por lo menos, en la mayoría de los casos.

SOLUCIONES. 1. El Filósofo habla refiriéndose a los hombres, en los cuales el mal proviene de que persiguen los

sequuntur bona sensibilia, quae sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum quod secundum illos * qui dicunt quod diabolus maior fuit de inferiori ordine angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. — Secundum vero illos * qui ponunt maiorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut et in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest. — In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut *seraphim* et *thronorum*, daemonibus non attribuuntur; quia haec nomina sumuntur ab ardore caritatis et ab inhabitatione Dei, quae non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina *cherubim, potestatum* et *principatuum*, quia haec nomina sumuntur a scientia et potentia, quae bonis malisque possunt esse communia.

5. DAMASCENUS, II *De fide orth.*, cap. 4 (MG 94, 873).
14. GREGORIUS, II *In Evang.*, homil. 34 (ML 76, 1250).—Cf. GUILELMUM PARISIENSEM, *De univ.*, 2-2, cap. 11.

bienes sensibles, que son los que conocen los más, abandonando el bien de la razón, que pocos conocen. Pero en los ángeles no hay más naturaleza que la intelectual, y, por consiguiente, no les es aplicable el razonamiento.

2. Y de este modo queda también contestada la segunda dificultad.

3. Para los que opinan que el diablo fué el mayor de los ángeles pertenecientes al orden inferior que preside las cosas terrestres, no cabe duda que no cayeron ángeles de todos los órdenes, sino solamente del orden inferior. — En cambio, los que sostienen que el diablo mayor perteneció al orden supremo, admiten la probabilidad de que cayeron de todos los órdenes, como también de que para suplir la pérdida de los ángeles son elevados a todos los órdenes hombres de todas las clases, con lo cual se confirma más la libertad del libre albedrío, que puede inclinarse al mal, cualquiera que sea la categoría de las criaturas. — Sin embargo, en la Sagrada Escritura no se atribuyen a los demonios los nombres de algunos órdenes, como el de *serafines* o el de *tronos*, porque estos nombres están tomados del ardor de la caridad y de la inhabitación de Dios, que no pueden coexistir con el pecado, y, en cambio, se les atribuyen los de *querubines, potestades* y *principados*, porque éstos se toman de la ciencia y del poder, que pueden ser comunes a los buenos y a los malos.

QUAESTIO LXIV

DE POENA DAEMONUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter quaeritur de poena daemonum *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: de obtenebratione intellectus.
Secundo: de obstinatione voluntatis.
Tertio: de dolore ipsorum.
Quarto: de loco poenali ipsorum.

ARTICULUS I

Utrum intellectus daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

1. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriae non convenit: cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, intantum quod quidam * ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo daemones privantur omni cognitione veritatis.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 7, q. 2, a. 1; *De malo*, q. 16, a. 6.

4. Cf. q. 63, introd.
20. Vide infra, q. 88, a. 1.

CUESTION LXIV

DEL CASTIGO DE LOS DEMONIOS

DIVIDIDA EN CUATRO ARTÍCULOS

Por último, debemos hablar de la pena de los demonios, y en esta materia se han de tratar cuatro cosas.
Primera: del obscurecimiento de su inteligencia.
Segunda: de la obstinación de su voluntad.
Tercera: de su dolor.
Cuarta: del lugar de su castigo.

ARTICULO I

Si el entendimiento de los demonios quedó obscurecido por la privación del conocimiento de toda verdad

DIFICULTADES. Parece que el entendimiento de los demonios quedó obscurecido por la privación del conocimiento de toda verdad.

1. Si los demonios conociesen alguna verdad, se conocerían sobre todo a sí mismos, que es conocer las substancias separadas. Pero esto no es compatible con su mísero estado, puesto que, al parecer, proporciona una gran felicidad, hasta el punto de decir algunos que la bienaventuranza suprema del hombre consiste en conocer las substancias separadas. Luego los demonios están privados del conocimiento de toda verdad.

2. PRAETEREA, id quod est manifestissimum in natura, videtur esse maxime manifestum angelis, sive bonis sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis: sicut ex debilitate oculi noctuae contingit quod non possit videre lumen solis. Sed daemones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis: eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. PRAETEREA, cognitio rerum angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum *: scilicet matutina, et vespertina. Sed cognitio matutina non competit daemonibus, quia non vident res in Verbo: nec etiam cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris (unde post *vespere* fit *mane*, ut dicitur Gen. 1). Ergo daemones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. PRAETEREA, angeli in sua conditione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, V *Super Gen. ad litt.* * Sed daemones hac cognitione privati sunt: quia *si cognovissent, nequaquam Dominum gloriae crucifixissent*, ut dicitur I Cor. 2, 8. Ergo, pari ratione, omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. PRAETEREA, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quae scimus addiscendo; aut per experientiam longi temporis, sicut quae scimus inveniendo. Sed daemones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam: quia ab eis divisi sunt boni angeli sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit *; omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. 5, 13. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis angelis: quia *non est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur II Cor. 6, 14. Neque etiam per experientiam longi temporis: quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* *, quod *data daemonibus angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima.* Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

11. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 22 (ML 34, 312); XI *De civ. Dei*, cap. 7 (ML 41, 322).
19. cap. 19 (ML 34, 334).
29. XI *De civ. Dei*, cap. 19 (ML 41, 333), cap. 33 (ML 41, 346).
37. § 23 (MG 3, 725): S. TH., lect. 19.

2. Lo que naturalmente es lo más cognoscible, parece que debe ser lo más conocido por los ángeles, sean buenos o malos, y el que para nosotros no lo sea proviene de la falta de vigor de nuestro entendimiento, que toma su saber de las imágenes o fantasmas, lo mismo que de una determinada conformación de los ojos del murciélago proviene que no pueda ver la luz del sol. Pero los demonios no pueden conocer a Dios, que de por sí es lo más cognoscible, puesto que es la suma verdad, porque no tienen el corazón puro, condición indispensable para ver a Dios. Luego tampoco pueden conocer las demás cosas.

3. Según San Agustín, los ángeles tienen un doble conocimiento de las cosas: el matutino y el vespertino. Pero los demonios no tienen conocimiento matutino, porque no ven el Verbo. Tampoco tienen el vespertino, porque el conocimiento vespertino refiere las cosas conocidas a la alabanza de Dios (y de aquí que tras de la *tarde* viniese la *mañana*, como se lee en el Génesis). Luego los demonios no pueden tener conocimiento de las cosas.

4. En el momento de su creación, los ángeles conocieron el misterio del reino de Dios, como dice San Agustín. Pero los demonios fueron privados de este conocimiento, porque, como dice el Apóstol, *si lo hubiesen conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* Luego por la misma razón fueron privados también del conocimiento de toda otra verdad.

5. Cualquiera que sea la verdad que alguno conozca, o la conoce naturalmente, como nosotros conocemos los primeros principios, o la sabe porque la recibió de otro, como sabemos lo que nos han enseñado, o la adquiere por experiencia de mucho tiempo, como sabemos nosotros lo que hemos descubierto. Pero los demonios no pueden conocer la verdad por su naturaleza, porque dice San Agustín que están separados de los ángeles buenos como la luz de las tinieblas, y para toda manifestación se requiere luz, como dice el Apóstol. Tampoco pueden conocerla por revelación ni por comunicación de los ángeles buenos, porque, en frase del Apóstol, *no hay comunidad entre la luz y las tinieblas.* Ni tampoco por experiencia de mucho tiempo, porque la experiencia nace de los sentidos. Luego en ellos no hay conocimiento alguno de la verdad.

POR OTRA PARTE, dice Dionisio que *los dones angélicos otorgados a los demonios no sufrieron menoscabo, sino que permanecieron íntegros y en todo su esplendor.* Pero entre estos dones naturales está el conocimiento de la verdad. Luego hay en ellos algún conocimiento de la verdad.

RESPONDEO dicendum quod duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae *.

Harum autem trium cognitionum prima in daemonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens: propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius * quod dona naturalia in eis integra manent. Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta. — Secunda autem cognitio, quae est per gratiam, in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel *per aliqua temporalia divinae virtutis effecta,* ut dicit Augustinus, IX *De civ. Dei* *: non autem sicut ipsis sanctis angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo. — A tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et a caritate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiae autem separatae sunt ordine naturae supra nos: unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini si cognoscat substantias separatas; licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiae separatae cognoscere substantiam separatam est connaturale *, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis, quod cognoscat naturas sensibiles; ita non est felicitas angeli in hoc, quod cognoscat substantias separatas.

AD SECUNDUM dicendum quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri; et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici *. Unde nec ipse angelus secundum suam naturam, potest cognoscere

7. Cf. 2-2, q. 45.
15. ibid.
22. cap. 21 (ML 41, 274).
31. Cf. q. 56, a. 1.
41. Cf. q. 12, a. 4.

RESPUESTA. Hay dos clases de conocimiento de la verdad: uno que se obtiene por la gracia y otro por la naturaleza. El que se obtiene por la gracia se divide, a su vez, en otros dos: uno que es solamente especulativo, como el de aquel a quien Dios revela algún secreto divino, y otro que es afectivo y produce el amor de Dios, y éste es el que propiamente pertenece al don de sabiduría.

Pues bien, de estos tres géneros de conocimiento, el primero ni fué suprimido ni siquiera atenuado en los demonios, porque se deriva de la naturaleza del ángel, el cual por su naturaleza es entendimiento o mente. En efecto, como, debido a la simplicidad de su substancia, nada de ella puede ser substraído, es imposible castigarle privándole de una porción de su naturaleza, como se castiga al hombre amputándole una mano, un pie u otra parte de su organismo; y por esto dice Dionisio que en ellos permanecieron íntegros los dones naturales. Por tanto, su conocimiento natural no pudo ser disminuído. — Por lo que se refiere al segundo género de conocimiento, el puramente especulativo, obtenido por la gracia, no fué totalmente borrado, sino disminuído, porque de estos secretos divinos solamente les son revelados los convenientes, bien por medio de los ángeles o también *por algunos efectos temporales de la virtud divina,* como dice San Agustín, aunque no como a los ángeles santos, a quienes en el Verbo les son revelados más secretos y con mayor claridad. — En cuanto a la tercera clase de conocimientos, están totalmente privados de ellos, como también lo están de la caridad.

SOLUCIONES. 1. La felicidad consiste en la unión con algo superior, y puesto que las substancias separadas son en el orden de la naturaleza superiores a nosotros, puede haber para el hombre alguna razón de felicidad en conocerlas, si bien su felicidad perfecta consiste en conocer la substancia primera, esto es, a Dios. Pero el que las substancias separadas conozcan la substancia separada es en ellas connatural, como lo es para nosotros conocer las naturalezas sensibles. Por tanto, así como la felicidad del hombre no consiste en que conozca las naturalezas sensibles, tampoco la del ángel consiste en conocer las substancias separadas.

2. Que lo naturalmente más cognoscible sea oculto para nosotros, se debe a que excede a la capacidad de nuestro entendimiento, y no solamente a que nuestro entendimiento toma su saber de los fantasmas. Pero la substancia divina no sólo excede la capacidad de nuestro entendimiento, sino también la del angélico, y, por tanto, ni el propio ángel pue-

Dei substantiam. — Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in daemonibus. Licet enim non habeant puritatem quae est per gratiam, habent tamen puritatem naturae, quae sufficit ad cognitionem Dei quae eis competit ex natura.

AD TERTIUM dicendum quod creatura tenebra est, comparata excellentiae divini luminis: et ideo cognitio creaturae in propria natura, *vespertina* dicitur *. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce: cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina, et potest dici vespertina: si autem non referatur in Deum, sicut in daemonibus, non dicitur vespertina, sed *nocturna*. Unde et in Genesi * legitur quod tenebras quas Deus a luce separavit, *vocavit noctem*.

AD QUARTUM dicendum quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli a principio aliquo modo cognoverunt; maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam daemones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognoverunt perfecte, neque aequaliter. Unde daemones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium incarnationis cognoverunt. *Non* enim *innotuit eis*, ut Augustinus dicit *, *sicut angelis sanctis, qui Verbi participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta*. Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis eius, nunquam Dominum gloriae crucifigi procurassent.

AD QUINTUM dicendum quod daemones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suae naturae: quia licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae. — Secundo, per revelationem a sanctis angelis; cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem similitudine intellectualis naturae, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. — Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis *; non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis quam sibi na-

9. Cf. q. 58, a. 6.
16. Gen. 1, 5.
25. IX *De civ. Dei*, cap. 21 (ML 41, 274).
39. Cf. q. 53, a. 5; q. 58, a. 3, ad 3.

de por naturaleza conocer la esencia de Dios. — Puede, sin embargo, en virtud de la perfección de su naturaleza, tener un conocimiento de Dios más elevado que el del hombre, y este conocimiento de Dios permanece en los demonios, que, si bien no poseen la pureza que otorga la gracia, tienen la de su naturaleza, que les basta para alcanzar el conocimiento de Dios que naturalmente les corresponde.

3. Si la criatura se compara con la excelencia de la luz divina, es tinieblas, y por esto al conocimiento de las criaturas en su propia naturaleza se llama conocimiento vespertino. La tarde, en efecto, si bien lleva mezcla de tinieblas, tiene, sin embargo, algo de luz, puesto que cuando ésta desaparece es ya de noche; y de aquí que cuando el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza se ordena a la alabanza del Criador, como hacen los ángeles buenos, tiene algo de luz divina y puede llamarse vespertino, y, por el contrario, cuando no se refiere a Dios, como ocurre en los demonios, no se llama vespertino, sino *nocturno;* y por esto se dice en el Génesis que Dios *llamó noche* a las tinieblas, que había separado de la luz.

4. El misterio del reino de Dios, realizado por Cristo, fué conocido de alguna manera por todos los ángeles desde el principio, y sobre todo lo fué a partir del momento en que alcanzaron la bienaventuranza por la visión del Verbo, cosa que nunca tuvieron los demonios. Sin embargo, no todos los ángeles lo conocieron completamente ni por igual, y claro que mucho menos debieron conocer los demonios por completo el misterio de la encarnación mientras Cristo estuvo en este mundo. *No se les dió a conocer,* dice San Agustín, *como a los ángeles santos, que gozan por participación de la eternidad del Verbo, sino que se les notificó, para su espanto, por ciertos efectos temporales.* Por lo demás, si hubieran sabido con seguridad y certeza que era el Hijo de Dios y cuáles habían de ser los efectos de su pasión, nunca hubiesen procurado la crucifixión del Señor de la gloria.

5. Los demonios conocen la verdad de tres maneras. Una, en virtud de la perspicacia de su naturaleza, ya que, aunque obscurecidos por la privación de la luz de la gracia, son, no obstante, luminosos por la luz de su naturaleza intelectual. — La segunda, por revelación de los ángeles santos, porque, si bien no convienen con ellos por la concordia de voluntades, tienen, sin embargo, con ellos de común la naturaleza intelectual y por ella pueden recoger lo que los otros manifiestan. — La tercera es por la experiencia de mucho tiempo, y no porque la adquieran por medio de ningún sentido, sino porque, cuando en las cosas singulares se

turaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae non praecognoverunt futura, ut supra * de cognitione angelorum dictum est.

ARTICULUS II

Utrum voluntas daemonum sit obstinata in malo [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas daemonum non sit obstinata in malo.

1. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturae pertinet, quae manet in daemonibus, ut dictum est *. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas daemonis non est ita obstinata in malo, quin possit redire ad bonum.

2. PRAETEREA, maior est misericordia Dei, quae est infinita, quam daemonis malitia, quae est finita. A malitia autem culpae ad bonitatem iustitiae nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam daemones a statu malitiae possunt redire ad statum iustitiae.

3. PRAETEREA, si daemones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia: quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo daemon non est obstinatus in malitia.

4. PRAETEREA, Gregorius dicit * quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed daemones inferiores per primum ceciderunt, ut supra * dictum est. Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

5. PRAETEREA, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam aliquod bonum opus operatur. Sed daemon aliqua bona opera facit: confitetur enim veritatem, dicens Christo: *Scio quia sis Sanctus Dei,* Marc. 1, 24; *daemones* etiam *credunt et contremiscunt,* ut dicitur Iacob 2, 19; Dionysius etiam

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 2; *De verit.*, q. 24, a. 10; *De malo*, q. 16, a. 5.

2. q. 57, a. 3, ad 3.
9. a. 1.
23. IV *Moral.*, cap. 3 (ML 75, 642).
25. q. 63, a. 8.

realiza la semejanza de la especie infusa que naturalmente poseen, conocen como presentes cosas que antes no habían conocido como futuras, según hemos explicado al tratar del conocimiento angélico.

ARTICULO II

Si la voluntad de los demonios está obstinada en el mal

DIFICULTADES. Parece que la voluntad de los demonios no está obstinada en el mal.

1. El libre albedrío es un atributo de la naturaleza intelectual que, conforme hemos dicho, conservan los demonios. Pero de por sí el libre albedrío antes se ordena al bien que al mal. Luego la voluntad del demonio no está de tal manera obstinada en el mal que no pueda volverse al bien.

2. Mayor es la misericordia de Dios, que es infinita, que la malicia del demonio, que es finita. Pero nadie pasa de la maldad de la culpa a la bondad de la justicia si no es por la misericordia divina. Luego también los demonios pueden pasar del estado de maldad al estado de justicia.

3. Si los demonios tuviesen la voluntad obstinada en el mal, la tendrían sobre todo en cuanto al pecado que ocasionó su caída. Pero aquel pecado, o sea la soberbia, ya no lo tienen, puesto que ha desaparecido su motivo, que es la excelencia. Luego el demonio no está obstinado en el mal.

4. Dice San Gregorio que el hombre pudo ser redimido por otro porque por otro cayó. Pero, según hemos dicho, los ángeles inferiores cayeron por causa del primero. Luego su ruina puede ser reparada por otro, y, por consiguiente, no están obstinados en el mal.

5. Nadie que esté obstinado en el mal hace nunca cosa buena. Pero el demonio hizo algunas cosas buenas: por ejemplo, confesó la verdad, diciendo a Cristo: *Sé que eres el santo de Dios;* asimismo, *los demonios creen y tiemblan,* como dice el apóstol Santiago, y también, como dice Dioni-

dicit, 4 cap. *De div. nom.* *, quod *bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere.* Ergo non sunt obstinati in malitia.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo 73, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper;* quod de daemonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

RESPONDEO dicendum quod Origenis positio fuit * quod omnis voluntas creaturae, propter libertatem arbitrii, potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi. — Sed haec positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis angelis et hominibus: quia stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis; unde et *vita aeterna* nominatur *. Repugnat etiam auctoritati Scripturae sacrae, quae daemones et homines malos *in supplicium aeternum* mittendos, bonos autem *in vitam aeternam* transferendos pronuntiat *. — Unde haec positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter, secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo.

Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status. *Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus,* ut Damascenus dicit *. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero, irremissibilia, et perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra * dictum est; sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. — Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est *intellectus:* homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum *. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere: voluntas autem an-

1. § 23 (MG 3, 725) : S. TH., lect. 19.
7. I *Peri Archon*, cap. 6 (MG 11, 168), cap. 8 (MG 11, 178).
13. Cf. 1-2, q. 5, a. 4.
16. Mt. 25, 46.
23. II *De fide orth.*, cap. 4 (MG 94, 877).
31. q. 59, a. 1.
38. Cf. q. 58, a. 3.

sio, *desean cosas buenas y óptimas, como ser, vivir y entender.* Luego no están obstinados en el mal.

POR OTRA PARTE, en el Salterio se dice: *La soberbia de los que te odiaron crece siempre,* y esto se entiende de los demonios. Luego perseveran siempre obstinados en el mal.

RESPUESTA. Orígenes sostuvo la teoría de que toda voluntad creada puede, en virtud del libre albedrío, inclinarse al bien o al mal, excepto el alma de Cristo, a causa de su unión con el Verbo. — Pero esta doctrina destruye la verdad de la bienaventuranza de los ángeles santos y de los hombres, porque la estabilidad perpetua es de esencia de la bienaventuranza, que por esto se llama *vida eterna.* Además, es opuesta a la autoridad de la Sagrada Escritura, cuando enseña que los demonios y los hombres malos serán enviados al *suplicio eterno,* mientras que los justos serán trasladados a la *vida eterna.* — Por consiguiente, esta opinión debe ser considerada como errónea, y, conforme a la fe católica, es preciso sostener resueltamente que la voluntad de los ángeles santos está confirmada en el bien, y que, por el contrario, la de los demonios está obstinada en el mal [**143**].

En cuanto a la causa de esta obstinación, no se ha de buscar en la gravedad de la culpa, sino en la condición del estado de la naturaleza. Y la razón es porque, como dice el Damasceno, *lo que para los hombres es la muerte, esto es para los ángeles la caída;* y es indudable que todos los pecados mortales de los hombres, sean grandes o pequeños, son remisibles antes de la muerte, mientras que después de ella son irremisibles y duran para siempre [**144**].

Para buscar, pues, la causa de esta obstinación, tómese en cuenta que el poder apetitivo es en todos proporcional al poder cognoscitivo, que es el que le mueve como el motor al móvil. Ahora bien, el apetito sensitivo tiene por objeto el bien particular, mientras que la voluntad, como hemos visto, tiene el bien universal, como asimismo el sentido tiene por objeto los singulares, y el entendimiento, en cambio, los universales. — Pero el conocimiento del ángel difiere del del hombre en que el ángel conoce por su entendimiento de un modo inmutable, a la manera como nosotros conocemos de modo inmutable los primeros principios, que son el objeto de la *inteligencia;* y el hombre, por el contrario, conoce por la razón de una manera mudable, con el camino abierto para llegar a términos opuestos; de donde se sigue que la voluntad del hombre se adhiere a los objetos de una manera mudable, ya que puede abandonar a éste y unirse a su contrario, y, en cambio, la del ángel se adhiere

geli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult): sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum *et ante electionem, et post;* liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum *ante electionem, sed non post* *. — Sic igitur et boni angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati: mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati. — De obstinatione vero hominum damnatorum infra * dicetur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae, ut dictum est *.

AD SECUNDUM dicendum quod misericordia Dei liberat a peccato poenitentes. Illi vero qui poenitentiae capaces non sunt, immobiliter malo adhaerentes, per divinam misericordiam non liberantur.

AD TERTIUM dicendum quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum; licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

AD QUARTUM dicendum quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

AD QUINTUM dicendum quod actus daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens: et hic proprie potest dici actus eius. Et talis actus daemonis semper est malus: quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. — Alius autem actus daemonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen etiam tali bono actu abutuntur ad malum.

8. Cf. q. 63, a. 6 ad 3.
11. Vide *Suppl.*, q. 98, aa. 1 et 2.
14. in corp.

de un modo fijo e inmutable. Por tanto, si se considera la voluntad del ángel antes de adherirse, puede libremente adherirse a una cosa o a su opuesta (entiéndase de las cosas que no quiere naturalmente); mas, una vez adherida, esta adhesión es inmutable, y por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos *antes y después de la elección,* y, en cambio, el del ángel lo es *antes de la elección, pero no después.* — Así, pues, los ángeles buenos, adheridos de siempre a la justicia, están confirmados en ella, mientras que los delincuentes están obstinados en su pecado. — Sobre la obstinación de los hombres condenados se hablará más adelante.

SOLUCIONES. 1. Lo mismo los ángeles buenos que los malos tienen libre albedrío, pero según el modo y condición de su naturaleza, conforme hemos dicho.

2. La misericordia divina libra del pecado a los que se arrepienten; pero a los que, por estar adheridos irrevocablemente al mal, no son capaces de arrepentimiento, no los libra la misericordia de Dios.

3. El primer pecado del demonio permanece en él en cuanto a lo que apeteció, aunque no en cuanto que crea poderlo lograr. Es como el que se convence de que puede cometer un homicidio y quiere cometerlo, que, si después pierde la posibilidad de ejecutarlo, puede, no obstante, su voluntad seguir queriéndolo, bien porque quisiera haberlo cometido o porque todavía querría cometerlo si pudiese.

4. La causa total de que sea redimible el pecado del hombre no es porque haya pecado por instigación de otro, y, por tanto, no le es aplicable el razonamiento.

5. En el demonio hay dos clases de actos. Uno, el que procede de su voluntad deliberada, que es el que propiamente puede llamarse acto suyo. Este acto en el demonio es siempre malo, porque, no obstante que a veces hace algo bueno, no lo hace, sin embargo, bien, y así, cuando dice la verdad, es para engañar, y cuando cree y confiesa, no lo hace voluntariamente, sino forzado por la evidencia de las cosas. — El otro acto del demonio es el natural, que puede ser bueno y atestigua la bondad de su naturaleza, a pesar de que incluso de este acto abusan para el mal [**145**].

ARTICULUS III

Utrum dolor sit in daemonibus

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dolor non sit in daemonibus.

1. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in daemonibus est gaudium; dicit enim Augustinus, *Contra manichaeos* *: *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei praecepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate laetatur.* Ergo in daemonibus non est dolor.

2. PRAETEREA, dolor est causa timoris: de his enim timemus dum futura sunt, de quibus dolemus dum praesentia sunt. Sed in daemonibus non est timor; secundum illud Iob 41, 24: *Factus est ut nullum timeret.* Ergo in daemonibus non est dolor.

3. PRAETEREA, dolere de malo est bonum. Sed daemones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere, ad minus de malo culpae; quod pertinet ad vermem conscientiae.

SED CONTRA est quod peccatum daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundum illud Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Ergo multo magis diabolus, qui maximo se glorificavit, punitur doloris luctu.

RESPONDEO dicendum quod timor, dolor, gaudium, et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in daemonibus esse non possunt: sic enim sunt propriae appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in daemonibus *. — Et necesse est dicere quod in eis sit dolor. Quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est *. Patet autem quod daemones multa vellent non esse quae sunt, et esse quae non sunt: vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor: et praecipue quia de ratione poenae

7. II *De Gen. contra Manich.*, cap. 17 (ML 34, 209).
29. Cf. 1-2, q. 22, a. 3, ad 3.
32. Cf. 1-2, q. 35, a. 1.

ARTICULO III

Si en los demonios hay dolor

DIFICULTADES. Parece que en los demonios no hay dolor.

1. Puesto que el dolor y la alegría son opuestos, no pueden estar a la vez en el mismo sujeto. Pero los demonios experimentan alegría, porque dice San Agustín que *el diablo tiene poder sobre todos los que desprecian los mandamientos divinos, y se alegra de este desdichado poder.* Luego en los demonios no hay dolor.

2. El dolor es causa del temor, porque las cosas que tememos antes de que lleguen, son las mismas de que nos dolemos cuando han llegado. Pero en los demonios no hay temor, según aquellas palabras del libro de Job: *Fué hecho para no tener miedo.* Luego en los demonios no hay dolor.

3. Dolerse del mal es un bien. Pero los demonios no pueden hacer nada bien. Luego no pueden dolerse a lo menos del mal de culpa, que pertenece al gusano de la conciencia.

POR OTRA PARTE, el pecado del demonio es más grave que el del hombre. Pero el hombre es atormentado con dolores en castigo por el deleite del pecado, según aquellas palabras del Apocalipsis: *Cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo.* Luego mucho más castigado con tormento y duelo será el diablo, que tanto se glorificó.

RESPUESTA. Si el temor, el dolor, la alegría y, en general, las afecciones de este género se toman como pasiones, no pueden atribuirse a los demonios, puesto que en este sentido son propias del apetito sensitivo, que es una facultad unida a algún órgano corporal; mas si, por el contrario, se toman como simples actos de la voluntad, pueden existir en los demonios. — Y es necesario decir que en ellos hay dolor. La razón es porque el dolor, en cuanto simple acto de la voluntad, no es otra cosa que una reacción de la voluntad contra lo que es o no es. Pero es indudable que los demonios quisieran que no fuesen muchas cosas que son, y así, por ejemplo, como están llenos de envidia, quisieran la condenación de los que se salvan. Por consiguiente, es necesario decir que en ellos hay dolor: primero, porque es de esencia de

est, quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut in daemonibus est dolor de praesenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur: *Factus est ut nullum timeret,* intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi * namque scriptum est quod *daemones credunt et contremiscunt.*

AD TERTIUM dicendum quod dolere de malo culpae propter se, attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpae opponitur. Dolere autem de malo poenae, vel de malo culpae propter poenam, attestatur bonitati naturae *, cui malum poenae opponitur. Unde Augustinus dicit, XIX *De civ. Dei* *, quod *dolor amissi boni in supplicio, testis est naturae bonae.* Daemon ergo, cum perversae sit voluntatis et obstinatae, de malo culpae non dolet.

ARTICULUS IV

Utrum aer iste sit locus poenalis daemonum [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aer iste non sit locus poenalis daemonum.

1. Daemon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est daemonibus poenalis.

2. PRAETEREA, peccatum hominis non est gravius quam peccatum daemonis. Sed locus poenalis hominis est infernus. Ergo multo magis daemonis. Ergo non aer caliginosus.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 3; IV, dist. 45, q. 1, a. 3.

14. Iac. 2, 19.
19. Cf. 1-2, q. 35, a. 1, ad 3.
20. cap. 13 (ML 34, 641).

la pena el que sea contraria a la voluntad; además, porque están privados de una bienaventuranza que desean naturalmente, y también porque en muchas ocasiones hallan cohibida su perversa voluntad [**146**].

SOLUCIONES. 1. La alegría y el dolor son opuestos cuando se refieren a un mismo objeto, pero no lo son respecto a objetos distintos, y por esto no hay inconveniente en que alguien se duela de una cosa y a la vez se alegre de otra distinta. Ocurre esto sobre todo cuando el dolor y la alegría son simples actos de la voluntad, porque puede suceder que, no ya en cosas diversas, sino incluso en la misma cosa, se encuentre algo que queremos y algo que no queremos.

2. Por lo mismo que en los demonios hay dolor del mal presente, hay también temor del mal futuro. Y en cuanto al texto que dice: *Fué hecho para no tener miedo,* se entiende del temor de Dios, que aparta del pecado, puesto que en otra parte está escrito que *los demonios creen y tiemblan.*

3. Dolerse del mal de culpa por razón de la culpa, es prueba en favor de la bondad de la voluntad, a la que se opone el mal de culpa; y, en cambio, dolerse del mal de pena, o del mal de culpa por razón de la pena, atestigua la bondad de la naturaleza, a la que se opone el mal de pena; y por esto dice San Agustín que *el dolor del bien perdido por causa del tormento es prueba de una naturaleza buena.* Por tanto, como el demonio tiene una voluntad perversa y obstinada, no se duele del mal de culpa.

ARTICULO IV

Si el lugar de tormento de los demonios es nuestra atmósfera

DIFICULTADES. Parece que nuestra atmósfera no es el lugar de tormento de los demonios.

1. El demonio es una naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no es influída por el lugar. Luego ningún lugar es sitio de castigo para los demonios.

2. El pecado del hombre no es más grave que el del demonio. Pero el lugar de tormento del hombre es el infierno. Luego con mayor razón lo ha de ser del demonio, y, por consiguiente, no lo es nuestro aire tenebroso.

3. PRAETEREA, daemones puniuntur poena ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus poenae daemonum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III *Super Gen. ad litt.* *, quod *aer caliginosus* est *quasi carcer daemonibus usque ad tempus iudicii.*

RESPONDEO dicendum quod angeli, secundum suam naturam, medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret *. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo: et hoc decenter fit per angelos bonos *. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. — Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae: et hic est infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae: et sic debetur eis caliginosus aer.

Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii: unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio daemonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium: licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in caelo. — Sed post diem iudicii omnes mali, tam homines quam angeli, in inferno erunt; boni vero in caelo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod locus non est poenalis angelo aut animae, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati.

AD SECUNDUM dicendum quod anima secundum ordinem naturae non praefertur alteri animae, sicut daemones ordine naturae praeferuntur hominibus. Unde non est similis ratio *.

5. cap. 10 (ML 34, 285).
10. Cf. q. 22, a. 3; q. 103, a. 6.
13. Cf. q. 113.
38. Cf. II *Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 3 ad 5.

3. Los demonios son castigados con la pena del fuego. Pero en el aire obscuro no hay fuego. Luego no es el lugar de tormento de los demonios.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que *el aire obscuro es como una cárcel para los demonios hasta el día del juicio.*

RESPUESTA. Los ángeles ocupan por naturaleza el lugar medio entre Dios y los hombres. Ahora bien, en el plan de la Providencia divina entra el procurar el bien de los seres superiores por medio de los inferiores. Pero Dios procura el bien del hombre de dos maneras. Una directamente, esto es, siempre que alguien es atraído al bien o alejado del mal, y esto se hace dignamente por medio de los ángeles buenos. Otra indirectamente, o sea cuando alguno que es combatido se ejercita en rechazar al adversario, y esta manera de procurar el bien del hombre fué conveniente que se hiciese por medio de los ángeles malos, a fin de que después de su pecado no quedasen totalmente excluídos de colaborar en el orden del universo. — Así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: uno por razón de su culpa, y éste es el infierno, y otro por razón del ejercicio a que someten a los hombres, y para esto deben ocupar la atmósfera tenebrosa.

Pero la obra de procurar la salvación de los hombres durará hasta el día del juicio. Por consiguiente, hasta entonces habrá de durar el ministerio de los ángeles y el ejercicio que procuran los demonios, y, por tanto, hasta entonces nos serán enviados los ángeles buenos y hasta entonces también estarán los demonios en nuestro aire caliginoso para someternos a prueba, si bien algunos están ya en el infierno para atormentar a los que arrastraron al mal, como también hay ángeles buenos que están en el cielo en compañía de las almas santas. — Mas, a partir del día del juicio, todos los malos, sean hombres o ángeles, estarán en el infierno, y todos los buenos estarán en el cielo.

SOLUCIONES. 1. El lugar no atormenta al ángel ni al alma en cuanto a que influya en ellos alterando su naturaleza, sino en cuanto a que influye en su voluntad, entristeciéndola, al ver, lo mismo el ángel que el alma, que están en un lugar que repugna a su voluntad.

2. Conforme al orden de la naturaleza, un alma no es superior a otra, y, en cambio, los demonios son en el orden de la naturaleza superiores al hombre. Por tanto, no hay comparación.

AD TERTIUM dicendum quod aliqui * dixerunt usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam daemonum quam animarum: et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem iudicii; quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiae, qui dicit, II Cor. 5, 1: *Si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus in caelo.* — Alii vero *, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de daemonibus. — Sed melius est dicendum quod idem iudicium sit de malis animabus et malis angelis; sicut idem iudicium est de bonis animabus et bonis angelis.

Unde dicendum est quod, sicut locus caelestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum (eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui dum actu non sedet in cathedra); similiter dicendum est quod daemones licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam glossa * Iacobi 3, 6, quod, *portant secum ignem gehennae quocumque vadant.* — Nec est contra hoc, quod *rogaverunt Dominum ut non mitteret eos in abyssum*, ut dicitur Lucae 8, 31: quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Marci 5, 10, dicitur quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.*

1. Graeci.—Cf. IV *Cont. Gent.*, cap. 91, et op. III, *De ration. fidei.* Vide etiam HILARIUM, *Tract. in Psalm.*, Ps. 2 (ML 9, 290); GREGORIUM MAGNUM, IV *Dial.*, cap. 28 (ML 77, 365).
7. GUILELMUS PARISIENSIS, *De univ.*, 2-2, cap. 70.—Cf. PETRUM PICTAVIENSEM, II *Sent.*, cap. 4 (ML 211, 951).
19. *Glossa ordin.* super Iac. 3, 6.

3. Dijeron algunos que tanto la pena sensible de los demonios como la de las almas será dilatada hasta el día del juicio [**147**], como hasta entonces se dilatará también la bienaventuranza de los justos; pero esto es erróneo y contrario a la doctrina del Apóstol, que dice: *Si la casa de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos una casa en el cielo.*— Otros, sin conceder esto cuanto a las almas, lo aceptan, no obstante, cuanto a los demonios. — Pero más acertado es decir que lo mismo se debe juzgar de las almas réprobas que de los ángeles malos, como aplicamos el mismo juicio a las almas buenas y a los ángeles buenos.

Por consiguiente, se ha de decir que, así como el cielo es el lugar de la gloria de los ángeles, y, esto no obstante, su gloria no disminuye cuando vienen a nosotros, porque consideran que aquel lugar es el suyo (a la manera como tampoco decimos que disminuya el honor del obispo cuando no está sentado en su cátedra), así también se ha de decir que, si bien los demonios, mientras ocupan nuestro aire caliginoso, no están encadenados al fuego del infierno, sin embargo, sólo el saber que les es debida aquella prisión es suficiente para que no disminuya su tormento, y por esto en cierta glosa al capítulo tercero de la Epístola de Santiago se dice que *adondequiera que vayan llevan consigo el fuego del infierno.* — Y a esto no se opone aquello de que *rogaron al Señor que no los mandase al abismo,* como se refiere en San Lucas, porque, si esto pidieron, fué porque consideraban como castigo el ser excluídos de un lugar en que podían perjudicar a los hombres, y por esto se dice en San Marcos que *le suplicaban que no les echase fuera de aquella región.*

DE CREATIONE CREATURAE CORPORALIS

QUAESTIO LXV

DE OPERE CREATIONIS CREATURAE CORPORALIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Post considerationem spiritualis creaturae, considerandum est de creatura corporali *. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat: scilicet opus creationis, cum dicitur *: *In principio creavit Deus caelum et terram,* etc.; opus distinctionis, cum dicitur *: *Divisit lucem a tenebris,* et *aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento;* et opus ornatus, cum dicitur *: *Fiant luminaria in firmamento,* etc. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis *; tertio, de opere ornatus *.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creatura corporalis sit a Deo.

Secundo: utrum sit facta propter bonitatem Dei.

Tertio: utrum sit facta a Deo mediantibus angelis.

Quarto: utrum formae corporum sint ab angelis, an immediate a Deo.

---

7. Cf. q. 50, introd.
9. Gen. 1, 1.
10. Gen. 1, 4-7.
12. Gen. 1, 14.
14. q. 66.
15. q. 70.

DE LA CREACION DEL MUNDO CORPOREO

CUESTION LXV

DE LA OBRA DE LA CREACION DE LAS CRIATURAS CORPORALES

DIVIDIDA EN CUATRO ARTÍCULOS

Después de la consideración de las criaturas espirituales, síguese que tratemos de las corporales. En su producción tres son las obras que la Escritura menciona: la de la creación, cuando dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra;* la de la distinción, cuando dice: *Separó la luz de las tinieblas, y las aguas que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento;* y la del ornato, cuando dice: *Haya lumbreras en el firmamento de los cielos,* etc. Así, pues, trataremos primero de la obra de la creación, después de la obra de la distinción y, finalmente, de la obra del ornato.

En cuanto a lo primero investigaremos cuatro cosas:

Primera: si las criaturas corporales proceden de Dios.

Segunda: si fueron hechas a causa de la bondad de Dios.

Tercera: si fueron hechas por Dios por mediación de los ángeles.

Cuarta: si las formas de los cuerpos fueron producidas por los ángeles o inmediatamente por Dios.

ARTICULUS I

Utrum creatura corporalis sit a Deo [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo.

1. Dicitur enim Eccle. 3, 14: *Didici quod omnia quae fecit Deus, perseverant in aeternum.* Sed corpora visibilia non perseverant in aeternum: dicitur enim II Cor. 4, 18: *Quae videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. PRAETEREA, Gen. 1, 31 dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Sed creaturae corporales sunt malae: experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in aestu solis, et huiusmodi; ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet *. Creaturae igitur corporales non sunt a Deo.

3. PRAETEREA, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturae corporales retrahunt a Deo: unde Apostolus dicit, II Cor. 4, 18: *Non contemplantibus nobis quae videntur.* Ergo creaturae corporales non sunt a Deo.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo 145, 6: *Qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt.*

RESPONDEO dicendum quod quorundam haereticorum * positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit II Cor. 4, 4: *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium.*— Haec autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam: non enim diversa secundum se uniuntur *. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant: sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est *esse*, com-

[a] Cf. supra, q. 44, a. 1; II *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 2; II *Cont. Gent.*, cap. 6 et 15; III, cap. 1; *De Pot.*, q. 3, a. 6; *In Symb. Apost.*, a. 1.

14. Cf. q. 48, a. 5, *Sed contra.*
23. Manichei.—Cf. q. 49, a. 3.
30. Cf. q. 3, a. 7, c. *Tertio.*

ARTICULO I

Si las criaturas corporales proceden de Dios

DIFICULTADES. Parece que las criaturas corporales no proceden de Dios.

1. Por lo que se dice en el Eclesiastés: *Conocí que cuanto Dios hizo permanece por siempre.* Pero los cuerpos visibles no permanecen por siempre, pues dice San Pablo: *Las cosas visibles son temporales; las invisibles, eternas.* Luego Dios no ha hecho los cuerpos visibles.

2. Además se dice: *Vió Dios cuanto había hecho, y era muy bueno.* Pero las criaturas corporales son malas. Por experiencia sabemos que muchas son dañosas, como las serpientes, el ardor del sol y otras tales. Y las cosas se dicen malas porque son nocivas. Luego las criaturas corporales no vienen de Dios.

3. Finalmente, lo que viene de Dios no aparta de Dios, antes lleva a El. Pero las criaturas corporales nos apartan de Dios, como dice el Apóstol: *No ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles.* Luego las criaturas corporales no vienen de Dios.

POR OTRA PARTE, se dice de Dios: *El hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto en él se contiene.*

RESPUESTA. Sentencia fué de algunos herejes que las cosas visibles no vienen del Dios bueno, sino de un principio malo. Y para prueba de su error aducían el testimonio del Apóstol, que dice: *El dios de este mundo cegó las inteligencias de los infieles.* — Pero tal sentencia es absolutamente imposible. Si las cosas que son entre sí diversas convienen en algo, es necesario que esto en que convienen tenga su propia causa, pues las cosas no se unen por razón de su diversidad. Por esto, siempre que entre muchas cosas diversas se halla algo común en que convienen, esto común debe tener su causa, como vemos que diversos cuerpos cálidos reciben el calor del fuego. Ahora bien, todas las cosas, por diversas que sean, convienen en algo, que es el *ser;* lue-

muniter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia sive sint visibilia et corporalia. — Dicitur autem diabolus esse *deus huius saeculi,* non creatione, sed quia saeculariter viventes ei serviunt; eo modo loquendi quo Apostolus loquitur, ad Philip. 3, 19: *Quorum deus venter est.*

Ad primum ergo dicendum quod omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam: quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles *. Sed quanto creaturae magis appropinquant ad Deum, qui est omnino immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturae corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem. Creaturae vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia: puta secundum locum, ut corpora caelestia; vel secundum affectiones, ut creaturae spirituales. — Quod autem Apostolus dicit, *quae videntur, temporalia sunt,* etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subiacet tempori, vel secundum suum esse vel secundum suum motum; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus secundum quod sunt hominis praemia. Nam praemia hominis quae sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt: quae autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in aeternum. Unde et supra * praemiserat: *Aeternum gloriae pondus operatur in nobis.*

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis, secundum suam naturam, est bona: sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum: secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. — Quidam autem, aestimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quaecumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum quod creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt: quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur,* ut di-

12. Cf. q. 104, a. 4.
28. II Cor. 4, 17.

go es preciso que haya un principio del cual lo reciban, cualesquiera que ellas sean, bien invisibles y espirituales o bien visibles y corporales. — Al diablo se le llama *dios de este mundo,* no porque lo haya creado, sino porque cuantos viven mundanamente sirven al diablo, a la manera que dice el mismo Apóstol que *el vientre es el dios de los tales.*

Soluciones. 1. Dícese que todas las criaturas de Dios permanecen por siempre, porque siempre subsiste alguna cosa de ellas, a lo menos la materia, pues nunca las criaturas, aunque se destruyan, son reducidas a la nada. Pero cuanto más se acercan a Dios, que es inmóvil, tanto ellas lo son. Y así las criaturas corruptibles permanecen por siempre en cuanto a la materia, pero se mudan en cuanto a la forma substancial. Mas las criaturas incorruptibles permanecen siempre en cuanto a la substancia, aunque se muden en cuanto a otras cosas, v. gr., en cuanto al lugar, como los cuerpos celestes, o en cuanto a los afectos, como las criaturas espirituales.—Lo que el Apóstol dice que *las cosas visibles son temporales,* es verdad aun en cuanto a las cosas mismas en sí consideradas, puesto que todo lo visible está sometido al tiempo, bien por razón de su ser, bien por razón de su movimiento; pero el Apóstol habla de las cosas visibles en cuanto son premio del hombre. En efecto, esos premios, constituídos por las cosas visibles, pasan con el tiempo, mientras que los que consisten en las cosas invisibles permanecen por siempre. Por eso antes había dicho que se nos prepara *un peso eterno de gloria incalculable.*

2. La criatura corporal es buena según su naturaleza; pero no es un bien universal, sino particular y reducido, de donde se origina en ella la contrariedad, por la que una cosa se opone a otra, aunque una y otra sean en sí buenas. — Algunos, juzgando de las cosas, no según su naturaleza, sino por la ventaja que de ellas obtienen, llaman malas a las que les son nocivas, sin considerar que lo nocivo para uno es provechoso para otro, y aun para uno mismo por otro motivo. Lo cual no podría ser si los cuerpos fuesen de suyo malos y nocivos.

3. De suyo las criaturas no nos apartan de Dios, antes nos llevan a El, porque *lo invisible de Dios nos es conocido*

citur Rom. 1, 20. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap. 14, 11, quod *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium.* — Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

ARTICULUS II

Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem.

1. Dicitur enim Sap. 1, 14: *Creavit Deus ut essent omnia.* Ergo omnia sunt creata propter suum proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. PRAETEREA, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. PRAETEREA, iustitia non dat inaequalia nisi inaequalibus. Sed Deus est iustus. Ergo ante omnem inaequalitatem a Deo creatam, est inaequalitas a Deo non creata. Sed inaequalitas a Deo non creata, non potest esse nisi quae est ex libero arbitrio. Ergo omnis inaequalitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturae autem corporales sunt inaequales spiritualibus. Ergo creaturae corporales sunt factae propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

RESPONDEO dicendum quod Origenes posuit * quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. Posuit enim *

[a] Cf. q. 47, a. 2.

32. III *Peri Archon*, cap. 5 (MG 11, 329).
34. ibid., I, cap. 6 (MG 11, 166), cap. 8 (MG 11, 178); II, cap. 9 (MG 11, 229); III, cap. 5 (MG 11, 329).

por las criaturas. Si en algunos casos apartan de Dios, culpa es de los que neciamente usan de ellas. Por donde se dice que *las criaturas se han convertido en lazos para los pies de los insensatos.*—Pero esto mismo prueba que vienen de Dios, pues no apartan de El a los necios sino porque los atraen con algo bueno que en ellas hay y que tienen de Dios.

ARTICULO II

Si las criaturas corporales han sido hechas a causa de la bondad de Dios

DIFICULTADES. No parece que las criaturas corporales deban su existencia a la bondad de Dios.

1. Se dice en el libro de la Sabiduría que *Dios creó todas las cosas para que existiesen.* Luego por causa de su propia existencia, y no por la bondad de Dios, fueron creadas.

2. Además, el bien tiene razón de fin; luego lo que en las cosas es más bueno es fin de lo que es menos bueno. Ahora bien, las criaturas espirituales se comparan a las corporales como el bien mayor al menor; luego las criaturas corporales han sido hechas a causa de las espirituales y no de la bondad de Dios.

3. La justicia no distribuye con desigualdad sino a las cosas desiguales. Pues bien, siendo Dios justo, es preciso que a toda desigualdad creada por Dios corresponda una desigualdad anterior que de El no proceda. Pero esta desigualdad, no causada de Dios, no puede proceder sino del libre albedrío. Síguese, pues, que la desigualdad tiene su origen en los diversos movimientos del libre albedrío. Y como las criaturas corporales son desiguales de las espirituales, habrá que decir que éstas fueron hechas en razón de ciertos movimientos del libre albedrío y no por la bondad de Dios.

POR OTRA PARTE, se dice en los Proverbios: *Por amor de sí mismo hizo el Señor todas las cosas.*

RESPUESTA. Enseña Orígenes que las criaturas corporales no entraron en la primera intención de Dios, antes bien fueron creadas para castigo de las criaturas espiri-

quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes aequales. Quarum, cum essent liberi arbitrii, quaedam conversae sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitae sunt maiorem vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes. Quaedam vero, aversae a Deo, alligatae sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo.

Quae quidem positio erronea est. Primo quidem, quia contrariatur Scripturae, quae, enarrata productione cuiuslibet speciei creaturae corporalis, subiungit *: *Vidit Deus quia hoc esset bonum;* quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. — Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio quae nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturae puniendo; si plures creaturae spirituales similiter peccassent sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Haec autem sunt omnino inconvenientia.

Unde hac positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam: partes enim sunt quasi materia totius *. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. — Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem *; inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando *. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

10. Gen. 1, 4 ss.
31. Cf. q. 7, a. 3, ad 3.
40. Cf. q. 44, a. 4.
44. Cf. 1-2, q. 1, a. 8; III *Cont. Gent.*, cap. 25.

tuales que pecaron. Enseña también que Dios en un principio hizo solamente las criaturas espirituales, y todas iguales. Estando éstas dotadas de libre albedrío, unas se adhirieron a Dios, y, según el grado de su adhesión, alcanzaron un grado mayor o menor de perfección, sin perjuicio de su simplicidad natural. Otras se apartaron de Dios, y fueron unidas a diferentes cuerpos, según el grado de su aversión.

Tal sentencia es ciertamente falsa. Primero, porque es contraria a la Sagrada Escritura, la cual, después de narrar la producción de cada cosa, añade: *Vió Dios que era bueno.* Como si dijera que cada cosa había sido producida porque era bueno que existiese. Mientras que, según la opinión de Orígenes, las criaturas corporales fueron creadas no porque fuera bueno que existiesen, sino para castigar el mal de otras. — En segundo lugar, se seguiría que la actual disposición del mundo material procedería del acaso. Porque si el cuerpo del sol fué producido como hoy es porque así convenía para el castigo de alguna criatura espiritual, si muchas de estas criaturas hubieran pecado como aquella que dió ocasión a la producción del sol, se seguiría que tendría que haber muchos soles en el mundo. Lo mismo debería decirse de las demás cosas. Lo cual es totalmente inadmisible.

Excluída, pues, por errónea, esta sentencia, tengamos presente que el universo se compone de todas las criaturas, como un todo de sus partes. Si quisiéramos inquirir el fin del todo y de sus partes, hallaríamos, primero, que las partes se ordenan a sus propios actos, como el ojo para ver. Luego, que las partes menos nobles están ordenadas a las más nobles, como los sentidos al entendimiento y los pulmones al corazón. En tercer lugar, que el conjunto de las partes tiende a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes vienen a ser como la materia del todo. Fuera de esto, todo el hombre tiene un fin extrínseco a sí mismo, a saber, el gozar de Dios. — Así, pues, cada parte del universo se ordena a su propio acto, a su perfección. Las criaturas menos nobles se ordenan a las más nobles, como las inferiores al hombre se ordenan a éste. Todo el conjunto de las criaturas se ordena a la perfección del universo. Y, por fin, todo el universo, con sus partes, se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja la bondad divina, por cierta imitación, y esto para gloria de Dios. Sobre todo, las criaturas racionales, de un modo especial, tienen a Dios por fin, por cuanto pueden alcanzarle con sus operaciones, conociéndole y amándole. Así queda patente cómo la bondad divina es el fin de todas las criaturas corporales.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repraesentat divinum esse et bonitatem eius. Et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

AD SECUNDUM dicendum quod finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

AD TERTIUM dicendum quod aequalitas iustitiae locum habet in retribuendo: iustum enim est quod aequalibus aequalia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diversis partibus aedificii ponit absque iniustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus praecedentem, sed attendens ad perfectionem totius aedificii, quae non esset nisi lapides diversimode in aedificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inaequales creaturas instituit, secundum suam sapientiam, absque iniustitia, nulla tamen praesupposita meritorum diversitate.

ARTICULUS III

Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis.

1. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta; secundum illud Psalmi *: *Omnia in sapientia fecisti.* Sed *ordinare est sapientis,* ut dicitur in principio *Metaphys.* * Unde in gubernatione rerum, inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, III *De Trin.* * Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tan-

[a] Cf. supra, q. 45, a. 5; II *Sent*, dist. 1, q. 1, aa. 3 et 4; IV, dist. 5, q. 1, a. 3, q.ª 3, ad 3; *De Pot.*, q. 3, a. 4, ad 9 et 12; op. XV *De angelis*, cap. 10.

29. Ps. 103, 24.
30. ARISTOTELES, I, cap. 2, n. 3 (BK 982 a 18): S. TH., lect. 2, n. 4.
32. cap. 4 (ML 42, 873).

SOLUCIONES. 1. Por lo mismo que una criatura tiene ser, representa el ser y la bondad divinas. Y así el que Dios haya creado las cosas para que existiesen, no excluye que las haya creado por su bondad.

2. El fin próximo no excluye el fin último. Y el que las criaturas corporales hayan sido producidas por razón de las espirituales, no quita que hayan sido producidas por amor de la bondad de Dios.

3. La justicia ha de realizar la igualdad en la retribución, pues es justo que a los iguales se retribuya por igual. Pero esto no tiene lugar en el primer origen de las cosas. Como el arquitecto no comete injusticia colocando las piedras de la misma clase en diversas partes del edificio, mirando, no a alguna diversidad anterior de las piedras, sino a la perfección de éste, que no tendría si las piedras se colocasen uniformemente, así Dios, en el principio, mirando a la perfección del universo, produjo las criaturas varias y desiguales, sin faltar a la justicia y sin presuponer diversidad de méritos en las cosas.

ARTICULO III

Si las criaturas corporales han sido producidas por Dios mediante los ángeles

DIFICULTADES. Parece que las criaturas corporales hayan sido producidas con la cooperación de los ángeles.

1. Así como las cosas son gobernadas por la divina Sabiduría, así por la misma Sabiduría han sido hechas, según las palabras del Salmo: *Todo lo hiciste con sabiduría.* Ahora bien, *propio del sabio es ordenar,* conforme se dice al principio de los *Metafísicos;* por donde dice San Agustín que en el gobierno de las cosas reina cierto orden, y que las cosas inferiores son regidas por las superiores. Luego también en la producción de las cosas rigió el mismo or-

quam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.

2. PRAETEREA, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum: quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturae, tam spirituales quam corporales, sunt immediate a Deo productae, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia. Quod patet esse falsum: cum *propter longe distare a Deo* dicat Philosophus * quaedam corruptibilia esse.

3. PRAETEREA, ad producendum effectum finitum, non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturae produci potuit; et productum fuit, quia in talibus non differt esse et posse; praesertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam, ei denegatur, nisi forte ob culpam.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram,* per quae creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

RESPONDEO dicendum quod quidam * posuerunt gradatim res a Deo processisse: ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream. — Sed haec positio est impossibilis. Quia prima corporalis creaturae productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur: imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum: sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. — Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo ut Moyses os-

8. II *De Gener.*, cap. 10, n. 7 (BK 336 b 30).
20. AVICENNA, *Metaph.*, tr. 9, cap. 4.—Cf. q. 45, a. 5; q. 74, a. 3 ad 5.

den, esto es, que las cosas corporales, como inferiores que son, fueron producidas por las espirituales como superiores.

2. La diversidad de efectos arguye diversidad de causas, ya que una misma cosa produce siempre el mismo efecto. Si, pues, todas las criaturas, tanto las espirituales como las corporales, son producidas inmediatamente por Dios, no habrá diversidad entre las criaturas ni distará de Dios una más que otra. Lo cual es manifiestamente falso, cuando precisamente *por su gran distancia de Dios* algunas son corruptibles, según dice el Filósofo.

3. Para producir un efecto finito no es necesario un poder infinito. Y como todo cuerpo es finito, pudo y de hecho fué producido por un poder finito de otra criatura espiritual, en la cual no se distinguen el ser y el poder. Máxime que a ninguna cosa se le niega una dignidad que le corresponda según su naturaleza, como no sea por su culpa.

POR OTRA PARTE, dice la Escritura: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra;* por los cuales se entienden las criaturas corporales. Luego éstas han sido producidas inmediatamente por Dios.

RESPUESTA. Afirmaron algunos que las cosas proceden de Dios gradualmente, de manera que la primera criatura procede inmediatamente de Dios, y ésta produce otra, y así sucesivamente hasta llegar a las criaturas corporales. — Pero semejante afirmación es imposible, porque la producción primera de las criaturas corporales es por creación, por la cual es producida la misma materia. Lo imperfecto es primero que lo perfecto en su producción. Es, pues, imposible la creación de ninguna cosa, si no es por Dios.

Para esclarecer este punto, obsérvese que cuanto una causa es superior, tanto más se extiende su causalidad. Ahora bien, siempre se halla que lo que es el fondo de las cosas es más común que lo que las informa y concreta, como el ser es más común que el vivir, y éste que el entender, y la materia más que la forma. Cuanto una cosa es más básica, tanto más directamente procede de una causa superior. Por donde lo que en todas las cosas es la primera base pertenece a la causalidad de la causa suprema, pues ninguna causa segunda puede producir cosa alguna sin presuponer en las cosas algo producido por la causa suprema. — Pues bien, la creación es la producción de una cosa en toda su substancia, sin presuponer cosa alguna, sea increada o sea creada por alguno. De aquí, pues, que nadie puede crear nada sino Dios, que es la primera causa. Por esto Moisés, para declarar que todas las cosas habían sido creadas inmedia-

tenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus caelum et terram.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia (hoc enim impossibile est); sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituuntur.

AD SECUNDUM dicendum quod ipse Deus unus, absque suae simplicitatis detrimento, diversorum cognoscitivus est, ut supra * ostensum est. Et ideo etiam est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam: sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

AD TERTIUM dicendum quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum et idem aliter fit et a maiori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil praesupponatur, est virtutis infinitae. Unde nulli creaturae competere potest.

ARTICULUS IV

Utrum formae corporum sint ab angelis [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod formae corporum sint ab angelis.

1. Dicit enim Boetius, in libro *De Trin.* *, quod *a formis quae sunt sine materia, veniunt formae quae sunt in materia.* Formae autem quae sunt sine materia, sunt substantiae spirituales: formae autem quae sunt in materia, sunt formae corporum. Ergo formae corporum sunt a spiritualibus substantiis.

2. PRAETEREA, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiae per suam essentiam sunt formae: creaturae autem corporales participant formas. Ergo formae corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatae.

[a] Cf. q. 45, a. 8; q. 91, a. 2; q. 110, a. 2; I *Sent.*, dist. 36, q. 2, a. 1; II, dist. 1, q. 1, a. 4, ad 4; dist. 7, q. 3, a. 1; dist. 18, q. 2, a. 3; II *Cont. Gent.*, cap. 43; III, cap. 24, 69 et 103; *De malo*, q. 16, a. 9; op. XXXIV, *De occult. operat. nat.*

23. cap. 2 (ML 64, 1250).

tamente por Dios, dijo: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.*

SOLUCIONES. 1. No falta orden en la producción de las cosas, pero no el de que una criatura sea producida por otra, lo cual es imposible, sino el orden establecido por la divina sabiduría al instituir diversos grados en las criaturas.

2. El mismo y único Dios, sin perjuicio de su simplicidad, conoce la diversidad de las cosas, como ya hemos dicho. Por tanto, El mismo, que conoce la diversidad de las cosas, es causa de ellas por su sabiduría, no de otro modo que el artífice, concibiendo diversas formas, produce diversas obras de arte.

3. La potencia de una causa agente no se mide sólo por la cosa hecha, sino por el modo de producirla, pues una misma cosa de un modo es producida por una potencia mayor y de otro por la menor. Producir una cosa finita, sin presuponer nada, es exclusivo de una causa infinita, y no puede atribuirse a ninguna criatura.

ARTICULO IV

Si las formas de los cuerpos son producidas por los ángeles

DIFICULTADES. Parece que las formas de los cuerpos son producidas por los ángeles.

1. Dice Boecio que las formas materiales proceden de las inmateriales. Ahora bien, las formas inmateriales son las substancias espirituales y las formas materiales son las de los cuerpos. Luego las formas de los cuerpos son producidas por las substancias espirituales.

2. Lo que es por participación se reduce a lo que es por esencia. Pero las substancias espirituales son esencialmente formas, y las corporales lo son por participación. Luego las formas de los seres corporales se derivan de las substancias espirituales.

3. PRAETEREA, spirituales substantiae magis habent virtutem causandi quam corpora caelestia. Sed corpora caelestia causant formas in istis inferioribus: unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formae quae sunt in materia, derivantur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III *De Trin.* *, quod *non est putandum angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo.* Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia, a quo speciem recipit. Non ergo formae corporales sunt ab angelis, sed a Deo.

RESPONDEO dicendum quod opinio fuit quorundam quod omnes formae corporales deriventur a substantiis spiritualibus quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit * formas quae sunt in materia corporali, derivari et formari a formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cuiusdam *. Ponebat enim hominem quendam immaterialiter subsistentem, et similiter equum *, et sic de aliis, ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam, quam *participationem* vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant platonici * ordinem substantiarum separatarum: puta quod una substantia separata est quae est equus, quae est causa omnium equorum; supra quam est quaedam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitae; et ulterius quandam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

Avicenna vero * et quidam alii * non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus (quas quidem ipsi *intelligentias,* nos autem angelos dicimus), dicebant procedere omnes formas quae sunt in materia corporali, sicut a formis quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum *.—Et in idem videtur redire quod quidam moderni haeretici * ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam et per varias species distinctam.

7. cap. 8 (ML 42, 875).
15. *Phaedonis*, cap. 49; et in *Timaeo*, cap. 18.—Cf. ARISTOTELEM, I *Metaph.*, cap. 9, n. 11 (BK 991 b 3).
17. Cf. ARISTOTELEM, I *Metaph.*, cap. 6, n. 2 (BK 987 b 9).
19. Cf. ARISTOTELEM, II *Metaph.*, cap. 2, n. 16 (BK 997 b 8).
23. Lib. *De causis*, § 1.—Cf. DIONYSIUM, *De div. nom.*, cap. 5, § 1 (MG 3, 816).
29. *Metaph.*, tr. 7, cap. 2. || AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 3, cap. 23.
35. AVICENNA, *Metaph.*, tr. 9, cap. 3. 36. Albigenses.

3. Las substancias espirituales poseen una causalidad más poderosa que los cuerpos celestes. Pero éstos producen las formas en los seres inferiores, pues de ellos se dice que son causa de la generación y corrupción. Luego mucho más las formas materiales se habrán de derivar de las substancias espirituales.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín: *No se puede pensar que la materia corporal está sometida a la voluntad de los ángeles, sino a la de Dios.* Ahora bien, sólo a aquel de quien recibe la forma que la específica está sometida la materia corporal. Luego las formas corporales no dimanan de los ángeles, sino de Dios.

RESPUESTA. Sentencia fué de algunos que las formas corporales se derivan de las substancias espirituales que llamamos ángeles. Y esta sentencia la explicaban de dos maneras. Platón afirmaba que las formas corporales proceden de las formas inmateriales y subsistentes por cierta manera de participación. Aseguraba que existía un hombre inmaterial y subsistente, e igualmente un caballo, etc., de los cuales venían a constituirse cada una de las cosas sensibles, por cuanto en la materia corporal permanece cierta impresión derivada de aquellas formas separadas, por cierta manera de asimilación que él llamaba participación. Y conforme al orden de las formas ponían los platónicos el de las substancias separadas, y así ponían la substancia separada del caballo, que es causa de todos los caballos; sobre la cual estaba la forma separada de la vida, que es causa de toda vida, y más arriba una forma que llamaban el ser mismo y que es causa de todo ser.

Pero Avicena y otros con él no ponían las formas materiales como subsistentes por sí en la materia, sino en el entendimiento. Y de estas formas existentes en el entendimiento de las substancias espirituales, que ellos llamaban *inteligencias* y nosotros ángeles, afirmaban proceder todas las formas existentes en la materia corporal, a la manera que de las formas existentes en la mente del artífice proceden las formas de las obras artísticas.—Y a esto mismo se reduce lo que algunos herejes modernos afirman, diciendo que Dios es el creador de todas las cosas, pero que la materia de los cuerpos ha sido formada por el diablo y por el mismo ha sido distinguida en varias especies.

Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas *. Sed sicut probat Aristoteles in VII *Metaphys.* *, id quod proprie fit, est compositum: formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis: quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito.

Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III *De Trin* *; sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.

In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum *. Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriae causae. Unde ad hoc significandum, Moyses singulis operibus praemittit: *Dixit Deus: Fiat hoc vel illud;* in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo, secundum Augustinum *, est *omnis forma et compago et concordia partium.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina: sicut etiam Apostolus dicit, Heb. 11, 3: *Fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* — Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

3. Cf. q. 110, a. 2.
4. cap. 8, n. 3 (BK 1033 b 17); cap. 9, n. 7 (BK 1034 b 10): S. TH., lect. 7, nn. 1417-23; lect. 8, n. 1458.
18. cap. 4 (ML 42, 873).
26. q. 90, a. 2, ad 2.—Cf. *Thesis thom.*, n. 9 (BAC, t. I, p. 146*).
32. *In Ioann.*, tr. 1 super 1, 3 (ML 35, 1386).

Todas estas opiniones parecen derivadas de una misma raíz, de buscar el origen de las formas como si éstas fuesen producidas por razón de sí mismas. Mas, como Aristóteles demuestra, lo que propiamente se produce es el compuesto, pues las formas de las cosas corruptibles tienen esta propiedad, que hoy son y mañana dejan de ser, sin que ellas sean engendradas o se corrompan, sino por la generación o corrupción de los compuestos. Las formas no tienen ser; son los compuestos los que lo tienen por ellas. La producción de una cosa está en relación con su mismo ser. Y por eso, como un semejante procede de su semejante, no se ha de buscar la causa de las formas corporales en alguna forma inmaterial, sino en algún compuesto, y así un fuego es engendrado por otro fuego. De este modo, pues, las formas corporales se producen, no por el influjo de alguna forma inmaterial, sino de la materia sacada de la potencia al acto por un agente compuesto.

Mas, como el agente compuesto, que es cuerpo, es movido por las substancias espirituales creadas, según dice San Agustín, síguese, además, que también las formas corporales derivan de las substancias espirituales, no como si éstas infundieran las formas, sino como moviendo a ellas. Y últimamente vienen a reducirse a Dios, como causa primera, aun las mismas ideas de las inteligencias angélicas, las cuales son como ciertas razones seminales de las formas corpóreas.

Ahora bien, en la primera producción de las criaturas corporales no se ha de considerar ninguna transmutación de la potencia al acto, y por eso las formas corporales que en su primer origen tuvieron los cuerpos fueron producidas inmediatamente por Dios, a quien obedece la materia como a su causa primera. Por esto antepone Moisés a cada una de las obras de Dios: *Dijo Dios: Hágase esto o aquello,* para expresar la formación de las cosas por el Verbo de Dios, del cual, según San Agustín, procede *toda forma y también la trabazón y la concordia de las partes.*

SOLUCIONES. 1. Boecio entiende por formas inmateriales las razones de las cosas existentes en la mente divina, como también dice el Apóstol: *Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible.* — Pero si por las formas inmateriales entiende los ángeles, entonces habremos de decir que de ellos proceden las formas materiales, no por influjo, sino mediante el movimiento.

AD SECUNDUM dicendum quod formae participatae in materia reducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut platonici posuerunt; sed ad formas intelligibles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

AD TERTIUM dicendum quod corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

2. Las formas participadas y existentes en la materia no se reducen a algunas formas de la misma especie, subsistentes por sí mismas, como querían los platónicos, sino a las formas inteligibles o del entendimiento angélico, de donde proceden mediante el movimiento, o, subiendo más arriba, a las ideas del entendimiento divino, de las cuales proceden las razones seminales de las formas impresas en las cosas creadas, y que mediante el movimiento han de ser reducidas al acto.

3. Los cuerpos celestes producen las formas en los inferiores, no por influjo, sino por movimiento.

QUAESTIO LXVI

DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de opere distinctionis *.

Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se *.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum informitas materiae creatae praecesserit tempore distinctionem ipsius.

Secundo: utrum sit una materia omnium corporalium.

Tertio: utrum caelum empyreum sit concreatum materiae informi.

Quarto: utrum tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS I

Utrum informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius.

1. Dicitur enim Gen. 1, 2: *Terra erat inanis et vacua,* sive *invisibilis et incomposita,* secundum aliam litteram *; per quod designatur informitas materiae, ut Augustinus dicit *. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

[a] Cf. infra, q. 69, a. 1; q. 74, a. 2; II *Sent.*, dist. 12, a. 4.

5. Cf. q. 65, introd. 7. q. 67.
21. Septuag. interpr.
23. XII *Confess.*, c. 12 (ML 32, 831); II *De Gen. ad litt.*, cap. 11 (ML 34, 272).

CUESTION LXVI

DEL ORDEN QUE HAY ENTRE LA CREACION Y LA DISTINCION

DIVIDIDA EN CUATRO ARTÍCULOS

Ahora hemos de tratar de la obra de la distinción. Y primeramente, del orden que hay entre la creación y la distinción; luego, de la distinción en sí misma. Sobre lo primero hemos de averiguar cuatro cosas:

Primera: si el estado informe de la materia creada precedió en tiempo a la formación o distinción de la misma.

Segunda: si es una la materia de todos los cuerpos.

Tercera: si el cielo empíreo fué creado junto con la materia informe.

Cuarta: si el tiempo fué creado juntamente con ella.

ARTICULO I

Si el estado informe de la materia precedió en tiempo a la formación de la misma

DIFICULTADES. Parece que el estado informe de la materia precedió en tiempo a la formación de la misma.

1. Se dice en el Génesis: *La tierra estaba confusa y vacía,* o, según la interpretación griega, *invisible y desordenada;* con lo cual se designa el estado informe de la materia, según la sentencia de San Agustín. Luego la materia, antes de poseer una forma, estuvo privada de ella.

2. PRAETEREA, natura in sua operatione Dei operationem imitatur; sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturae informitas tempore praecedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. PRAETEREA, materia potior est accidente: quia materia est pars substantiae. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto; ut patet in Sacramento Altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

SED CONTRA, imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum: unde de eo dicitur, Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera*. Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

PRAETEREA, creaturae corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio sicut et formationi informitas. Si ergo informitas praecessit tempore formationem materiae, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturae, quam antiqui vocaverunt *Chaos* *.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones sanctorum. Augustinus enim vult * quod informitas materiae corporalis non praecesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine vel ordine naturae. Alii vero, ut Basilius *, Ambrosius * et Chrysostomus *, volunt quod informitas materiae tempore praecesserit formationem. Et quamvis hae opiniones videantur esse contrariae, tamen parum ab invicem differunt: aliter enim accipit informitatem materiae Augustinus quam alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiae pro carentia omnis formae. Et sic impossibile est dicere quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecessit duratione, haec erat iam in actu: hoc enim duratio importat, creationis enim terminus est ens actu *. Ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu: quod implicat contradictionem. — Nec etiam potest dici quod habuit aliquam formam communem et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum Na-

18. Cf. ARISTOTELEM, I *Phys.*, cap. 4, n. 1 (BK 187 a 23); XI *Metaph.*, cap. 2, n. 3 (BK 1069 b 22).
20. XII *Confess.*, cap. 29 (ML 32, 843); I *De Gen. ad litt.*, cap. 15 (ML 34, 257).
23. *In Hexaem.*, homil. 2 (MG 29, 29). || *In Hexaem.*, cap. 7 (ML 14, (147). || *In Genesim.*, hom. 2 (MG 53, 31).—Vide MAGISTRUM, II *Sent.*, dist. 12, cap. 2.
34. Cf. supra, q. 45, a. 4.

2. La naturaleza imita en su obrar el modo de obrar divino, como las causas segundas imitan a la primera. Pero en las obras naturales lo informe o imperfecto precede en tiempo a lo formado o perfecto. Luego también en las de Dios.

3. La materia es más que el accidente, pues es parte de la substancia. Pero Dios puede hacer que un accidente exista sin sujeto, como se ve en el Sacramento del Altar. Luego pudo también hacer que la materia existiera sin la forma.

POR OTRA PARTE, la imperfección del efecto arguye imperfección en el agente. Pero Dios es agente perfectísimo, pues de El se dice: *Las obras de Dios son perfectas*. Luego la obra por El creada nunca fué informe.

2. La formación o perfección de las criaturas corporales se realizó por la obra de la distinción; pero a ésta se opone la confusión, como a la formación el estado informe. Si, pues, éste precedió en tiempo a la formación de la materia, se seguirá que desde el principio reinó en las criaturas corporales la confusión, que los antiguos llamaban *caos*.

RESPUESTA. Sobre este punto fueron diversas las sentencias de los Santos Padres. San Agustín afirmó que el estado informe de la materia no precedió en tiempo a la formación de la misma, sino sólo en origen y orden de naturaleza. Otros, en cambio, como San Basilio, San Ambrosio y San Crisóstomo, pretenden que el estado informe de la materia haya precedido en tiempo a su formación. Y aunque estas sentencias parecen contrarias, sin embargo, se diferencian en poco, por cuanto San Agustín y los otros no entienden del mismo modo ese estado informe de la materia.

En efecto, San Agustín lo toma por la carencia de toda forma, y en este sentido es imposible que este estado informe haya precedido en tiempo a su formación o a su distinción. Cuanto a lo primero, es evidente. Si la materia informe precedió en duración, existía ya en acto, pues tal cosa implica el concepto de duración, siendo el término de la creación un ser en acto, y este acto la forma. Decir, pues, que la materia precedió sin forma es decir que es un ser actual sin acto, lo cual implica contradicción. — Ni se puede decir que primero tuviera una forma común, a la que sucedieron formas diversas que la distinguían, pues esto coincidiría con la sentencia de los antiguos, que afirmaban

turalium *, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari. Quia cum illa forma praecedens daret esse in actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu *hoc,* quod est proprium formae accidentalis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. — Et ita, si informitas materiae referatur ad conditionem primae materiae, quae secundum se non habet aliquam formam, informitas materiae non praecessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.

Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem eiusdem. Et sic secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra * patebit.

Et quantum ex littera Genesis 1, 2, accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur caelum, pulchritudo lucis: unde dicitur quod *tenebrae erant super faciem abyssi.* Deerat autem terrae duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta: et quantum ad hoc dicitur quod *terra erat inanis,* sive *invisibilis,* quia corporali aspectui patere non poterat, propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis: et ideo dicitur quod erat *vacua,* vel *incomposita,* idest non ornata, secundum aliam litteram. Et sic, cum praemisisset duas naturas creatas, scilicet caelum et terram, informitatem caeli expressit per hoc quod dixit, *tenebrae erant super faciem abyssi,* secundum quod sub *caelo* etiam aer includitur: informitatem vero terrae, per hoc quod dixit, *terra erat inanis et vacua.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod *terra* aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim vult * quod nomine terrae et aquae significetur in hoc loco

1. Cf. ARISTOTELEM, I *Phys.*, cap. 4, n. 1 (BK 187 a 12); cap. 8, n. 1 (BK 191 a 23): S. TH., lect. 8, n. 2, et lect. 14, n. 2.
23. q. 69, a. 1; q. 74, a. 2.
43. locis cit. in arg.; I *De Gen. contra manich.*, cap. 7 (ML 34, 178).

ser la materia primera un cuerpo en acto, v. gr., el fuego, el aire, el agua o algún intermedio de éstos. De aquí se originaba que la producción de los cuerpos no era sino la alteración de esa materia, pues como la forma primera le daba un ser actual que la colocaba en el género de substancia y la hacía ser algo, la forma siguiente no le confería el ser actual, sino tal ser, lo que es propio de las formas accidentales. De este modo las siguientes formas serían accidentales, que no caracterizan la generación de los cuerpos, sino su alteración. Por donde se debe afirmar que la materia primera no estaba, al ser creada, destituída del todo de forma ni con una forma común, sino con formas ya distintas. — De suerte que, si el estado informe de la materia se refiere a la condición de la materia primera, que de suyo no tiene forma alguna, este estado no precedió en tiempo a su formación o distinción, como San Agustín dice, sino en origen o naturaleza solamente, de la manera que la potencia precede al acto y las partes al todo.

Pero otros Santos Padres toman el estado informe no como exclusión de toda forma, sino de sola la hermosura y belleza que hoy vemos en el universo material. Y conforme a esto dicen que ese estado informe de la materia corpórea precedió en duración a la formación de la misma. Y así en algo concuerda con ellos San Agustín y en algo discuerda, como se hará ver más abajo.

Viniendo ahora a la letra del Génesis, puede entenderse de tres maneras la formosidad o perfección que al universo corpóreo faltaba, y por lo cual se dice informe. Faltaba primero a todo el cuerpo diáfano, que es el cielo, la hermosura de la luz, y por esto se dice que *las tinieblas cubrían la haz del abismo.* Y a la tierra le faltaba una doble perfección. La primera la que le viene de estar libre de las aguas, y así se dice que estaba *inanis* o *invisible,* por cuanto no estaba patente a la vista por las aguas, que la cubrían toda. Otra era la que le viene de las hierbas y plantas que la adornan, y por eso se dice que estaba *vacía* o *desordenada,* es decir, sin ornato, según la letra de la versión griega. Y así, habiendo mencionado las dos naturalezas creadas, que son el cielo y la tierra, expresó el estado informe del cielo cuando dijo: *Las tinieblas cubrían la haz del abismo.* En las cuales palabras se incluye también el aire; y luego el de la tierra, al decir: *La tierra estaba confusa y vacía.*

SOLUCIONES. 1. De un modo entiende en este pasaje *la tierra* San Agustín y de otro los demás santos. El primero entiende por tierra y agua la materia primera, que

ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo, dicitur terra *inanis et vacua,* vel *invisibilis et incomposita,* quia materia per formam cognoscitur (unde in se considerata dicitur invisibilis vel inanis), et eius potentia per formam repletur (unde et Plato * materiam dicit esse *locum).* — Alii vero sancti per terram intelligunt ipsum elementum: quae qualiter, secundum eos, erat informis, dictum est *.

AD SECUNDUM dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentia: et ideo oportet ut in eius operatione potentia tempore praecedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo: et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suae virtutis.

AD TERTIUM dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus quidam: materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiae sine forma, quam accidenti sine subiecto.

AD PRIMUM VERO QUOD OBIICITUR IN CONTRARIUM, dicendum est quod si, secundum alios sanctos, informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei; sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

AD SECUNDUM dicendum quod quidam antiquorum Naturalium * posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem; praeter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum *. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit * multiplicem distinctionem. Primo quidem, caeli et terrae (in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infra * patebit): et hoc cum dicit: *In principio Deus creavit caelum et terram.* — Secun-

12. In *Timaeo,* cap. 18, 19.—Cf. ARISTOTELEM, IV *Phys.,* cap. 2, n. 2 (BK 209 b 11-15): S. TH., lect. 3, nn. 4-6.
14. in corp.
32. Cf. ARISTOTELEM, I *Phys.,* cap. 4, n. 2 (BK 187 a 20): S. TH., lect. 8, n. 4.
34. Cf. ARISTOTELEM, VIII *Phys.,* cap. 5, n. 5 (BK 256 b 25): S. TH., lect. 1, n. 5; I *Metaph.,* cap. 8, n. 10 (BK 989 b 15).
35. Gen. 1, 1-2.
37. a. 3; q. 68, a. 1, ad 1.

Moisés, hablando a un pueblo rudo, no podía expresar sino por semejanzas de cosas conocidas. Por esto la expresa por distintos vocablos, y no la llama solamente agua ni sólo tierra, por que no se crea que se trata de verdadera tierra o verdadera agua. Tiene, sin embargo, semejanza con la tierra, en cuanto sirve de base a las formas, y con el agua, en cuanto es apta para recibir formas diferentes. Por esto se dice de la tierra que estaba *confusa y vacía* o *invisible y desordenada,* pues la materia se conoce por su forma. De donde, considerada en sí misma, la materia se dice *invisible* y *vacía,* y su potencia queda completa por la forma, por lo cual Platón llama a la materia *lugar.* — Los demás Santos Padres entienden por tierra el mismo elemento de la tierra, que, en su lenguaje, era informe, como se dijo arriba.

2. La naturaleza produce sus efectos en acto, sacándolos del ser en potencia, y así es preciso que en sus obras la potencia preceda al acto y el estado informe al formado. Pero Dios produce las cosas de la nada, y por eso las puede producir ya perfectas, a causa de la grandeza de su poder.

3. El accidente es una forma y, por consiguiente, es un acto; pero la materia es de suyo un ser en potencia. Por esto hay mayor repugnancia en que la materia sea actual sin forma que en que el accidente lo sea sin sujeto.

1. Respecto a lo que en contrario se objetó, hay que decir que, según los demás Santos Padres, ese estado informe de la materia precedió en tiempo a la formación de la misma, no por impotencia de Dios, sino por su sabiduría, para que en el origen de las cosas se guardase un orden, procediendo de lo imperfecto a lo perfecto.

2. Respecto a lo segundo, hemos de decir que algunos de los antiguos filósofos pusieron una confusión que excluía toda distinción, fuera de Anaxágoras, el cual afirmó que sólo el entendimiento era distinto y separado. Pero la Sagrada Escritura pone antes de la obra de distinción diversas cosas distintas. Primero pone el cielo y la tierra, en lo cual tenemos ya la distinción material, como se mostrará más abajo, cuando dice que *al principio creó Dios el cielo y la tierra,* etc. En segundo lugar pone la distinción de los ele-

do, distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam. Aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato * aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur *spiritus Domini* (quia etiam aer *spiritus* dicitur): ignem vero intellexerit significari per *caelum* (quod igneae naturae esse dixit), ut Augustinus refert in VIII libro *De civ. Dei* *. Sed Rabbi Moyses, in aliis cum Platone concordans, dicit * ignem significari per *tenebras:* quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est: quia *spiritus Domini* in Scriptura non nisi pro Spiritu Sancto consuevit poni. Qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiae quam vult formare. — Tertia distinctio significatur secundum situm. Quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur: aer vero, qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur, *tenebrae erant super faciem abyssi.* — Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus * apparebit.

ARTICULUS II

Utrum una sit materia informis omnium corporalium [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium.

1. Dicit enim Augustinus, XII *Confess.* *: *Duo reperio quae fecisti, unum quod erat formatum, alterum quod erat informe;* et hoc dicit esse *terram invisibilem et incompositam,* per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in V *Metaphys.* *, quod illa quae sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 12, a. 1; II *Cont. Gent.*, cap. 16; op. XV, *De angelis*, cap. 8; VIII *Metaph.*, lect. 9; I *De caelo*, lect. 6.

5. In *Timaeo*, cap. 7.
9. cap. 11 (ML 41, 236).
10. *Doct. Perplex.*, p. 2.ª, cap. 30.
21. q. 69.
26. cap. 12 (ML 32, 831).
31. Did., lib. IV, cap. 6, n. 7 (BK 1016 a 24): S. TH., lect. 7, nn. 861-63.

mentos por sus formas, al nombrar la tierra y el agua, aunque no hace mención del aire y del fuego, por no ser tan manifiesto a los rudos, a quienes Moisés hablaba, que estos dos elementos sean cuerpos, como lo es de la tierra y del agua. Aun cuando, según refiere San Agustín, Platón entendía por aire el *Espíritu de Dios,* puesto que el aire se llama también *espíritu,* y por cielo la naturaleza ígnea, Rabí Moisés, que en otras cosas concuerda con Platón, dice que el fuego está significado por las tinieblas, porque, según él, el fuego no luce en su propia esfera. Pero parece más razonable lo que antes hemos dicho: que el Espíritu de Dios en la Escritura no suele designar sino al Espíritu Santo, del cual se dice que se mueve sobre las aguas, no de una manera corporal, sino a la manera que la voluntad del artista contempla la materia que quiere moldear.—La tercera distinción se toma del sitio, pues la tierra, que estaba toda bajo las aguas, quedaba invisible; pero el aire, tenebroso entonces, estaba sobre las aguas, y por esto dice: *Las tinieblas estaban sobre la haz del abismo.* — Otras cosas que quedaban por distinguir se mostrarán en lo que sigue.

ARTICULO II

Si es una misma la materia informe de todos los cuerpos

DIFICULTADES. Parece que sea una la materia de todos los cuerpos.

1. Dice San Agustín, hablando con Dios: *Dos cosas hallo que has hecho: una cosa formada y la otra informe.* Y esto dice de la *tierra invisible y desordenada,* por la que, a su juicio, se significa la materia de las cosas corporales. Luego ésta es la misma en todos los cuerpos.

2. Dice también el Filósofo que *las cosas que son unas por razón del género, lo son por la materia.* Pero las cosas

omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. PRAETEREA, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. PRAETEREA, materia in se considerata, est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantum omnium corporalium.

SED CONTRA, quaecumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I *De Gen.* * Sed corpora caelestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones philosophorum. Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem *, posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit; per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quaedam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat * non conditioni materiae, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus caelestibus dicentem: *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea maior est nexu vestro* *.

Hanc autem positionem Aristoteles reprobat *, per motus naturales corporum. Cum enim corpus caeleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis caelestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum ei qui est deorsum, ita corpus caeleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis *, sequitur quod secundum suam naturam corpus caeleste sit incorruptibile, elementa vero sunt corruptibilia.

11. ARISTOTELES, cap. 6, n. 3 (BK 322 b 18) : S. TH., lect. 18, n. 2 ; cap. 7, n. 2 (BK 323 b 29) : S. TH., lect. 19, n. 5.
16. Cf. ARISTOTELEM, I *Phys.*, cap. 4, n. 1 ; AUGUSTINUM, VIII *De civ. Dei*, cap. 15 (ML 41, 240) ; NEMESIUM, *De nat. hom.*, cap. 5 (MG 40, 625).—Vide infra, q. 68, a. 1.
21. In *Timaeo*, cap. 13.—Cf. AUGUSTINUM, XIII *De civ. Dei*, cap. 19 (ML 41, 388).
25. Cf. supra, q. 50, a. 5, ad 2.
26. I *De caelo*, cap. 2, n. 10 (BK 269 a 30) : S. TH., lect. 4, nn. 9-18 ; cap. 3, n. 4 (BK 270 a 12) : S. TH., lect. 6.
35. Cf. infra, q. 76, a. 4, ad 4 ; q. 82, a. 1.

corporales convienen en el género de cuerpo. Luego una es la materia de todos los cuerpos.

3. A diversos actos corresponden diversas potencias, y a un acto una potencia. Pero todos los cuerpos tienen un mismo acto o forma, que es la corporeidad. Luego la materia de todos los cuerpos es una misma.

4. La materia, considerada en sí misma, es pura potencia; y la distinción viene de las formas. Luego la materia, en sí considerada, es una sola en todos los cuerpos.

POR OTRA PARTE, las cosas que convienen en la materia pueden transformarse unas en otras y obrar unas en otras. Pero entre los cuerpos celestes y los inferiores no existe tal reciprocidad. Luego su materia no es una.

RESPUESTA. Sobre este punto fueron diversas las sentencias de los filósofos. Porque Platón y todos los filósofos anteriores a Aristóteles enseñaron que los cuerpos se constituyen de los cuatro elementos, y teniendo éstos una materia común, como lo prueba la conversión de unos en otros, síguese que todos tienen la misma materia. La incorruptibilidad de ciertos cuerpos la atribuía Platón no a la condición de la materia, sino a la voluntad del artífice, es decir, de Dios, a quien introduce diciendo a los cuerpos celestes: *Por vuestra naturaleza sois disolubles, mas por mi voluntad indisolubles, porque mi voluntad es más poderosa que vuestra cohesión.*

Aristóteles impugna esta sentencia fundado en los movimientos naturales de los cuerpos. Puesto que los celestes tienen un movimiento diverso que el movimiento natural de los cuatro elementos, síguese que su naturaleza ha de ser diversa de la de éstos. Y como el movimiento circular, propio de los cuerpos celestes, carece de contrario, mientras que los de los cuatro elementos son contrarios entre sí, como el subir y el bajar, así los cuerpos celestes carecen de contrario y los cuerpos elementales no. Y como la generación y la corrupción se originan precisamente de los contrarios, síguese que por su naturaleza el cuerpo celeste es incorruptible y los elementos son corruptibles.

Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron * posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formae corporalis. — Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliae formae, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur. Quia illa forma immutabiliter materiae inhaereret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile: sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum: quae non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu. Sicut etiam accidebat antiquis Naturalibus, qui ponebant subiectum corporum aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi *.

Supposito autem quod nulla forma quae sit in corpore corruptibili remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. — Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum: unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. — Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione: quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est privatio *. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit *, quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad *ubi* et non ad *esse;* et forma eius est substantia separata quae unitur ei ut motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata quae ponitur motor, si corpus caeleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subiecto formae, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore caelesti dici non potest, cum sit sensibile.

2. *Fons vitae*, tr. 1, cap. 17.
13. Cf. a. 1.
32. Cf. q. 9, a. 2.
35. *De subst. orbis*, cap. 2

No obstante esta diferencia de la corruptibilidad e incorruptibilidad natural, sostuvo Avicebrón que era una la materia de todos los cuerpos, fundado en la unidad de la forma.—Mas, si la forma corpórea fuese de suyo una, y a ella sobreviniesen otras formas que distinguiesen los cuerpos, tendría razón en lo que dice, porque la primera forma estaría unida inseparablemente a la materia y, por lo que a ella toca, el cuerpo resultaría incorruptible; pero la corrupción le vendría de la remoción de las otras formas. Semejante corrupción no sería absoluta, sino relativa, por cuanto bajo la privación de esas formas persiste algo que es ser actual. Esto mismo debe afirmarse de la sentencia de los antiguos físicos, que ponían como sujeto de los cuerpos algo actual, v. gr., el fuego, el aire o cosa semejante.

Pero, supuesto que en el cuerpo corruptible no queda ninguna forma exenta de generación y corrupción, necesariamente se sigue que no sea una misma la materia de los cuerpos corruptibles y de los incorruptibles; porque la materia, en cuanto tal, está en potencia para la forma. Es, pues, necesario que la materia, como tal, esté en potencia para la forma de todos aquellos cuerpos de que es común materia. Por una forma se actualiza, pero sólo en orden a aquella forma. Queda, pues, en potencia en orden a las demás. — Ni esto se excluye que una de éstas sea más perfecta que las otras y contenga las virtudes de ellas, pues la potencia, cuanto es de su parte, es indiferente para lo perfecto y para lo imperfecto.—Y así, cuando la materia se halla informada por una forma imperfecta, se halla en potencia para una perfecta, y viceversa. De manera que, cuando la materia se halla bajo una forma de cuerpo incorruptible, todavía está en potencia para otra de cuerpo corruptible. Y como no la tiene en acto, estará bajo una forma y privada de otras, pues la carencia de forma en el cuerpo que está en potencia para ella es privación. Ahora bien, esta disposición es propia del cuerpo corruptible. Resulta, pues, imposible que sea una la materia del cuerpo corruptible y del incorruptible por naturaleza.

Ni se puede decir, como soñó Averroes, que el mismo cuerpo celeste sea la materia del cielo, un ser en potencia en orden a un lugar, pero no al *ser,* y que su forma sea una substancia separada que se le una como motor; porque es imposible poner una cosa actualizada sin que toda ella sea acto y forma o tenga acto o forma. Eliminada, pues, por el entendimiento la substancia separada que se pone por motor, si el cuerpo celeste no posee forma (lo que significa estar compuesto de forma y de sujeto de ella), se seguiría que todo él será forma y acto. Pues bien, un cuerpo así ha de ser entendido en acto, lo cual no puede decirse del cuerpo celeste, ya que es sensible.

Relinquitur ergo quod materia corporis caelestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum quaecumque sit illa, sive anima *, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantum, ut Aristoteles dicit *. Et sic non est eadem materia corporis caelestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam *.— Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae.

AD SECUNDUM dicendum quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum potentiae in eis, ut dicitur X *Metaphys.* * Secundum autem logicam considerationem, est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

AD TERTIUM dicendum quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus: cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur, ut dictum est *.

AD QUARTUM dicendum quod, cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia caelestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

4. Vide infra, q. 70, a. 3.
6. XI *Metaph.*, cap. 2, n. 4 (BK 1069 b 26): S. TH., lect. 2, n. 2437.
11. Cf. NEMESIUM, *De nat. hom.*, cap. 5 (MG 40, 625).—Vide etiam THOMAM, *In I De caelo*, lect. 4.
18. Did., IX, cap. 10, n. 1 (BK 1058 b 28): S. TH., lect. 12, nn. 2136-42.
23. in corp.

Resulta, pues, que la materia del cuerpo celeste, en cuanto tal, no está en potencia sino para la forma que tiene. Ni viene a propósito que ella sea alma u otra cosa. De manera que semejante forma de tal suerte perfecciona la materia, que no queda en ésta potencia para otro ser y sí sólo para ocupar un lugar, como Aristóteles dice. En suma, que no es una misma la materia de los cuerpos celestes y la de los elementos, como no sea analógicamente, en cuanto convienen en la razón de potencia.

SOLUCIONES. 1. San Agustín sigue en esto la sentencia de Platón, el cual no pone una quinta esencia. También puede decirse que la materia informe es una con unidad de orden, como todos los cuerpos son uno en el orden de la criatura corporal.

2. Si el género se considera físicamente, los cuerpos corruptibles y los incorruptibles no están en el mismo orden, a causa de la diversidad de potencia que en ellos hay. Pero, considerados lógicamente, es uno mismo el género de todos los cuerpos por razón de su corporeidad.

3. La forma de corporeidad no es una en todos los cuerpos, ya que no es distinta de las formas por las cuales se distinguen los cuerpos, como se ha dicho arriba.

4. Como quiera que la potencia dice orden al acto, el ser en potencia se diversifica por su orden a diversos actos, como la vista al color, el oído al sonido. Por esto mismo la materia del cuerpo celeste es diversa de la materia de los elementos, porque no está en potencia para forma alguna de esos elementos.

ARTICULUS III

Utrum caelum empyreum sit concreatum materiae informi [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caelum empyreum non sit concreatum materiae informi.

1. Caelum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Caelum autem empyreum non est mobile: quia motus eius deprehenderetur per motum alicuius corporis apparentis; quod minime apparet. Non ergo caelum empyreum est aliquid materiae informi concreatum.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in III *De Trin.* *, quod *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur.* Si ergo caelum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in haec inferiora corpora. Sed hoc non videtur: praesertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum *. Non est ergo caelum empyreum materiae informi concreatum.

3. SI DICATUR *, quod caelum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra: Augustinus dicit, in IV *De Trin.* *, quod *nos, secundum quod mente aliquid aeternum capimus, non in hoc mundo sumus;* ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. PRAETEREA, inter corpora caelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et partim lucidum, scilicet *caelum sidereum.* Invenitur etiam aliquod caelum totum diaphanum, quod aliqui nominant *caelum aqueum* vel *crystallinum.* Si ergo est aliud superius caelum, oportet quod sit totum lucidum *. Sed hoc esse non potest: quia sic continue aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo caelum empyreum materiae informi est concreatum.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 2, q. 2 per totam.

12. cap. 4 (ML 42, 873).
17. Cf. q. 3, a. 1, c. *Primo quia;* II *Cont. Gent.*, cap. 20.
19. Cum ALBERTO MAGNO *In II Sent.*, dist. 2, a. 5.
21. cap. 20 (ML 42, 907).
30. Cf. infra, q. 68, aa. 2 et 4.

ARTICULO III

Si el cielo empíreo fué creado junto con la materia informe

DIFICULTADES. Parece que el cielo empíreo no fué creado junto con la materia informe.

1. En efecto, el cielo empíreo, si en verdad existe, debe ser un cuerpo sensible. Mas todo cuerpo sensible es móvil, y el cielo empíreo no lo es, pues su movimiento debería advertirse por el movimiento de algún cuerpo visible, lo cual no sucede. Luego el cielo empíreo no es una cosa creada junto con la materia informe.

2. Dice San Agustín que *los cuerpos inferiores son gobernados con cierto orden por los superiores.* Si, pues, el cielo empíreo es el cuerpo supremo, ha de tener alguna influencia sobre estos cuerpos inferiores. Pero esto no se echa de ver, menos aún si se le supone inmóvil, ya que ningún cuerpo mueve si no es movido. Luego el cielo empíreo no fué creado junto con la materia informe.

3. Si se dijere que el cielo empíreo es un lugar destinado a la contemplación y no a producir algunos efectos naturales, tendremos en contra a San Agustín, el cual dice que nosotros, *cuando con la mente contemplamos alguna cosa eterna, no vivimos en este mundo.* De donde se sigue que la contemplación eleva nuestra mente sobre las cosas corporales y que no hay lugar destinado a la contemplación.

4. Entre los cuerpos celestes existe algún cuerpo en parte diáfano y en parte lúcido, cual es el cielo *sidéreo.* También existe un cielo totalmente diáfano, que algunos llaman *acuoso* o *cristalino.* Si, pues, existe otro cielo superior, éste será totalmente lúcido. Pero tal cosa no puede ser, porque entonces el aire estaría siempre iluminado y nunca sería noche. Luego el cielo empíreo no fué creado junto con la materia informe.

SED CONTRA est quod Strabus dicit *, quod cum dicitur: "In principio creavit Deus caelum et terram", *caelum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum, idest igneum* *.

RESPONDEO dicendum quod caelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii. In cuius positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus *, et etiam Beda *, quod *statim factum, angelis est repletum.* Basilius etiam dicit, in II *Hexaem.* *: *Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quae est extra mundum, ubi beati quietis domicilium sortientur.* — Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus * et Beda * ponunt caelum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod caelum sidereum intelligunt, non in principio sed secunda die dicitur factum. Basilius vero * ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod manichaei calumniantur, Deum Veteris Testamenti deum tenebrarum nominantes.

Hae autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quaestio de firmamento quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino * et ab aliis sanctis *. — Quaestio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum *, per hoc quod informitas (quae per tenebras significatur) non praecessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero *, cum tenebrae non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinam sapientiam attestatur, ut ea quae produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis instituret, et postmodum ea perduceret ad perfectum *.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando *. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine angelorum, quorum aequa-

1. in *Glossa ord.* super Gen. 1 (ML 113, 69).
3. Cf. q. 68, a. 1, ad 1.
8. loc. cit. || I *Hexaem.* (ML 91, 18) ; I *In Pentat.*, super Gen. 1, 1.—Cf. *Glossa interl.* super Gen. 1, 6.
10. MG 29, 41.
14. *Glossa ordin.* super Gen. 1, 6. || I *Hexaem.*, super Gen. 1, 2 (ML 91, 14).
17. *In Hexaem.*, homil. 2 (MG 29, 37).
22. I *De Gen. ad litt.*, cap. 9 (ML 34, 252).—Cf. lib. II, cap. 4 (ML 34, 265). || BEDA, I *Hexaem.*, super Gen. 1, 2 (ML 91, 13) ; super Gen. 1, 6 (ML 91, 18).—Cf. ibid. *Glossam ordin.* et *Glossam interl.*
23. I *Contra adv. Legis et Proph.*, cap. 8 et 9 (ML 42, 609-10).
26. BEDA, I *Hexaem.*, super Gen. 1, 2 (ML 91, 15).
29. Cf. supra, q. 66, a. 1.
34. Cf. *Suppl.*, q. 91, a. 1.

POR OTRA PARTE, dice Estrabón que, cuando el Génesis dice: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* este cielo no es el firmamento visible, sino el cielo empíreo, es decir, el cielo ígneo.

RESPUESTA. Se afirma la existencia del cielo empíreo por la autoridad de Estrabón y de Beda y también por la de San Basilio. Y convienen los tres en que el cielo empíreo es el lugar de los bienaventurados. En efecto, dice Estrabón, y con él Beda, que *en cuanto estuvo creado el cielo, fué llenado de ángeles.* Y San Basilio dice: *Como los condenados son arrojados a las profundas tinieblas, así el galardón de las buenas obras se realiza en aquella luz que está fuera del mundo, donde los bienaventurados alcanzarán la morada del descanso.*—Difieren, no obstante, en señalar la razón de su sentencia. Porque Estrabón y Beda ponen el cielo empíreo, basados en que el firmamento, por el que entienden el cielo sidéreo, no fué creado al principio, sino al segundo día. Pero San Basilio razona así por que no parezca que Dios comenzó su obra por las tinieblas, por lo cual los maniqueos llaman al Dios del Antiguo Testamento Dios de las tinieblas.

Pero todas estas razones no son muy eficaces. Primeramente, la cuestión del firmamento, que se dice haber sido creado el segundo día, de un modo la resuelve San Agustín y de otro los demás Santos Padres. Y la cuestión de las tinieblas la resuelve el mismo San Agustín diciendo que el estado informe, significado por las tinieblas, no precedió a la formación en tiempo, sino en origen. Según los otros santos, como las tinieblas no son una criatura, sino privación de luz, cuadra muy bien con la sabiduría divina el haber producido las cosas que creó de la nada, primero imperfectas, para llevarlas luego a su perfección.

Una razón más congruente puede tomarse de la condición misma de la gloria. Esperamos en la remuneración futura una doble gloria, la espiritual y la corporal, no sólo en la glorificación de los cuerpos humanos, sino en la renovación del mundo. Comenzó la gloria espiritual en el mismo origen del mundo, con la bienaventuranza de los ángeles, la misma que a los santos se promete. Por esto fué conve-

litas sanctis promittitur *. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud caelum dicitur empyreum, idest *igneum*, non ab ardore, sed a splendore *.

Sciendum est autem quod Augustinus, X *De civ. Dei* *, dicit quod Porphyrius *discernebat a daemonibus angelos, ut aerea loca esse daemonum, aetherea vero vel empyrea diceret angelorum.* — Sed Porphyrius *, tanquam platonicus, caelum istud sidereum igneum esse existimabat: et ideo *empyreum* nominabat; vel *aethereum*, secundum quod nomen *aetheris* sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit *. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum caelum empyreum posuisse sicut nunc ponitur a modernis *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi: quia per motum creaturae corporalis procuratur electorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus *. Et talem oportuit esse a principio dispositionem caeli empyrei.

AD SECUNDUM dicendum quod satis probabile est quod caelum empyreum, secundum quosdam *, cum sit ordinatum ad statum gloriae, non habet influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum *. — Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium *, ita caelum empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum caelum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens *.

1. Lc. 20, 36. 7. Cf. *Glossam ordin.* super Gen. 1, 1.
8. cap. 9 (ML 41, 287).
11. Vide AUGUSTINUM, VIII *De civ. Dei*, cap. 15 (ML 41, 1161); II *De Gen. ad litt.*, cap. 3 (ML 34, 265).
15. I *De caelo*, cap. 3, n. 6 (BK 270 b 20): S. TH., lect. 7, n. 7; I *Meteor.*, cap. 3, n. 4 (BK 339 b 21): S. TH., lect. 3, n. 5.
17. Vide infra, q. 68, a. 4.
21. Cf. *Suppl.*, q. 91, a. 1.
25. ALBERTUS MAGNUS, *In II Sent.*, dist. 2, a. 5.
28. Cf. DV. THOMAM, *Quodlib.* VI, q. 11.
31. *De cael hier.*, cap. 13, § 3 (MG 3, 300).
37. Cf. *Quodlib.* VI, q. 11.

niente que también en el principio se iniciase la gloria corporal en algún cuerpo que desde el principio estuviera exento de la corrupción y mutabilidad y fuese todo él lúcido, como todas las criaturas corporales esperan serlo después de la resurrección. Y ese cielo se dice empíreo, esto es, *ígneo*, no por su ardor, sino por su resplandor.

Pero conviene saber lo que San Agustín dice: que Porfirio *distinguía los ángeles de los demonios y atribuía las regiones del aire a los demonios, las etéreas o empíreas a los ángeles.*—Si bien Porfirio, como platónico que era, creía que el cielo sidéreo era ígneo, y así le llamaba *empíreo* o *etéreo*, tomando el nombre de *éter* de la conflagración y no de la velocidad del movimiento, como Aristóteles. Lo cual decimos para que nadie crea que San Agustín afirmaba la existencia del empíreo tal como ahora lo conciben los modernos.

SOLUCIONES. 1. Los cuerpos sensibles se mueven en conformidad con el actual estado del mundo, pues el movimiento de las criaturas corporales influye en la multiplicación de los elegidos. Pero en la consumación final de la gloria cesará el movimiento de los cuerpos. Y tal convenía que fuese desde el principio la disposición del cielo empíreo.

2. No carece de probabilidad la sentencia de algunos, según la cual el cielo empíreo, estando ordenado al estado de gloria, no tiene influencia en los cuerpos inferiores, que están sometidos a otro régimen, como ordenados a realizar el curso natural de las cosas.—Pero parece más probable que, así como los ángeles supremos, que asisten ante Dios, ejercen influencia sobre los intermedios y los últimos, que son enviados, aunque ellos no lo sean, según Dionisio, así también el cielo empíreo tiene influencia sobre los cuerpos que se mueven, aunque él mismo no se mueva. Por donde se puede decir de él que transmite al primer cielo móvil, no una virtud transitoria y que viene con el movimiento, sino algo fijo, estable, v. gr., el poder de contener y de causar o algo semejante que realce su dignidad.

AD TERTIUM dicendum quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit *, quod *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris; sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebat.*

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Basilius dicit in II *Hexaem.* *, *constat factum esse caelum rotunditate conclusum, habens corpus spissum et adeo validum, ut possit ea quae extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore qui superradiabat excluso.* — Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc, quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis caelis); potest aliter dici quod habet lucem caelum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali.

ARTICULUS IV

Utrum tempus sit concreatum materiae informi [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tempus non sit concreatum materiae informi.

1. Dicit enim Augustinus, XII *Confess.* *, ad Deum loquens: *Duo reperio quae fecisti carentia temporibus,* scilicet materiam primam corporalem et naturam angelicam. Non ergo tempus est concreatum materiae informi.

2. PRAETEREA, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox nec dies erat, sed postmodum, cum *divisit Deus lucem a tenebris.* Ergo a principio non erat tempus.

3. PRAETEREA, tempus est numerus motus firmamenti: quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 12, a. 5.

4. *In Hexaem.*, hom. 2 (MG 29, 41).
8. ibid.
24. cap. 12 (ML 32, 831).

3. El lugar corpóreo destinado a la contemplación no lo es por necesidad, sino por conveniencia, para que haya armonía entre la claridad exterior y la interior. Por donde dice San Basilio que *quien otorga el espíritu no podía vivir en las tinieblas; en la luz y en la alegría debía poner su morada.*

4. Dice San Basilio en el *Hexámeron: Nos consta que el cielo fué hecho redondo y cerrado, de constitución espesa y tan resistente, que fuera capaz de separar las cosas que están fuera de él de las que están dentro. Por esto quedó fuera de él una región privada de luz, de suerte que no le alcanza el fulgor que él irradia.* — Pero como el cuerpo del firmamento, aunque es sólido, es también diáfano y no impide el paso de la luz, como lo prueba el hecho de que veamos la luz de las estrellas a través de los cielos intermedios, pudiera decirse que el cielo empíreo tiene luz, no condensada y que emita rayos como el sol, sino más sutil. O que posea la claridad de la gloria, que no se parece a la claridad natural.

ARTICULO IV

Si el tiempo fué creado junto con la materia informe

DIFICULTADES. Parece que el tiempo no fué creado junto con la materia informe.

1. Dice San Agustín hablando con Dios: *Dos cosas hallo que hiciste no sometidas al tiempo: la materia primera y la naturaleza angélica.* Luego el tiempo no fué creado junto con la materia informe.

2. El tiempo se divide en días y noches. Pero al principio no había día ni noche, sino más tarde, cuando *Dios dividió la luz de las tinieblas.* Luego al principio no había tiempo.

3. El tiempo es la medida del movimiento del firmamento, el cual fué hecho el día segundo. Luego al principio no había tiempo.

4. PRAETEREA, motus est prior tempore. Magis igitur deberet numerari inter primo creata motus, quam tempus.

5. PRAETEREA, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo crea-
5 ta tempus, quam locus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.* *, quod spiritualis et corporalis creatura est creata *in principio temporis.*

RESPONDEO dicendum quod communiter dicitur * quatuor
10 esse primo creata: scilicet naturam angelicam, caelum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim ponit * duo primo creata, scilicet naturam angelicam et materiam corporalem, nulla mentione facta de caelo empyreo. Haec autem duo,
15 scilicet natura angelica et materia informis, praecedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura praecedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.

Procedit autem praedicta connumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum *, ponentium quod informitas
20 materiae duratione praecessit formationem: et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus hoc dicit ea
25 ratione qua natura angelica et materia informis praecedunt origine, seu natura, tempus.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut, secundum alios sanctos, materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum
30 formatum, et distinctum per diem et noctem.

AD TERTIUM dicendum quod, si motus firmamenti non statim a principio incoepit, tunc tempus quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firma-
35 menti, inquantum hic motus est primus motuum: si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim a principio fuisse aliquem motum, ad
40 minus secundum successionem conceptionum et affectionum

7. lib. I, cap. 1 (ML 34, 247).
9. ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creatur.*, p. 1.ª
13. loc. cit. in arg. 1.
21. Cf. supra, a. 1.

4. El movimiento es anterior al tiempo. Luego con más razón que éste debió ser contado entre las cosas primeramente creadas.

5. El tiempo es medida extrínseca, como también el lugar. Luego no debe contarse entre las cosas primeramente creadas el tiempo con preferencia al lugar.

POR OTRA PARTE, dice San Agustín que las criaturas espirituales y las corporales fueron creadas en el *principio del tiempo.*

RESPUESTA. Suele decirse que cuatro cosas fueron primeramente creadas: la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia corporal informe y el tiempo. Pero semejante sentencia no concuerda con la opinión de San Agustín, el cual pone creadas primeramente dos cosas: la naturaleza angélica y la materia corpórea, sin mencionar al cielo empíreo. Estas dos cosas, la naturaleza angélica y la materia informe, preceden a la formación, no en duración, sino en naturaleza. Y como preceden en naturaleza a la formación de la materia, también preceden al movimiento y al tiempo, y así el tiempo no puede ser contado con aquéllas.

La enumeración anterior se ajusta a la opinión de otros Santos Padres, que afirman que el estado informe de la materia precedió en duración a la formación de la misma, y en ese caso para esa duración habrá que poner algún tiempo; de otro modo faltaría la medida de esta duración.

SOLUCIONES. 1. Dice esto San Agustín en el sentido de que la naturaleza angélica y la materia informe preceden en origen o naturaleza al tiempo.

2. Según la sentencia de los otros Santos Padres, como la materia fué en cierto modo informe y luego formada, así el tiempo fué a su manera informe y después formado, distinto en días y noches.

3. Si el movimiento del firmamento no empezó desde el primer momento, el tiempo que le precedió no era la medida del movimiento del firmamento, sino de cualquier movimiento primero. Se dice que el tiempo es la medida del movimiento del firmamento en cuanto que éste es el primero de los movimientos. Si hubiera otro movimiento primero, el tiempo sería su medida, porque todas las cosas se miden por lo primero en su género. Debemos, pues, decir que luego, desde el principio, hubo algún movimiento, o al menos alguna sucesión de conceptos o afectos en la na-

in mente angelica *. Motum autem non est intelligere sine tempore: cum nihil aliud sit tempus quam *numerus prioris et posterioris in motu.*

AD QUARTUM dicendum quod inter primo creata computantur ea quae habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensurae: non autem motus, qui comparatur solum ad subiectum mobile.

AD QUINTUM dicendum quod locus intelligitur in caelo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio: sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi *nunc* *.

1. Cf. q. 10, a. 5.
14. Cf. q. 46, a. 3, ad 3.

turaleza angélica. No se concibe movimiento sin tiempo, puesto que el tiempo no es otra cosa que *la medida de la sucesión en el movimiento.*

4. Entre las primeras cosas creadas se cuentan aquellas que dicen relación general a las mismas. Y así debe computarse el tiempo, que tiene razón de medida común; pero no el movimiento, que dice relación solamente al sujeto del movimiento.

5. El lugar queda comprendido en el cielo empíreo, que todo lo abarca. Y porque el lugar es una de las cosas permanentes, por eso fué creado todo a la vez. No así el tiempo, que es sucesivo y fué creado, junto con las cosas, al principio. Ahora mismo no podemos tomar como tiempo actual más que el momento presente.

QUAESTIO LXVII

DE OPERE DISTINCTIONIS SECUNDUM SE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se *. Et primo, de opere primae diei; secundo, de opere secundae diei *; tertio, de opere tertiae *.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lux proprie in spiritualibus dici possit.

Secundo: utrum lux corporalis sit corpus.

Tertio: utrum sit qualitas.

Quarto: utrum conveniens fuit prima die fieri lucem.

ARTICULUS I

Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur.

1. Dicit enim Augustinus, IV *Super Gen. ad litt.* *, quod in spiritualibus *melior et certior lux est;* et quod *Christus non sic dicitur lux quo modo lapis, sed illud proprie, hoc figurative.*

2. PRAETEREA, Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* *, ponit *Lumen* inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 13, a. 2; *In Ioan.*, cap. 1, lect. 3.

5. Cf. q. 66, introd.
6. q. 68. q. 69.
16. cap. 28 (ML 34, 315).
20. § 5 (MG 3, 700); S. TH., lect. 4.

CUESTION LXVII

DE LA OBRA DE DISTINCION EN SI MISMA

DIVIDIDA EN CUATRO ARTÍCULOS

A continuación debemos tratar de la obra de distinción en sí misma. Y primeramente, de la obra del primer día; luego, de la obra del día segundo; y en tercer lugar, de la obra del tercer día. Sobre lo primero se preguntan cuatro cosas.

Primera: si con propiedad se puede hablar de luz en los seres espirituales.

Segunda: si la luz corporal es cuerpo.

Tercera: si es cualidad.

Cuarta: si fué conveniente que fuese creada el primer día.

ARTICULO I

Si se puede con propiedad hablar de luz en los seres espirituales

DIFICULTADES. Parece que en los seres espirituales se puede hablar de luz en sentido propio.

1. Dice San Agustín que *en los seres espirituales la luz es mejor y más cierta,* y que *Cristo no se dice luz como es llamado piedra: porque lo primero le conviene en sentido propio, lo segundo en el figurado.*

2. Dionisio pone el nombre de *luz* entre los nombres inteligibles de Dios. Pero los nombres inteligibles se dan en sentido propio a los seres espirituales. Luego la luz conviene propiamente a los seres espirituales.

3. PRAETEREA, Apostolus dicit, ad Ephes. 5, 3: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

SED CONTRA est quod Ambrosius, in libro *De fide* *, ponit *splendorem* inter ea quae de Deo metaphorice dicuntur.

RESPONDEO dicendum quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine *visionis,* quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim: *Vide quomodo sapit,* vel *quomodo redolet,* vel *quomodo est calidum);* et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

Et similiter dicendum est de nomine *lucis.* Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus: postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. — Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit *. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio AD OBIECTA.

ARTICULUS II

Utrum lux sit corpus [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lux sit corpus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *De lib. arbit.* *, quod *lux in corporibus primum tenet locum.* Ergo lux est corpus.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit * quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 13, a. 3; II *De anima*, lect. 14.

4. lib. II, prol. (ML 16, 584). 23. loc. cit.
31. lib. III, cap. 5 (ML 32, 1279).
33. V *Topic.*, cap. 5, n. 11 (BK 134 b 29).

3. El Apóstol dice: *Todo lo que se manifiesta es luz.* Pero el manifestarse es más propio de los seres espirituales que de los corporales. Luego también la luz.

POR OTRA PARTE, escribe San Ambrosio que el *esplendor* se cuenta entre los nombres que se atribuyen a Dios metafóricamente.

RESPUESTA. De dos maneras podemos nombrar una cosa: o según el primer sentido del nombre o según el uso corriente. Así el nombre de *visión* significa ante todo el acto del sentido de la vista; pero, por la nobleza y certidumbre de este sentido, se extiende en lenguaje corriente al conocimiento de todos los otros sentidos. Por esto decimos: *Mira cómo sabe,* o *cómo huele,* o *qué caliente está.* Y por encima de esto se extiende al conocimiento intelectual, según aquello: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.*

Esto mismo se ha de decir de la luz. Primero se emplea para significar lo que nos permite ver, y luego se extiende a cualquier otro conocimiento.—Si tomamos la luz en su primer sentido, sólo metafóricamente se puede decir de los seres espirituales; pero si se toma en el sentido más extenso, como es usual, entonces se les puede aplicar en sentido propio.

Y con esto quedan contestadas las dificultades.

ARTICULO II

Si la luz es cuerpo

DIFICULTADES. Parece que la luz sea cuerpo.

1. Dice San Agustín que *la luz tiene el primer lugar entre los cuerpos.* Luego es cuerpo.

2. Dice también el Filósofo que la luz es una especie de fuego. Pero el fuego es cuerpo. Luego también la luz.

3. PRAETEREA, ferri, intersecari, et reflecti est proprie corporum: haec autem omnia attribuuntur lumini vel radio. Coniunguntur etiam diversi radii et separantur, ut Dionysius dicit, 2 cap. *De div. nom.* *: quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

SED CONTRA, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primo quidem, ex parte loci. Nam locus cuiuslibet corporis est alius a loco alterius corporis: nec est possibile, secundum naturam, duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ.

Secundo, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti: quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti. — Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili. Quia in parvo spatio posset tempus latere: in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset: statim enim cum sol est in puncto orientis, illuminatur totum hemisphaerium usque ad punctum oppositum. — Est etiam aliud considerandum ex parte motus. Quia omne corpus habet motum naturalem determinatum: motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicuius corporis.

Tertio, apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia eius acciperet aliam formam. Quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. — Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphaerium, quotidie generetur.— Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris, tantum corpus corrumpatur. — Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur: quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam, tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam: quia non apparet ibi maior claritas post quam ante. — Quia

4. § 4 (MG 3, 641) : S. TH., lect. 2.

3. Es propio de los cuerpos el ser llevados, divididos, reflejados, etc. Pero todo esto se atribuye a la luz y a sus rayos, que se unen o se separan, como dice Dionisio; lo que no conviene sino a los cuerpos. Luego la luz es cuerpo.

POR OTRA PARTE, sabemos que dos cuerpos no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar. Pero la luz lo está junto con el aire. Luego la luz no es cuerpo.

RESPUESTA. Es imposible que la luz sea cuerpo. Esto se evidencia por tres razones. La primera, por parte del lugar. Pues el lugar que ocupa un cuerpo es distinto del que ocupa otro cuerpo, ni es posible que dos cuerpos, cualesquiera que sean, ocupen un mismo lugar, porque dos cosas contiguas requieren distinción de sitio.

En segundo lugar se ve esto mismo por la razón del movimiento. Si la luz es cuerpo, la iluminación será un movimiento local de ese cuerpo. Pero ningún movimiento local se realiza instantáneamente, pues lo que se mueve de un lugar a otro es preciso que pase por el medio antes de llegar al extremo. Ahora bien, la iluminación se realiza en un instante.—Ni puede decirse que se realice en una medida imperceptible de tiempo. Esto podría ocultarse en un pequeño espacio, pero no en tan grande espacio como hay entre el oriente y el occidente. Y, sin embargo, en cuanto el sol aparece en un punto del horizonte, queda iluminado todo el hemisferio hasta el extremo opuesto.—Otra cosa hay que considerar en el movimiento, y es que todo cuerpo tiene un movimiento natural determinado. Ahora bien, el movimiento de la iluminación se dirige a todas partes, lo mismo en línea circular que en línea recta; de donde resulta claro que la iluminación no es el movimiento local de ese cuerpo.

En tercer lugar, se prueba lo mismo por la generación y corrupción. Si la luz fuese cuerpo, se seguiría que al obscurecerse el aire por ausencia de la luz, ésta, que es cuerpo, se corrompería y su materia recibiría otra forma. Y no vemos esto, a menos que se diga que también las tinieblas son cuerpo.—Ni tampoco vemos de qué materia puede salir cada día un cuerpo tan grande que basta para llenar medio hemisferio. Sería, además, ridículo decir que por la sola ausencia de la luz se corrompa un cuerpo tan grande.—Y si alguno dijera que no se corrompe, pero que junto con el sol se acerca y difunde por todas partes, ¿qué se podrá decir del hecho de que con la simple interposición de un cuerpo opaco en torno a una candela se obscurece toda la casa? No puede admitirse que la luz se concentre en torno a la candela, pues en ese caso debería aparecer después mayor claridad que antes.—Y como todo esto sea contrario no sólo a la razón,

ergo omnia haec non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

AD SECUNDUM dicendum quod Aristoteles *lumen* nominat ignem in propria materia: sicut ignis in materia aerea dicitur *flamma,* et in materia terrea dicitur *carbo.* — Non tamen est multum curandum de eis exemplis quae Aristoteles inducit in libris logicalibus: quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

AD TERTIUM dicendum quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice: sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur in VIII *Physic.* *, utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et in omnibus motibus: sicut etiam nomen *distantiae* derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur in X *Metaphys.**

ARTICULUS III

Utrum lux sit qualitas [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lux non sit qualitas.

1. Omnis enim qualitas permanet in subiecto etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. PRAETEREA, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium: tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. PRAETEREA, causa est potior effectu. Sed lux caelestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus *. Dat etiam esse spirituale coloribus: quia facit

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 13, a. 3; II *De anima*, lect. 14.

15. cap. 7, n. 2 (BK 260 a 28): S. TH., lect. 14, nn. 2-4.
18. cap. 4, n. 1 (BK 1055 a 9): S. TH., lect. 5, nn. 2024-26.
33. Cf. ALBERTUM MAGNUM, *De causis et proc. univ.*, tr. 1, cap. 21; AVICENNAM, *Metaph.*, tr. 9, cap. 2.

sino también a los sentidos, hemos de concluir que es imposible que la luz sea cuerpo.

SOLUCIONES. 1. San Agustín toma la luz por el cuerpo actualmente lúcido, es decir, por el fuego, que de los cuatro elementos es el más importante.

2. Aristóteles llama *luz* al fuego en su propia materia, como el fuego en la materia aérea se dice *llama,* y *brasa* en la materia térrea.—Ni hay que prestar mucha atención a estos ejemplos que Aristóteles propone en sus libros de lógica, pues los trae como probables, según la sentencia de otros.

3. Todo lo que se atribuye metafóricamente a la luz, puede atribuirse al calor. Como el movimiento local naturalmente es el primero de los movimientos, según se demuestra en los *Físicos,* empleamos diversos nombres tomados del movimiento local, lo mismo hablando de alteraciones que de otros movimientos. Así también el nombre de distancia, que se deriva del lugar, se extiende a todos sus contrarios, como se dice en los *Metafísicos.*

ARTICULO III

Si la luz es cualidad

DIFICULTADES. No parece que la luz sea cualidad.

1. Toda cualidad permanece en el sujeto aun después que el agente se retira, como el calor en el agua cuando ésta se retira del fuego. Pero la luz no permanece en el aire una vez desviado el luminar. Luego la luz no es cualidad.

2. Toda cualidad sensible tiene su contrario; v. gr., el calor tiene el frío, lo blanco tiene lo negro. Pero la luz no tiene contrario, pues las tinieblas son privación de luz. Luego no es una cualidad sensible.

3. La causa es mayor que el efecto. Pero la luz de los cuerpos celestes produce formas substanciales en los seres de aquí abajo, pues da un ser espiritual a los colores, ha-

eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in libro I *, quod lux est quaedam qualitas.

RESPONDEO dicendum quod quidam * dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. — Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat aerem: fit enim aer luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum: non enim dicitur aer coloratus. — Secundo, quia lumen habet effectum in natura: quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii vero * dixerunt quod lux est forma substantialis solis. — Sed hoc etiam apparet impossibile, propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis: quia *quod quid est* est obiectum intellectus, ut dicitur in III *De anima* *. Lux autem est secundum se visibilis. — Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio: quia formae substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris: alioquin, ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cuius signum est, quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subiectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formae. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte, secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiae ad

3. *De Civ. Dei*, [illegible] 8 (ML [illegible], 8[illegible]).
5. BONAVENTURA, *In II Sent.*, [illegible], a. 3, q. 2 — Cf. AVERROES, *In II De anima*, [illegible]; ALBERTUS MAGNUS, [illegible]
14. BONAVENTURA, *In II Sent.*, [illegible], a. 3, q. 2; AVERROES, *In II De anima*, lect. 14; AVICEBRON, *Fons vitae*, [illegible]
18. cap. 9, n. 7 (BK 430 b 28); S. TH., lect. 11, nn. 700-03.

ciéndolos visibles en acto. Luego la luz no es una cualidad sensible, sino una forma substancial o espiritual.

POR OTRA PARTE, dice el Damasceno que la luz es cierta cualidad.

RESPUESTA. Algunos han dicho que la luz en el aire no tiene ser natural, como el del color en la pared; sino sólo intencional, como la semejanza del color en el aire.—Pero esto no puede ser por dos razones. Primera, porque la luz da al aire una denominación, haciéndolo luminoso en acto: no así el color, pues no decimos que el aire sea colorado. Segunda, la luz tiene efectos naturales, por ejemplo, los rayos del sol calientan los cuerpos; mientras que las intenciones no producen transmutaciones naturales.

Dicen otros que la luz es la forma substancial del sol. Pero esto resulta imposible por dos motivos. Porque ninguna forma substancial es de suyo sensible, pues la esencia de una cosa es el objeto del entendimiento, como se dice en el libro *De anima*. Ahora bien, la luz es de suyo visible. Además, es imposible que lo que en un ser es forma substancial sea en otro forma accidental, pues es propio de la forma substancial constituir un ser en su especie, por donde no puede nunca faltar en él. Pero la luz no es forma substancial del aire, pues éste se corrompería al retirarse la luz. Luego tampoco puede ser forma substancial del sol.

Diremos, pues, que, así como el calor es una cualidad activa que se deriva de la forma substancial del fuego, así la luz es una cualidad activa que nace de la forma substancial del sol o de otro cuerpo que tenga luz propia, si este tal existe. De lo cual es argumento que los rayos de las diversas estrellas producen efectos diversos según la diversa naturaleza de los cuerpos.

SOLUCIONES. 1. Como la cualidad se deriva de la forma substancial, el sujeto de aquélla se ajusta diversamente a la recepción de la cualidad, como también a la recepción de la forma. Cuando la materia recibe perfectamente la forma, la cualidad adquiere una estabilidad que nace de la forma, como si el agua se convirtiera en fuego. Pero cuando la forma substancial es recibida imperfectamente, de un modo incoativo solamente, entonces la cualidad permanece algún tiempo, pero no siempre, como pasa con el agua caliente, que vuelve a la primera temperatura. Pero la iluminación no se realiza con transmutación alguna de

susceptionem formae substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formae. Et ideo lumen non remanet nisi ad praesentiam agentis.

AD SECUNDUM dicendum quod accidit luci quod non habeat contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis, ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales: et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

ARTICULUS IV

Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur [a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur.

1. Est enim lux qualitas quaedam, ut dictum est *. Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. PRAETEREA, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. PRAETEREA, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. SI DICATUR quod intelligitur de luce spirituali, contra: Lux quae legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebrae: quia etiam daemones fuerunt a principio boni, ut supra * dictum est. Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

SED CONTRA, id sine quo non potest esse dies, oportuit

[a] Cf. infra, q. 69, a. 1; II *Sent.*, dist. 13, a. 4.

18. a. 3.
32. q. 63, a. 5.

la materia al recibir la forma substancial, para que haya como una incoación de forma, y así la luz no permanece sino mientras dura la presencia del agente.

2. La luz no tiene contrario, en cuanto que es cualidad natural del primer cuerpo luminoso, el cual está muy lejos de toda contrariedad.

3. Como el calor concurre a producir la forma del fuego, obrando a modo de instrumento en virtud de su forma substancial, así la luz obra, a modo de instrumento, con la virtud de los cuerpos celestes para producir formas substanciales y hacer los colores actualmente visibles, en cuanto que es cualidad del primer cuerpo sensible.

ARTICULO IV

Si con razón se pone la producción de la luz el primer día

DIFICULTADES. Parece que no está bien puesta en el primer día la producción de la luz.

1. Según se ha dicho antes, la luz es una cualidad. Pero la cualidad, por ser un accidente, no tiene razón de primero, sino de postrero. Por consiguiente, no debió de ponerse su producción en el primer día.

2. Por la luz se distingue la noche del día, lo cual se hace por el sol, que fué hecho en el día cuarto. Luego no debió ponerse el primer día la creación de la luz.

3. El día y la noche se producen por el movimiento circular de un cuerpo luminoso. Pero este movimiento circular es propio del firmamento, que fué formado el día segundo. Luego no debió ponerse el día primero la producción de la luz, que distingue el día de la noche.

4. Si se quiere entender por esta luz la espiritual, a esto se objeta que la luz producida el día primero se contrapone a las tinieblas. Ahora bien, al principio no existían tinieblas espirituales, pues los mismos demonios eran en el principio buenos, como se dijo antes. En resumen, que no está bien puesta la creación de la luz en el primer día.

POR OTRA PARTE, debió ponerse en el primer día aquello

fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

RESPONDEO dicendum quod de productione lucis est duplex opinio *. Augustino enim videtur quod non fuerit conveniens Moysen praetermisisse spiritualis creaturae productionem. Et ideo dicit * quod, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram,* per *caelum* intelligitur spiritualis natura adhuc informis, per *terram* autem intelligitur materia informis corporalis creaturae. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali *: formatio enim naturae spiritualis est per hoc quod illuminatur ut adhaereat Verbo Dei.

Aliis autem videtur quod sit praetermissa a Moyse productio spiritualis creaturae. Sed huius rationem diversimode assignant. Basilius enim dicit * quod Moyses principium narrationis suae fecit a principio quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, idest angelica, praetermittitur, quia fuit ante creata. — Chrysostomus autem assignat * aliam rationem. Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere; quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas: eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur Deut. 4, 19.

Praemissa autem fuerat * circa creaturam corporalem multiplex informitas: una quidem in hoc quod dicebatur, *terra erat inanis et vacua*; alia vero in hoc quod dicebatur, *tenebrae erant super faciem abyssi.* Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux, ut dictum est *, est qualitas primi corporis: unde secundum eam primo fuit mundus formandus. — Secundo, propter communitatem lucis: communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione: nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in libro *De*

4. Cf. q. 66, a. 1; q. 61, a. 1, ad 1.
6. I *De Gen. ad litt.*, cap. 1, 3, 4 (ML 34, 247-49); cap. 9 (ML 34, 252).
12. Cf. q. 67, a. 1.
17. *In Hexaem.*, homil. 1 (MG 29, 13).
21. *In Gen.*, homil. 5 (MG 53, 29).
29. Gen. 1, 2.
34. a. 3.

sin lo cual no puede haber día. Y esto es la luz. Luego la luz debió ser producida el día primero.

RESPUESTA. Hay dos sentencias acerca de la producción de la luz. San Agustín cree inconveniente que omitiese Moisés la producción de las criaturas espirituales, y así afirma que cuando el texto sagrado dice: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* se ha de entender por *cielo* la naturaleza espiritual todavía informe, y por *tierra* la materia informe de la criatura corporal. Y como la naturaleza espiritual es más noble que la corporal, debía ser formada primero. Ahora bien, la formación de la naturaleza espiritual está significada por la producción de la luz, que se ha de entender de la luz espiritual; pues la formación o perfección de la naturaleza espiritual se realiza por una iluminación que la hace adherirse al Verbo de Dios.

Entienden otros que Moisés pasó por alto la producción de las criaturas espirituales. La razón de esto no la asignan todos igualmente. San Basilio dice que Moisés comenzó su narración por el principio del tiempo, que mide la duración de las cosas sensibles, omitiendo la creación de las naturalezas espirituales o angélicas, porque fueron producidas antes.—San Crisóstomo alega otra razón, y es que Moisés escribía para un pueblo muy rudo, incapaz de percibir las cosas espirituales, y a quien quería retraer de la idolatría. Y sin duda que hubieran tomado ocasión de idolatrar si, fuera de las criaturas corporales, les hubiera hablado de otras superiores a éstas. Las hubieran tomado por dioses, siendo como eran tan propensos a rendir culto al sol, a la luna y a las estrellas, creyéndolas dioses.

De las criaturas corporales anticipó un múltiple estado informe. El primero, en aquellas palabras: *La tierra estaba confusa y vacía.* Otro, en las palabras: *Las tinieblas cubrían la haz del abismo.* Era preciso quitar lo informe de las tinieblas por la producción de la luz. Primero, porque la luz es cualidad del primer cuerpo, y así comenzó por ella la formación del mundo.—Luego, por la universalidad de la luz, que se extiende lo mismo a los seres superiores que a los inferiores. Como en el conocimiento empezamos por las cosas más comunes, así en la operación. Por eso se engendra primero el vegetal que el animal, y éste primero que el hombre,

gener. animal. * Sic ergo oportuit ordinem divinae sapientiae manifestari, ut primo inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. — Basilius autem ponit * tertiam rationem: quia per lucem omnia alia manifestantur. — Potest et quarta ratio addi, quae in obiiciendo * est tacta: quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, secundum opinionem * quae ponit informitatem materiae duratione praecedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus; postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

AD SECUNDUM dicendum quod quidam * dicunt lucem illam fuisse quandam nubem lucidam, quae postmodum, facto sole, in materiam praeiacentem rediit. Sed istud non est conveniens. Quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat: unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. — Et ideo alii * dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est coniuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum in operibus Dei. — Et ideo alii * dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed incorruptibile per naturam: quia secundum hoc, materia eius non potest esse sub alia forma.

Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit 4 cap. *De div. nom.* *, quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus *. Et secundum hoc, in productione huius lucis distincta est lux a tenebris, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad causam: secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terrae causa tenebrarum. Secun-

1. lib. II, cap. 3 (BK 736 b 2).
4. *In Hexaem.*, homil. 2 (MG 29, 44).
6. in arg. *Sed contra.*
8. Cf. supra, q. 66, a. 1.
14. Vide ALEXANDRUM HALENSEM, *Summa Theol.*, 1-2, n. 268; BONAVENTURAM, *In II Sent.*, dist. 13, dub. 2.
20. MAGISTER, II *Sent.*, dist. 13, cap. 10.—Cf. AUGUSTINUM, I *De Gen. ad litt.*, cap. 10 (ML 34, 254); HUGONEM DE S. VICTORE, I *De sacram.*, p. 1.ª; cap. 15 (ML 176, 198).
24. Vide supra, in corp.
30. § 4 (MG 3, 700); S. TH., lect. 3.
33. Cf. q. 70, a. 1, ad 1; q. 74, a. 1, ad 4.

como se dice en el libro *De la generación de los animales.* Así convenía que se manifestase el orden de la divina sabiduría, empezando las obras de distinción por la luz, que es la forma del primer cuerpo y la más universal.—San Basilio añade una tercera razón, y es que por la luz todas las otras cosas se dan a conocer. Todavía se puede añadir una cuarta, que hemos tocado en las dificultades, y es que el día no se da sin la luz y así ésta debió ser creada el día primero.

SOLUCIONES. 1. Según la opinión que sostiene haber precedido en duración el estado informe de la materia a la formación de la misma, es preciso decir que al principio la materia fué creada bajo algunas formas substanciales y luego recibió otras formas accidentales, entre las cuales la luz ocupa el primer lugar.

2. Dicen algunos que aquella luz fué una nube luminosa, la cual, creado el sol, perdió su consistencia. Pero esto no es razonable, porque al principio menciona el Génesis la creación de la naturaleza, que debió persistir. Por esto no se debe afirmar que haya sido hecha ninguna cosa que luego dejara de ser.—Y así dicen otros que aquella nube luminosa aún existe, pero incorporada al sol, del cual no es posible distinguirla. Pero en este caso quedaría superflua, y nada hay superfluo en las obras de Dios. — Por esto dicen otros que el cuerpo del sol fué formado de aquella nube. Pero tampoco esto se puede decir si se afirma que el sol no está formado de los cuatro elementos, sino que es de naturaleza incorruptible, pues en este caso su materia no admitiría ninguna otra forma.

Lo que, con Dionisio, conviene decir es que aquella luz era la luz del sol, pero todavía informe, y en cuanto a esto era ya la substancia del sol y poseía la virtud general de iluminar, pero luego recibió una virtud especial y determinada para particulares efectos. Y así en la producción de esta luz encontramos una triple distinción entre la luz y las tinieblas. Primera, cuanto a la causa. En la substancia del sol está la causa de la luz, en la opacidad de la tierra la de las tinieblas. Segunda, cuanto al lugar. Mientras la luz

do, quantum ad locum: quia in uno hemisphaerio erat lumen, in alio tenebrae. Tertio, quantum ad tempus: quia in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebrae. Et hoc est quod dicitur: *lucem vocavit Diem, et tenebras Noctem.*

AD TERTIUM dicendum quod Basilius dicit * lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. — Sed contra hoc obiicit Augustinus * quod nulla ratio esset huius vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis; cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. — Et praeterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui praesentia, sed miraculose potest hoc fieri: in prima autem institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit *.

Et ideo dicendum est quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui facit diem et noctem: et iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur, *ut sint in tempora et dies et annos;* quae quidem diversitas fit per motus proprios *.

AD QUARTUM dicendum quod, secundum Augustinum *, informitas non praecedit formationem durationé. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturae, non quae est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit; sed quae est per gratiam perfecta, cum qua creata fuit, ut dictum est *. Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, idest ab informitate alterius creaturae non formatae. Vel, si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quae tunc essent (quia diabolus no fuit creatus malus); sed quas Deus futuras praevidit *.

---

6. *In Hexaem.*, homil. 2 (MG 29, 48).
8. I *De Gen. ad litt.*, cap. 16 (ML 34, 258).
15. ibid., lib. II, cap. 1 (ML 34, 263).
25. Cf. q. 70, a. 2, ad 3.
26. XII *Confess.*, cap. 29 (ML 32, 843); I *De Gen. ad litt.*, cap. 15 (ML 34, 257).
31. q. 62, a. 3.
36. Cf. q. 63, a. 5, ad 2.

ocupa un hemisferio, ocupan otro las tinieblas. Tercero, cuanto al tiempo. En un mismo hemisferio a la luz suceden las tinieblas. Y esto es lo que significan las palabras *llamó al día luz y a las tinieblas noche.*

3. Dice San Basilio que la luz y las tinieblas no se sucedían por ningún movimiento, sino por cierta emisión y contracción. — Contra esto objeta San Agustín que no existe ninguna razón de esa alternativa entre la emisión y la retracción de la luz, no habiendo entonces hombres ni animales a quienes esto pudiera servir. — Además que no es natural al cuerpo luminoso el retraer la luz cuando está presente. Sólo por milagro se podría hacer esto; pero en el primer origen de las cosas no se buscan milagros, sino lo que pide su misma naturaleza, como San Agustín escribe.

Y así hemos de decir que en el cielo hay un doble movimiento: uno general de todo el cielo, que hace los días y las noches, y que parece haber sido instituído el día primero. Otro, que se diferencia según los diferentes cuerpos, y que distingue los días unos de otros, y lo mismo los meses y los años. Conforme a esto, se menciona en el primer día la distinción del día y de la noche en virtud del movimiento general, y en el cuarto la diversidad de los días, de las estaciones y de los años, cuando se dice: *Y sean para señales de las estaciones y de los días y de los años.* Esta diferencia se logra por los movimientos propios de los cuerpos celestes.

4. Según San Agustín, el estado informe no precedió en tiempo a la formación. Y así por la producción de la luz debe entenderse la formación de las substancias espirituales, no por la gloria perfecta, en la que no fueron creadas, sino por la gracia, en que fueron creadas, como se dijo atrás. Por esta luz se hizo la división de las tinieblas, es decir, la distinción de la *informidad* de toda criatura no formada aún. Pero si todas las criaturas fueron formadas a la vez, la distinción sería de las tinieblas espirituales, no que éstas existiesen entonces, pues el diablo no fué creado en pecado, sino de las que Dios previó como futuras.

QUAESTIO LXVIII

DE OPERE SECUNDAE DIEI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de opere secundae diei *.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum firmamentum sit factum secunda die.
Secundo: utrum aliquae aquae sint supra firmamentum.
Tertio: utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.
Quarto: utrum sit unum caelum tantum, vel plures.

ARTICULUS I

Utrum firmamentum sit factum secunda die [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die.

1. Dicitur enim Gen. 1, 8: *Vocavit Deus firmamentum caelum.* Sed caelum factum est ante omnem diem, ut patet cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. PRAETEREA, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinae sapientiae. Non conveniret autem divinae sapientiae, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra: de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quae fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. PRAETEREA, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia praeexistente:

[a] Cf. *De Pot.*, q. 4, a. 1, ad 15.

4. Cf. q. 67, introd.

CUESTION LXVIII

DE LA OBRA DEL SEGUNDO DIA

DIVIDIDA EN CUATRO ARTÍCULOS

Ahora debemos tratar de la obra del segundo día. Sobre la cual investigaremos cuatro cosas:
Primera: si el firmamento fué hecho el segundo día.
Segunda: si existen aguas sobre el firmamento.
Tercera: si el firmamento divide unas aguas de otras.
Cuarta: si hay uno o varios cielos.

ARTICULO I

Si el firmamento fué hecho el segundo día

DIFICULTADES. Parece que el firmamento no fué hecho el día segundo.

1. Dice el Génesis: *Llamó Dios al firmamento cielo.* Ahora bien, el cielo fué hecho antes del primer día, como resulta de las palabras *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* Luego el firmamento no fué hecho el día segundo.

2. Las obras de los seis días se ordenan según el plan de la sabiduría divina. Pero no convenía a la divina sabiduría hacer después lo que por naturaleza es primero. Pues bien, el firmamento es por naturaleza primero que el agua y que la tierra, cuya formación se menciona antes de la formación de la luz, que fué creada el día primero. Luego el firmamento no fué hecho el día segundo.

3. Todas las obras de los seis días fueron hechas de la materia creada antes de ningún día. Pero el firmamento no pudo ser formado de ninguna materia preexistente, porque

quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 1, 6: *Dixit Deus: Fiat firmamentum.* Et postea sequitur *: *Et factum est vespere et mane dies secundus.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus docet *, in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat: ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur.

Sciendum est ergo quod hoc quod legitur firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo, de firmamento in quo sunt sidera. Et secundum hoc, oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento *. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et haec fuit opinio Empedoclis *; qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in eius compositione lis non erat, sed amicitia tantum. — Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et haec opinio fuit Platonis, qui posuit * corpus caeleste esse elementum ignis. — Alii vero dixerunt caelum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, praeter quatuor elementa. Et haec est opinio Aristotelis *.

Secundum igitur primam opinionem, absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam: ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex praeexistentibus elementis. — Secundum vero opinionem Platonis, non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis.

4. v. 8.
6. I *De Gen. ad litt.*, cap. 18, 19, 21 (ML 34, 260-62).
18. Cf. BASILIUM, *In Hexaem.*, homil. 1 (MG 29, 26); DAMASCENUM, II *De fide orth.*, cap. 6 (MG 94, 879).
20. Cf. ARISTOTELEM, I *De Gener.*, cap. 2, n. 11 (BK 315 a 3); AMBROSIUM, I *In Hexaem.*, cap. 6 (ML 14, 146); HUGONEM DE S. VICTORE, I *De sacram.*, p. 1.ª, cap. 6 (ML 176, 190).
25. *Timaeo*, cap. 12.—Cf. AUGUSTINUM, VIII *De civ. Dei*, cap. 15 (ML 41, 240); II *De Gen. ad litt.*, cap. 3 (ML 34, 265); MAGISTRUM, II *Sent.*, dist. 14, cap. 4.
28. I *De caelo*, cap. 2, n. 13 (BK 269 b 13): S. TH., lect. 4.

entonces estaría sometido a la generación y corrupción. Luego el firmamento no fué hecho el día segundo.

POR OTRA PARTE, se dice: *Dijo Dios: Hágase el firmamento,* y luego: *Y fué tarde y fué mañana, el día segundo.*

RESPUESTA. Enseña San Agustín que en esta cuestión hay que observar dos cosas. La primera, que a toda costa se mantenga la verdad de la Sagrada Escritura. La segunda, que, pudiendo exponerse la Sagrada Escritura de varias maneras, nadie se aferre a una exposición, que, si por razones ciertas resultase ser falso el sentido que antes creía verdadero, se empeñe en afirmarlo, poniendo la Sagrada Escritura en ridículo ante los infieles y cerrándoles con esto la puerta de la fe.

Hemos, pues, de saber que la formación del firmamento el segundo día puede entenderse de dos maneras. Una, del firmamento en que están las estrellas, y según esto hay que exponerlo en conformidad con las varias opiniones de los hombres acerca del firmamento. Pues bien, unos han dicho que el firmamento estaba compuesto de los cuatro elementos. Tal fué la opinión de Empédocles, el cual afirmaba, sin embargo, que la razón de ser incorruptible era que en su composición no había discordia, sino sólo amistad. — Dijeron otros que el firmamento era de la naturaleza de los cuatro elementos, pero no como compuesto de todos ellos, sino como un elemento simple. Y ésta fué la sentencia de Platón, el cual ponía que los cuerpos celestes eran el elemento fuego. — Otros, finalmente, dijeron que el cielo no era de la naturaleza de los cuatro elementos. Y ésta fué la opinión de Aristóteles.

Pues bien, según la primera sentencia se podría conceder en absoluto que el firmamento fué hecho el día segundo, aun en su substancia. Porque a la obra de la creación pertenece la producción de la misma substancia de los elementos, pero a la obra de distinción y ornato pertenece la formación de las cosas de una materia preexistente. — Siguiendo la sentencia de Platón, no sería razonable afirmar que el firmamento fué hecho el segundo día según la substancia. Porque hacerlo en esta forma sería producir el mismo elemento del fuego, y esto pertenece a la obra de la creación,

secundum eos qui ponunt informitatem materiae tempore praecedere formationem: quia formae elementorum sunt quae primo adveniunt materiae. — Multo autem minus secundum opinionem Aristotelis * poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia caelum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quae non potest subesse alteri formae: unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. — Unde productio substantiae firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio eius, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundae diei: sicut etiam Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* *, quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum *. — Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturae, ut Augustinus vult *, nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixae sunt stellae, sed illa pars aeris in qua condensantur nubes. Et dicitur *firmamentum* propter spissitudinem aeris in parte illa: nam quod est spissum et solidum, dicitur esse *corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici,* ut dicit Basilius *. — Et secundum hanc expositionem, nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, II *Super Gen. ad litt.* *, hanc expositionem commendans, dicit: *Hanc considerationem laude dignissimam iudico; quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu, posito documento, credi potest.*

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Chrysostomum *, primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit, praemittens: *In principio creavit Deus caelum et terram;* postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat: *Hic artifex fecit domum istam,* et postea subdat: *primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum.* Et sic non oportet nos aliud caelum intelligere, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram;* et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum.

4. ibid., cap. 3, n. 4 (BK 270 a 12): S. Th., lect. 6.
14. § 4 (MG 3, 700): S. Th., lect. 5.
15. Cf. q. 67, a. 4, ad 2.
17. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 34 (ML 34, 319); V, cap. 5 (ML 34, 325).
26. *In Hexaem.*, homil. 3 (MG 29, 64).
28. cap. 4 (ML 34, 266).
33. *In Gen.*, homil. 2 (MG 53, 30).—Cf. Thomam, *De Pot.*, q. 4, a. 1, ad 15.

según la opinión de aquellos que piensan haber precedido en tiempo el estado de la materia informe a la formación de la misma, pues las formas de los elementos son lo primero que recibe la materia. — Mucho menos, si seguimos la opinión de Aristóteles, podemos afirmar que el firmamento fué producido en su substancia el día segundo, tomando los días como sucesión de tiempo, porque el cielo, siendo por su naturaleza incorruptible, tiene una materia que no puede recibir otra forma. De donde resulta ser imposible que el firmamento haya sido producido de una materia preexistente con prioridad de tiempo. — Por tanto, la producción del firmamento en su substancia es obra de la creación. Pero según estas dos opiniones, cierta formación del firmamento puede pertenecer a la obra del segundo día, a la manera que dice Dionisio: que la luz del sol existió informe durante los tres primeros días y en el cuarto recibió la forma perfecta. Pero si por estos días se entiende no una sucesión de tiempo, sino un orden de naturaleza, como quiere San Agustín, nada nos impide afirmar que, en cualquier opinión, la formación del firmamento, aun según la substancia, pertenece al segundo día.

Todavía puede entenderse de otro modo: que el firmamento producido el segundo día no sea el firmamento de las estrellas fijas, sino aquella parte del aire en que se condensan las nubes y que se dice *firmamento* por la densidad del aire en esa parte. Pues lo que es denso y sólido suele decirse cuerpo *firme, a diferencia del cuerpo matemático,* como dice San Basilio. — Según esta exposición, nada se sigue que contradiga a ninguna opinión. Y San Agustín recomienda esta opinión, diciendo: *Esta exposición la reputo muy digna de alabanza, pues lo que dice no va contra la fe y puede aceptársela con la sola lectura del texto.*

Soluciones. Según San Crisóstomo, Moisés resume la obra de Dios cuando dice: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* y después la va explicando por partes. Como si uno dijese: *Tal arquitecto ha hecho esta casa.* Y luego prosiguiera: *Primero puso los cimientos, luego levantó las paredes y, por fin, los techos.* Y así no hay que entender un cielo cuando se dice: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* y otro cuando se cuenta: El segundo día fué hecho el firmamento.

Potest etiam dici aliud esse caelum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum. Et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum *, caelum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis: caelum autem quod legitur secunda die factum, est caelum corporeum. — Secundum vero Bedam * et Strabum *, caelum quod legitur primo die factum, est caelum empyreum: firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est caelum sidereum. — Secundum vero Damascenum *, caelum quod legitur prima die factum, est quoddam caelum sphaericum sine stellis, de quo philosophi * loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphaeram et mobile primum, quod movetur motu diurno: per firmamentum vero factum secunda die, intelligitur caelum sidereum.

Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit *, caelum prima die factum, est etiam ipsum caelum sidereum: per firmamentum vero secunda die factum, intelligitur spatium aeris in quo nubes condensantur, quod etiam *caelum* aequivoce dicitur. Et ideo, ad aequivocationem designandam, signanter dicitur: *Vocavit Deus firmamentum Caelum;* sicut et supra dixerat: *Vocavit lucem Diem* (quia *dies* etiam pro spatio vigintiquatuor horarum ponitur). Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit *.

AD SECUNDUM ET TERTIUM patet solutio ex supra dictis *.

ARTICULUS II

Utrum aquae sint supra firmamentum [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aquae non sunt supra firmamentum.

1. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 14, a. 1; *De Pot.*, q. 4, a. 1, ad 5; *Quodlib.* IV, q. 2, a. 2.

3. I *De Gen. ad litt.*, cap. 9 (ML 34, 252).
6. I *Hexaem.*, super Gen. 1, 2 (MG 91, 13); super Gen. 1, 6 (MG 91, 18). || *Glossa ord.* super Gen. 1 (ML 113, 69).
9. II *De fide orth.*, cap. 6 (MG 94, 880).
11. Praesertim MICHAEL SCOTUS; vide infra, a. 2, ad 3; a. 3.
16. II *De Gen. ad litt.*, cap. 1 (ML 34, 263), cap. 4 (ML 34, 265).
23. *Doct. Perplex.*, p. 2.ª, cap. 30.—Cf. infra, q. 69, a. 1, ad 5.
24. in corp.

También puede decirse que el cielo creado al principio es distinto del que se lee hecho el día segundo. Y esto se puede entender de diversos modos. Según San Agustín, el cielo que se dice hecho antes del primer día es la naturaleza espiritual informe, y el cielo hecho el segundo día es el cielo corpóreo. — Según Beda y Estrabón, el cielo hecho el primer día es el cielo empíreo, y el firmamento del día segundo es el cielo sidéreo. — Conforme al Damasceno, el cielo del primer día es un cielo esférico, sin estrellas, al que llaman los filósofos la novena esfera y primer móvil, que se mueve con movimiento diurno, y el firmamento del segundo día es el cielo sidéreo.

Según otra opinión, que menciona San Agustín, el cielo hecho el primer día es también el cielo de las estrellas; pero el firmamento del día segundo es el espacio del aire, en que las nubes se condensan, y que en sentido equívoco se llama *cielo*. Por eso, para indicar este equívoco, dice el texto: *Dios llamó al firmamento cielo,* como antes había dicho: *Llamó a la luz día,* porque el *día* es también el espacio de veinticuatro horas. Y lo mismo se ha de pensar de los otros días, como nota Rabí Moisés.

La solución a la segunda y tercera dificultad es clara por lo que queda dicho.

ARTICULO II

Si hay aguas sobre el firmamento

DIFICULTADES. Parece que no hay aguas encima del firmamento.

1. El agua es por su naturaleza pesada, y el sitio propio de las cosas pesadas no es arriba, sino abajo. Luego no hay agua sobre el firmamento.

2. PRAETEREA, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. PRAETEREA, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 1, 7, quod *divisit aquas quae erant supra firmamentum, ab his quae erant sub firmamento.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicit Augustinus, II *Super Gen. ad litt.* *, *maior est Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quomodo et quales aquae ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus.* Quales autem sint illae aquae, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit * quod aquae illae quae super caelos sunt, sunt spirituales substantiae: unde in Psalmo 148, 4-5, dicitur: *Aquae quae super caelos sunt, laudent nomen Domini;* et Dan. 3, 60: *Benedicite, aquae omnes quae super caelos sunt, Domino.* — Sed ad hoc respondet Basilius, in III *Hexaem.* *, quod hoc non dicitur eo quod aquae sint rationales creaturae; sed quia *consideratio earum, prudenter a sensum habentibus contemplata, glorificationem perficit Creatoris.* Unde ibidem * dicitur idem de igne et grandine et huiusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturae.

Dicendum est ergo quod sunt aquae corporales. Sed quales aquae sint, oportet diversimode definire, secundum diversam de firmamento sententiam *. Si enim per firmamentum intelligitur caelum sidereum quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquae quae super caelos sunt, eiusdem naturae poterunt credi cum elementaribus aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur caelum sidereum quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquae illae quae sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum: sed sicut, secundum Strabum *, dicitur caelum empyreum, idest igneum, propter solum splendo-

15. cap. 5 (ML 34, 267).
19. *In Gen.*, homil. 1 (MG 12, 147).
24. homil. 3 (MG 29, 76).
27. vers. seqq.
32. Cf. supra, a. 1.
40. Cf. *Glossam ord.* super Gen. 1, 1 (ML 113, 69).

2. El agua por su naturaleza es flúida. Pero lo flúido no puede detenerse sobre un cuerpo redondo, como consta por la experiencia. Luego no hay agua sobre el firmamento.

3. El agua, que es uno de los cuatro elementos, se ordena a la formación de los cuerpos mixtos, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pero sobre el firmamento no hay lugar para estas mezclas. Luego en vano estaría sobre el firmamento. Pero en las obras de Dios no hay nada inútil. Luego no hay agua sobre el firmamento.

POR OTRA PARTE, se dice en el Génesis: *Dividió las aguas que estaban sobre el firmamento de las que estaban bajo el firmamento.*

RESPUESTA. Empecemos alegando a San Agustín, que dice: *Mayor es la autoridad de esta Escritura que la capacidad de cualquier entendimiento. Por esto, de cualquier modo que sea y cualesquiera que sean estas aguas, no debemos dudar de que existen allí.* Ahora bien, cuáles sean estas aguas no hay uniformidad en explicarlo. Orígenes dice que tales aguas son las substancias espirituales, de las cuales se dice: *Las aguas que están sobre los cielos alaben al Señor;* y *Bendecid al Señor las aguas todas que están sobre los cielos.* — Pero a esto responde San Basilio en el *Hexámeron* que no se dice porque sean criaturas racionales, sino porque *su consideración de parte de los prudentes y sensatos eleva la mente a la glorificación del Creador.* Por esto se dice lo mismo del fuego y del granizo y de otras tales cosas que consta no son criaturas racionales.

Hay, pues, que decir que son corporales. Pero cuáles sean, depende del concepto que se tenga del firmamento. Si suponemos que el firmamento es el cuerpo sidéreo compuesto de los cuatro elementos, habremos de creer que las aguas que están sobre los cielos son asimismo las aguas elementales.

Pero si se entiende por firmamento el cielo sidéreo y que no está compuesto de los cuatro elementos, entonces tampoco serán de la naturaleza de éstos las aguas que están sobre el firmamento. Mas, así como Estrabón llama cielo empíreo al ígneo por su resplandor, así también se puede decir

rem; ita dicetur * aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum. — Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturae praeter quatuor elementa, adhuc potest dici * quod aquas dividit, si per aquam non elementa aquae, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit, *Super Gen. contra Manich.* *: quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur *, sic aquae quae supra firmamentum sunt, sunt aquae quae, vaporabiliter resolutae, supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviae generantur. — Dicere enim quod aquae vaporabiliter resolutae eleventur supra caelum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II *Super Gen. ad litt.* *, est omnino impossibile. Tum propter soliditatem caeli. Tum propter regionem ignis mediam, quae huiusmodi vapores consumeret. Tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunae. Tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorundam montium. — Quod etiam dicunt * de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc, quod aquae, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super caelos continentur. — Sed hanc solutionem Augustinus excludit, II lib. *Super Gen. ad litt.* *, dicens quod *nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quaerere; non quid in eis ad miraculum suae potentiae velit operari.*

Unde aliter dicendum est quod, secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento, patet solutio ex praemissis *. — Secundum autem primam opinionem, oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat *, ut quaedam aquae spissae sint circa terram, quaedam vero tenues circa caelum; ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram. — Vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est *.

1. Cf. ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 14, a. 2.
4. ibid., a. 1.
7. lib. I, cap. 7 (ML 34, 266).
10. Cf. supra, a. 1, ad 1.
15. cap. 4 (ML 34, 266).
21. Cf. AUGUSTINUM, II *De Gen. ad litt.*, cap. 4 (ML 34, 265).
29. cap. 1 (ML 34, 263).
34. in corp.
35. II *De caelo*, cap. 4, n. 9 (BK 287 a 32) : S. TH., lect. 6, n. 5.
39. in corp.

cielo acuoso por su diafanidad al otro cielo que está encima del sidéreo. Y aun si suponemos que el firmamento es de otra naturaleza que la de los cuatro elementos, todavía se puede hablar de la división de las aguas, si por éstas se entiende, no los elementos del agua, sino la materia informe de los cuerpos, como quiere San Agustín, pues en este caso cuanto existe entre los cuerpos divide unas aguas de otras.

Ahora que, si por firmamento se entiende aquella parte del aire en que se condensan las nubes, entonces las aguas que están sobre el firmamento son los vapores acuosos, que se elevan a esa región del aire y se resuelven luego en lluvia. — Pero que los vapores acuosos se eleven sobre el cielo sidéreo, según la opinión de algunos que menciona San Agustín, es totalmente imposible, ya por la densidad del cielo, ya por la región media del fuego, que consumirá tales vapores; ya porque los cuerpos leves y gaseosos sólo se elevan por debajo de la concavidad del orbe de la luna, y porque, como se puede observar, tales vapores ni siquiera se elevan hasta la cumbre de ciertos montes. — Lo que algunos dicen del enrarecimiento de los cuerpos hasta el infinito, fundados en que el cuerpo es divisible hasta el infinito, carece de fundamento. El cuerpo natural ni se divide ni se enrarece hasta el infinito, sino sólo hasta cierto límite.

SOLUCIONES. 1. Quieren algunos resolver esa dificultad diciendo que las aguas, aunque por naturaleza graves, se conservan sobre el cielo por la virtud divina. — Pero San Agustín rechaza tal solución, diciendo que *lo que aquí nos interesa es saber cómo organizó Dios el orden natural, no lo que quiere obrar milagrosamente por la virtud de su omnipotencia.*

La solución ha de buscarse por otro camino, y la hallamos en las dos postreras soluciones dadas anteriormente sobre las aguas y el firmamento. Según la primera, habría que poner en los elementos un orden distinto del que pone Aristóteles: que unas aguas densas rodeasen la tierra y otras más ligeras el cielo, estando en la misma proporción con el cielo que aquéllas con la tierra. — También se puede entender por aguas la materia de los cuerpos, como atrás se dijo.

AD SECUNDUM etiam patet solutio ex praemissis *, secundum duas ultimas opiniones. — Secundum vero primam, respondet Basilius * dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum secundum convexum. Secundo, quia aquae quae sunt supra caelos, non sunt fluidae; sed quasi glaciali soliditate circa caelum firmatae. Unde et a quibusdam * dicuntur caelum *crystallinum*.

AD TERTIUM dicendum quod, secundum tertiam opinionem, aquae sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatae propter utilitatem pluviarum. — Secundum vero secundam opinionem, aquae sunt supra firmamentum, idest caelum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam * ponunt primum mobile, quod revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis: sicut caelum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum Zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accesum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem, aquae sunt ibi, ut Basilius dicit *, ad contemperandum calorem caelestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit *, quod stella Saturni, propter vicinitatem aquarum superiorum, est frigidissima.

ARTICULUS III

Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis.

1. Unius enim corporis secundum speciem, est unus locus naturalis. Sed *omnis aqua omni aquae est eadem specie*, ut dicit Philosophus *. Non ergo aquae ab aquis sunt distinguendae secundum locum.

1. in corp.
3. *In Hexaem.*, homil. 3 (MG 29, 60).
7. Vide infra, a. 4.
13. ALBERTUS MAGNUS, *In II Sent.*, dist. 14, a. 2; dist. 15, a. 3; *In XI Metaph.*, tr. 2, cap. 24.
20. *In Hexaem.*, homil. 3 (MG 29, 69).
22. II *De Gen. ad litt.*, cap. 5 (ML 34, 266).
30. I *Top.*, cap. 5, n. 3 (BK 103 a 19).

2. En lo que queda dicho sobre las dos últimas opiniones, aparece la solución. — Según la primera, da San Basilio dos respuestas. Una, que no es necesario que lo que está por fuera de una cavidad que vemos esférica haya de ser siempre redondo; y otra, que las aguas de los cielos no son flúidas, sino gélidas y, por tanto, sólidas. Por lo que algunos las llaman cielo *cristalino*.

3. Según la tercera sentencia, las aguas se elevan al cielo en forma de vapor por la utilidad de las lluvias. — En la segunda opinión, las aguas están sobre el firmamento, esto es, sobre el cielo diáfano no estrellado, que sería el primer móvil, el cual hace girar todo el cielo con movimiento diurno, para realizar de este modo la continuidad de la generación; como el cielo estrellado causa por el movimiento zodiacal la diversidad de la generación y corrupción, bien acercándose o alejándose, bien por las diversas virtudes de las estrellas. Pero, según la primera sentencia de San Basilio, las aguas están en el cielo para templar el calor de los cuerpos celestes. Señal de esto sería lo que, según San Agustín, dicen algunos: que la estrella Saturno es frigidísima por la vecindad de las aguas superiores.

ARTICULO III

Si el firmamento divide unas aguas de otras

DIFICULTADES. Parece que el firmamento no desvía unas aguas de otras.

1. A cada cuerpo le corresponde un lugar natural según su especie. Pero *las aguas son todas de la misma especie*, según dice el Filósofo. Luego no deben distinguirse por el lugar.

2. SI DICATUR quod aquae illae quae sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quae sunt sub firmamento, contra: Ea quae sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquae superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. PRAETEREA, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquae inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 1, 6: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

RESPONDEO dicendum quod aliquis, considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere, secundum quorundam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam * aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine *abyssi,* cum dicitur quod *tenebrae erant super faciem abyssi.* Ponebant etiam * quod istud caelum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra caelum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum caeli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, idest ab omnibus corporibus quae infra caelum continentur, quorum principium aquam ponebant.

Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturae. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus: intantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes *. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam: aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquae annexum, cum dicit quod *tenebrae erant super faciem abyssi;* per quod da-

17. Thales.—Cf. ARISTOTELEM, I *Metaph.*, cap. 3, n. 4 (BK 983 b 20); AUGUSTINUM, VIII *De civ. Dei*, cap. 2 (ML 41, 225).
21. Vide ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 14, a. 2; DAMASCENUM, II *De fide orth.*, cap. 6 (MG 94, 879); AVICENNAM, *Metaph.*, tr. 9, cap. 2; THOMAM, *In II De caelo*, lect. 19.
35. Cf. ARISTOTELEM, IV *Phys.*, cap. 6, n. 2 (BK 213 a 27): S. TH., lect. 9, n. 4; ALEXANDRUM HALENSEM, *Summa Theol.*, 1-2, n. 284.

2. Si alguno dijera que las aguas superiores son de otra especie, objetaríamos que las cosas diversas por su especie no necesitan de otra cosa que las distinga. Si, pues, las aguas superiores y las inferiores se distinguen ya por su especie, no necesitan del firmamento para su distinción.

3. Lo que distingue unas aguas de otras debe estar en contacto con el agua por ambas partes, como una pared que se levanta en medio del río. Pero las aguas inferiores están muy lejos del firmamento. Luego éste no divide unas aguas de otras.

POR OTRA PARTE, se dice: *Haya un firmamento en medio de las aguas y divida unas aguas de otras.*

RESPUESTA. Pudiera ocurrir que alguno, considerando a la ligera las palabras del Génesis, se dejara llevar de la imaginación de algunos antiguos filósofos, que enseñaban que el agua era un cuerpo infinito y principio de todos los otros cuerpos. Esta inmensidad de las aguas estaría significada por el nombre de *abismo,* donde dice el texto: *Las tinieblas cubrían la haz del abismo.* Añadían a esto que el cielo que vemos no contiene debajo de sí todos los cuerpos, sino que sobre el cielo está una masa inmensa de aguas. Conforme a esto, pudiera decirse que el firmamento del cielo divide las aguas exteriores de las interiores, es decir, de todos los cuerpos que están debajo del cielo y cuyo principio creían ser el agua.

Pero semejante sentencia se demuestra ser falsa por evidentes razones, y así no se puede sostener que responda al sentido de la Sagrada Escritura. Conviene considerar que Moisés, hablando a un pueblo rudo, se acomodaba a su cortedad, y así no les propuso sino aquellas cosas que están manifiestas a los sentidos. Todos, por rudos que sean, se dan cuenta de que el agua y la tierra son cuerpos. Del aire no se puede decir otro tanto, y hasta hubo filósofos que afirmaron que el aire era nada, y al espacio que el aire llena llamaban vacío. Por esto Moisés hace expresa mención de la tierra y del agua, pero no del aire, para no hablar a los ignorantes de cosa a ellos desconocida. Sin embargo, a fin de dar a conocer a los más capaces la verdad, les sugiere la idea del aire, representándolo como contiguo al agua, cuando dice: *Las tinieblas cubrían la haz del abismo,* dan-

tur intelligi super faciem aquae esse aliquod corpus diaphanum, quod est subiectum lucis et tenebrarum.

Sic igitur sive per firmamentum intelligamus caelum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur; vel secundum quod omnia corpora diaphana sub nomine aquarum intelliguntur. Nam caelum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus. Aer vero nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in qua generantur pluviae et huiusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quae aquae connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, si per firmamentum intelligatur caelum sidereum, aquae superiores non sunt eiusdem speciei cum inferioribus. — Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utraeque aquae sunt eiusdem speciei. Et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

AD SECUNDUM dicendum quod, si accipiantur aquae diversae secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem; sed sicut terminus utrarumque aquarum.

AD TERTIUM dicendum quod Moyses, propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia huiusmodi corpora sub aquae nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti, qualitercumque accepti, sunt aquae.

ARTICULUS IV

Utrum sit unum caelum tantum[a]

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sit unum caelum tantum.

1. Caelum enim contra terram dividitur, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Sed terra est una tantum. Ergo et caelum est unum tantum.

2. PRAETEREA, omne quod constat ex tota sua materia

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 14, a. 4; *In II Cor.*, cap. 12, lect. 1; *In Ioan.*, cap. 6, lect. 4.

do a entender que sobre la haz de las aguas había un cuerpo diáfano conteniendo la luz y las tinieblas.

Así, pues, sea que entendamos por firmamento el cielo sidéreo, sea el espacio nebuloso del aire, está bien dicho que divide unas aguas de otras, ya se entienda por aguas la materia informe, ya se entiendan todos los cuerpos diáfanos. Pues el cielo sidéreo separa los cuerpos diáfanos inferiores de los superiores; y el aire nebuloso distingue la región superior del aire, en que se engendran las lluvias y otros tales fenómenos, de la región inferior del aire, que está contigua a las aguas y se designa con el nombre de éstas.

SOLUCIONES. 1. Si por firmamento se entiende el cielo de las estrellas, las aguas superiores no son de la misma especie que las inferiores. — Si por firmamento se significa el aire nebuloso, unas y otras aguas serán de la misma especie, y habrá que decir que, por distinto motivo, se les asignan lugares distintos: a unas el superior, como lugar de la generación de las aguas; a otras el inferior, como lugar de su reposo.

2. Si se supone que las aguas son específicamente distintas, diremos que el firmamento las divide únicamente como término de ambas.

3. A causa de la invisibilidad del aire y de otros cuerpos semejantes, Moisés comprende bajo el nombre de aguas todos estos cuerpos. Y así queda explicado que hay aguas de una y otra parte del firmamento como quiera que éste se entienda.

ARTICULO IV

Si el cielo es uno solo

DIFICULTADES. Parece que no hay más que un cielo.

1. El cielo se contrapone a la tierra, cuando se dice: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero no hay más que una tierra. Luego tampoco hay más que un cielo.

2. Lo que consta de toda su materia es uno solo. Pero

est unum tantum. Sed caelum est huiusmodi, ut probat Philosophus in I *De caelo* *. Ergo caelum est unum tantum.

3. PRAETEREA, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures caeli, *caelum* dicitur univoce de pluribus: quia si aequivoce, non proprie dicerentur plures caeli. Oportet ergo, si dicuntur plures caeli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam caeli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quod sint plures caeli.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo 148, 4: *Laudate eum, caeli caelorum.*

RESPONDEO DICENDUM quod circa hoc videtur esse quaedam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus * non esse nisi unum caelum; et quod pluraliter dicitur, *caeli caelorum,* hoc est propter proprietatem linguae hebraeae, in qua consuetum est ut caelum solum pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in latino quae singulari carent. Basilius autem *, et Damascenus * sequens eum, dicunt plures esse caelos. — Sed haec diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum caelum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam: nam etiam aves, quae volant in aere, dicuntur propter hoc *volucres caeli.* Sed quia in isto corpore sunt multae distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures caelos.

Ad distinctionem ergo caelorum sciendam, considerandum est quod *caelum* tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter. Et sic dicitur caelum corpus aliquod sublime, et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et secundum hoc, ponuntur tres caeli. Primum totaliter lucidum, quod vocant *empyreum* *. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant *caelum aqueum* vel *crystallinum.* Tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant *caelum sidereum;* et dividitur in octo sphaeras, scilicet in sphaeram stellarum fixarum, et septem sphaeras planetarum; quae possunt dici octo caeli.

Secundo dicitur *caelum* per participationem alicuius proprietatis caelestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium quod est

2. cap. 9, n. 8 (BK 279 a 7): S. TH., lect. 20, n. 9.
14. *In Gen.*, homil. 4 (MG 53, 41).
18. *In Hexaem.*, homil. 3 (MG 29, 56). || II *De fide orth.*, cap. 6 (MG 94, 880-84).
30. Cf. *Glossam ord.*, super Gen. 1; BEDAM, I, *In Pentat.*, super Gen. 1, 1 (ML 91, 191); etiam ALEXANDRUM HALENSEM, *Summa Theol.*, 1-2, n. 266; ALBERTUM MAGNUM, *In II Sent.*, dist. 15, a. 3; *Summa creatur.*, p. 1.ª, tr. 3, q. 10; BONAVENTURAM, *In II Sent.*, dist. 2, dub. 2.

el cielo es así, como prueba el Filósofo. Luego no hay más que un cielo.

3. Lo que se atribuye a muchos unívocamente, se les atribuye según una razón común. Ahora bien, si hay muchos cielos, este concepto de cielo se les ha de atribuir unívocamente; pues si fuera en sentido equívoco, no se podría decir con propiedad que eran muchos. Luego si fueran muchos, tendría que existir esa razón común que no hallamos por ninguna parte. De manera que no hay muchos cielos.

POR OTRA PARTE, se dice en un salmo: *Alabadle, los cielos de los cielos.*

RESPUESTA. Sobre este punto hay diversidad de pareceres entre San Basilio y San Crisóstomo. Porque San Crisóstomo dice que no hay más que un cielo, y que la pluralidad contenida en la expresión *los cielos de los cielos* es un modismo de la lengua hebrea, que expresa el único cielo por un plural, como ocurre en latín con muchos nombres que carecen de singular. Pero San Basilio y el Damasceno, que le sigue, sostienen que hay varios cielos. — Pero tal diversidad de opiniones más está en las palabras que en la realidad. Pues San Crisóstomo llama cielo único todo el cuerpo que cubre la tierra y el agua, según lo cual las aves que vuelan en el aire se dicen *aves del cielo.* Mas, como en este cuerpo celeste hay lugar para muchas distinciones, por esto pone San Basilio muchos cielos.

Para darse cuenta de esta distinción de los cielos, conviene advertir que en la Sagrada Escritura la palabra *cielo* tiene tres acepciones. Unas veces se dice en sentido propio y natural, y así se llama cielo un cuerpo alto y luminoso en acto o en potencia, y por naturaleza incorruptible. Conforme a esto se ponen tres cielos: el primero, totalmente luminoso, que llaman *empíreo;* el segundo, totalmente diáfano, que llaman *acuoso* o *cristalino,* y al tercero, que es en parte diáfano y en parte luminoso, llaman *cielo sidéreo,* el cual se divide en ocho esferas, a saber, la de las estrellas fijas y las siete de los planetas, con las cuales podemos contar ocho cielos.

En segundo lugar se llama *cielo* lo que participa de alguna propiedad del cuerpo celeste, a saber, la altura o la luminosidad actual o potencial. Conforme a esto, todo el espacio que media entre las aguas y el orbe de la luna

ab aquis usque ad orbem lunae, Damascenus * ponit unum caelum, nominans illud *aereum*. Et sic, secundum eum, sunt tres caeli: aereum, sidereum, et aliud superius, de quo intelligit quod Apostolus legitur * raptus *usque ad tertium caelum*. — Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud caelum Rabanus * distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans *caelum igneum;* inferiorem vero regionem, *caelum olympium*, ab altitudine cuiusdam montis qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aeris vocavit *caelum aethereum*, propter inflammationem; inferiorem vero regionem, *caelum aereum*. Et sic, cum isti quatuor caeli tribus superioribus connumerantur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem caeli corporei.

Tertio dicitur *caelum* metaphorice. Et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur caelum, propter eius spiritualem sublimitatem et lucem. De quo caelo exponitur diabolum dixisse *: *Ascendam in caelum*, idest ad aequalitatem Dei.— Quandoque etiam spiritualia bona in quibus est Sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, caeli nominantur; ubi dicitur *: *Merces vestra multa est in caelis*, ut Augustinus exponit *. — Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariae et intellectualis tres caeli nominantur. De quibus Augustinus exponit * quod Paulus est raptus usque ad tertium caelum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod terra se habet ad caelum, ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multae circumferentiae. Unde una terra existente, multi caeli ponuntur.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de caelo, secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum caelum tantum.

AD TERTIUM dicendum quod in omnibus caelis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis * patet.

---

1. loc. cit.
4. II Cor. 12, 2.
7. BEDA, *In Pentat.*, super Gen. 1, 1 (ML 91, 192).
18. Is. 14, 13.
21. Mt. 5, 12.
22. I *De serm. Dom.*, cap. 5 (ML 34, 1237).
24. XII *De Gen. ad litt.*, cap. 28 (ML 34, 478), cap. 29 (ML 34, 479), cap. 34 (ML 34, 482).
34. in corp.

lo llama el Damasceno cielo, el cielo *aéreo*. Y así pone él tres cielos: el aéreo, el sidéreo y un tercero, más alto, del cual hablaría el Apóstol, cuando dice: *Fué arrebatado hasta el tercer cielo*. — Mas, como este espacio abarca dos elementos, el del fuego y el del aire, y en uno y otro hay una región superior y otra inferior, Rábano la divide en cuatro, y llama a la región superior del fuego *cielo ígneo;* a la inferior, *cielo olímpico*, por la altura de cierto monte llamado Olimpo. A la suprema región del aire llama *cielo etéreo*, y *cielo aéreo* a la región inferior. Y si a estos cuatro se añaden los tres anteriores, tenemos en total siete cielos corpóreos, según Rábano.

En tercer lugar, se emplea la palabra *cielo* metafóricamente. Y así algunas veces se llama cielo la Santísima Trinidad, por razón de su espiritual sublimidad y de su luz. De este cielo se entienden aquellas palabras del diablo: *Subiré al cielo*, es decir, me haré igual a Dios. — También se llaman cielo, por razón de su excelencia, los bienes espirituales en que consiste el premio de los santos. Así se explican, según San Agustín, las palabras: *Vuestra recompensa es grande en los cielos*. — Se llaman asimismo cielos los tres géneros de visiones sobrenaturales, la corporal, la imaginaria y la intelectual, de las cuales expone San Agustín aquellas palabras de San Pablo: *Fué arrebatado al tercer cielo*.

SOLUCIONES. 1. Es la tierra respecto del cielo lo que el centro a la circunferencia. Y como un punto puede ser centro de muchas circunferencias, así la tierra de muchos cielos.

2. Esa razón se funda en el concepto de cielo, en cuanto abarca el conjunto de las criaturas corpóreas. En este sentido no hay más que un cielo.

3. En todos los cielos se halla ese general concepto de sublimidad, y asimismo alguna luminosidad, como resulta de lo dicho.

QUAESTIO LXIX

DE OPERE TERTIAE DIEI

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de opere tertiae diei *.
Et circa hoc quaeruntur duo.
Primo: de congregatione aquarum.
Secundo: de productione plantarum.

ARTICULUS I

Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die.

1. Ea enim quae facta sunt prima et secunda die, verbo *factionis* exprimuntur; dicitur enim: *Dixit Deus: Fiat lux*, et *Fiat firmamentum*. Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiae diei debuit exprimi verbo *factionis*, et non solum verbo *congregationis*.

2. PRAETEREA, terra prius undique erat aquis cooperta: propter hoc enim *invisibilis* dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquae congregari possent.

3. PRAETEREA, quae non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquae habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquae congregatae in unum locum.

4. PRAETEREA, congregatio ad motum localem pertinet.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 14, a. 5; *De Pot.*, q. 4, a. 1, ad 17 sqq.

4. Cf. q. 67, introd.

CUESTION LXIX

DE LA OBRA DEL DIA TERCERO

DIVIDIDA EN DOS ARTÍCULOS

Vengamos ahora a tratar de la obra del tercer día.
Y sobre ésta investigaremos dos cosas:
Primera: de la congregación de las aguas.
Segunda: de la producción de las plantas.

ARTICULO I

Si está bien dicho que la reunión de las aguas tuvo lugar el día tercero

DIFICULTADES. Parece que no está bien dicho que la reunión de las aguas tuvo lugar el día tercero.

1. Las obras de los días primero y segundo se expresan por el verbo hacer, como se ve: *Dijo Dios: Hágase la luz; Hágase el firmamento*. Pero el día tercero forma grupo con los dos primeros. Luego la obra en él realizada debió expresarse con el verbo *hacer*, no con el de *congregar*.

2. La tierra estaba al principio toda cubierta por las aguas, por lo cual se decía invisible. Luego no quedaba ningún lugar de la tierra en el cual pudieran congregarse las aguas.

3. Las cosas que no están juntas no pueden ocupar un solo lugar. Pero las aguas no están todas juntas. Luego no pueden estar reunidas en un solo lugar.

4. La reunión se realiza por el movimiento local. Pero

Sed aquae naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum praeceptum adhiberi.

5. PRAETEREA, *terra* etiam in principio suae creationis nominatur, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen *terrae* impositum.

SED IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae *.

RESPONDEO dicendum quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini, et aliorum Sanctorum *. Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturae. Dicit enim * primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma (quam dicit * primo significari nomine terrae et aquae), non quia haec informitas formationem praecesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio, secundum eum *, praecessit aliam duratione; sed solum naturae ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremae naturae, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. — Sicut autem spiritualis natura praeeminet corporali, ita superiora corpora praeeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur: *Fiat firmamentum;* per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. — Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine praecedentem. Unde per hoc quod dicitur: *Congregentur aquae et appareat arida,* intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae, per quam competit sibi talis motus; et forma substantialis terrae, per quam competit sibi sic videri *.

Sed secundum alios sanctos *, in his operibus etiam ordo durationis attenditur: ponunt enim quod, informitas materiae tempore praecessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiae, secundum eos, non intelligitur carentia omnis formae, quia iam erat caelum et aqua et terra

8. Gen. 1, 9.
10. Cf. supra, q. 66, a. 1.
12. I *De Gen. ad litt.*, cap. 1, 3, 4 (ML 34, 247-49); cap. 9 (ML 34, 257); V, cap. 15 (ML 34, 325).
14. I *De Gen. ad litt.*, cap. 15 (ML 34, 257); I *De Gen. contra manich.*, cap. 7 (ML 34, 179).
17. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 34 (ML 34, 319); V, cap. 5 (ML 34, 325).
32. ibid., lib. II, cap. 11 (ML 34, 273).
33. Cf. supra., q. 66, a. 1.

las aguas naturalmente fluyen y corren al mar. Luego no fué necesario para ello un mandato divino.

5. Ya en el principio de la creación, la *tierra* recibe este nombre, cuando se dijo: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* Luego sin razón se dice que se le impuso el nombre el día tercero.

POR OTRA PARTE, basta en contrario la autoridad de la Sagrada Escritura.

RESPUESTA. La respuesta será distinta, según que atendamos a la exposición de San Agustín o a la de otros Padres. En efecto, San Agustín no pone orden de duración, sino de origen y naturaleza; pues, según él, fué creada primero la naturaleza espiritual informe y luego la corporal, también privada de forma. Y esto es lo que se halla significado con los nombres de tierra y agua, no que el estado informe haya precedido a la formación en tiempo, sino sólo en origen. Ni tampoco una formación precedió a la otra en tiempo, sino en orden de naturaleza. Conforme a esto, era natural que se pusiera primero la formación de la naturaleza suprema, o sea de la espiritual; por eso se dice que la luz fué hecha el día primero. — Y como la naturaleza espiritual aventaja a la corporal, así, entre las corporales, las superiores aventajan a las inferiores. Por esto se pone en segundo lugar la formación de los cuerpos superiores, cuando se dice: *Hágase el firmamento,* en lo cual se entiende la impresión de la forma celeste en la materia informe, realizada no con antelación de tiempo sino de origen. — Y en tercer lugar se pone la impresión de las formas elementales en la materia informe, anterior no en duración, sino en origen. Así, cuando se dice: *Reúnanse las aguas y aparezca lo seco,* se entiende la impresión en la materia corporal de la forma substancial del agua, en virtud de la cual le es propio el correr hacia abajo, y la forma substancial de la tierra, de la cual le viene aparecer seca.

Mas, según la sentencia de los otros Padres, en todas estas obras se ha de atender también al orden de duración. Ponen ellos que el estado informe de la materia precedió en tiempo a su formación, y una formación a otra. Pero ese estado informe no se ha de entender, según ellos, de la carencia de toda forma, pues ya había cielo, y agua, y tie-

(quae tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia): sed intelligitur informitas materiae carentia debitae distinctionis, et consummatae cuiusdam pulchritudinis. — Et secundum haec tria nomina, posuit Scriptura tres informitates. Ad caelum enim, quod est superius, pertinet informitas *tenebrarum:* quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquae, quae est media, significatur nomine *abyssi:* quia hoc nomen significat quandam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, *Contra Faustum* *. Informitas vero terrae tangitur in hoc quod dicitur, quod terra erat *invisibilis* vel *inanis,* per hoc quod erat aquis cooperta.

Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die. Et quia tempus sequitur motum caeli, tempus autem est numerus motus supremi corporis; per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. — Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quandam distinctionem et ordinem (ita quod sub nomine *aquae* etiam alia comprehenduntur, ut supra * dictum est). — Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quae dicitur terrae et maris. Unde satis congrue, sicut informitatem terrae expresserat dicens quod terra erat *invisibilis* vel *inanis,* ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, *et appareat arida.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod, secundum Augustinum *, ideo in opere tertiae diei non utitur Scriptura verbo *factionis,* sicut in praecedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formae, scilicet spirituales angelorum, et caelestium corporum, sunt perfectae in esse et stabiles; formae vero inferiorum corporum sunt imperfectae et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridae, impressio talium formarum designatur: *aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa,* ut ipse dicit in II *Super Gen. ad litt.* * — Secundum vero alios *, dicendum est quod opus tertiae diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo *factionis.*

AD SECUNDUM patet solutio secundum Augustinum *: quia non oportet dicere quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum sint aquae congregatae; sed quod in tali congregatione fuerunt productae.

9. lib. XXII, cap. 11 (ML 42, 405).
19. q. 68, a. 3.
26. II *De Gen. ad litt.*, cap. 11 (ML 34, 273).
35. ibid. || Cf. MAGISTRUM, II *Sent.*, dist. 14, cap. 8; *Glossam ord.* super Gen. 1, 8; BEDAM, I *Hexaem.*, super Gen. 1, 8 (ML 91, 20[illegible]).
38. I *De Gen. contra manich.*, cap. 12 (ML 34, 181); II *De Gen. ad litt.*, cap. 11 (ML 34, 272).

rra (tres cosas que nombran como perceptibles manifiestamente por los sentidos), sino que se entiende por este estado informe la carencia de la debida distinción y de belleza consumada. — Y, conforme a estos tres nombres, pone la Escritura tres estados informes: al cielo, que está alto, donde tiene origen la luz, le corresponde el de las *tinieblas;* a las aguas, que ocupan un lugar medio, corresponde el nombre de *abismo,* que significa la inmensidad de las aguas alborotadas, como dice San Agustín. El estado informe de la tierra queda indicado cuando se dice que la tierra estaba *confusa y vacía* o *invisible,* por cuanto se hallaba cubierta de las aguas.

Según esta sentencia, la formación del cuerpo supremo se realizó el día primero. Y porque el tiempo es consiguiente al movimiento del cielo, pues el tiempo es la medida del movimiento del cuerpo supremo, por su formación vino la distinción del tiempo en días y noches. — El día segundo se formó el cuerpo medio, a saber, el agua, que recibió del firmamento cierta distinción y orden, y bajo el nombre de *agua* se comprenden otras cosas, según arriba se dijo. — El tercer día fué formado el cuerpo último, la tierra, al quedar libre de las aguas, y así se realizó la distinción, aquí abajo, entre la tierra y el mar. Muy bien, pues, se expresa su formación al decir: *Apareció lo seco,* como se había expresado su estado informe con las palabras: *La tierra estaba invisible* o *vacía.*

SOLUCIONES. 1. Según San Agustín, no emplea la Sagrada Escritura el verbo *hacer* en la obra del tercer día como en las precedentes, para significar que las formas superiores, a saber, las espirituales de los ángeles y las de los cuerpos celestes, son perfectas y estables en su ser, mientras que las formas de los cuerpos inferiores son imperfectas y mudables. Y así, por la reunión de las aguas y la aparición de lo seco se significa la impresión de tales formas. *El agua,* dice él, *es inconsistente y flúida; la tierra, firme y estable.* — Según los otros Padres, la obra del tercer día es perfecta sólo en cuanto al movimiento local. Y por esto no convino que empleara la Escritura el verbo *hacer.*

2. Según la sentencia de San Agustín, la solución es clara. No era bien decir que la tierra estaba primero cubierta por las aguas y luego que éstas se habían congregado, sino que fueron producidas en el acto de reunirse.

Secundum vero alios, tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, I *Super Gen. ad litt.* * Uno modo, ut aquae in maiorem altitudinem sint elevatae in loco ubi sunt congregatae. Nam mare esse altius terra experimento compertum est in Mari Rubro, ut Basilius dicit *. — Secundo, ut dicatur quod *rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quae congregatione densata est.* — Tertio modo, ut dicatur quod *terra potuit aliquas partes praebere concavas, quibus confluentes aquae reciperentur.* — Inter quas prima videtur probabilior.

AD TERTIUM dicendum quod omnes aquae unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquae congregari in unum locum. — Vel dicit unum locum, non simpliciter, sed per comparationem ad locum terrae siccae; ut sit sensus: *Congregentur aquae in unum locum,* idest, *seorsum a terra sicca.* Nam ad designandam pluralitatem locorum aquae, subdit quod *congregationes aquarum appellavit Maria.*

AD QUARTUM dicendum quod iussio Dei naturalem motum corporibus praebet. Unde dicitur * quod suis naturalibus motibus *faciunt verbum eius.* — Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantae essent super terram, oportuit quod aliqua pars terrae esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis, per elevationem vaporum desiccantis terram *. Sed sacra Scriptura attribuit hoc potestati divinae, non solum in Genesi, sed etiam in Iob 38, 10, ubi ex persona Domini dicitur: *Circumdedi mare terminis meis;* et Ier. v. 22: *Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari?*

AD QUINTUM dicendum quod, secundum Augustinum *, per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima: nunc autem intelligitur ipsum elementum terrae. — Vel potest dici, secundum Basilium *, quod primo nominabatur terra secundum naturam suam: nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quae est siccitas. Unde dicitur quod *vocavit aridam, Terram.* — Vel potest dici, secundum Rabbi Moysen *, quod ubicumque dicitur *vocavit,* significatur aequivocatio nominis. Unde prius dictum est quod *vocavit lucem, Diem:* propter hoc quod etiam *dies* vocatur spa-

2. cap. 12 (ML 34, 255).
5. *In Hexaem.*, homil. 4 (MG 29, 84).
19. Ps. 148, 8.
26. ARISTOTELES, II *Meteor.*, cap. 1, n. 3 (BK 353 b 5); S. TH., lect. 1, n. 4.
31. I *De Gen. contra manich.*, cap. 7 (ML 34, 178), cap. 12 (ML 34, 182).
34. *In Hexaem.*, homil. 4 (MG 29, 89).
38. *Doct. Perplex.*, p. 2.ª, cap. 30.

Pero, según los otros santos, se responde de tres maneras, como el mismo San Agustín dice: Una, que las aguas se elevaron a mayor altura en el sitio en que están congregadas, pues, en efecto, el mar está más alto que la tierra, como por experiencia se comprobó en el mar Rojo, según dice San Basilio. — Segunda, *que el agua enrarecida, como la de las nieblas, cubría las tierras y que luego se condensó al reunirse.* — Tercera, *que la tierra tendría algunas partes cóncavas en las que se podían juntar las aguas.* — De estas tres explicaciones, la primera parece la más probable.

3. Todas las aguas, por manifiestos u ocultos caminos, tienen un punto de confluencia, que es el mar. Por esto se dice que las aguas *se reúnen en un lugar.* — O dice un lugar, no en absoluto, sino por comparación a la tierra seca, de manera que *reúnanse las aguas en un lugar* quiere decir aparte de la tierra seca. Por lo cual, para designar la multitud de los lugares de las aguas, añade que *llamó mares a las reuniones de las aguas.*

4. El mandato divino imprime a los cuerpos su movimiento natural, por lo cual se dice que con sus movimientos naturales *cumplen sus órdenes.* — Puede también decirse ser natural al agua extenderse por todas partes alrededor de la tierra, como el aire se extiende en torno del agua y de la tierra. Pero por razón del fin, es decir, para que los animales y las plantas viviesen sobre la tierra, fué necesario que una parte de la tierra quedase libre de las aguas. Lo cual atribuyen algunos filósofos a la acción del sol, que eleva los vapores y seca la tierra. Pero la Sagrada Escritura atribuye esto al poder divino, no sólo en el Génesis, sino también en Job, donde se introduce el Señor, diciendo: *¿Quién cercó con puertas el mar?* Y en Jeremías: *¿A mí no temeréis, que de arena he hecho un muro para el mar?*

5. En opinión de San Agustín, se entiende por la tierra, de que se hace primeramente mención, la materia primera, y ahora se habla del elemento de la tierra. — También se puede decir, según San Basilio, que primero se nombra la tierra según su propia naturaleza y ahora por su principal propiedad, que es la sequedad; por lo cual se dice que a la *parte seca llamó tierra.* — Puede también decirse, en opinión de Rabí Moisés, que, siempre que se dice *llamó,* se emplea un vocablo equívoco. Y así antes dice que *llamó a la luz día,* por cuanto se llama también *día* el espacio de veinticuatro

tium vigintiquatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus.* Similiter dicitur quod *firmamentum*, idest aerem, *vocavit Caelum:* quia etiam *caelum* dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur hic quod *aridam*, idest illam partem quae est discooperta aquis, *vocavit Terram*, prout distinguitur contra mare: quamvis communi nomine *terra* vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. — Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur *vocavit*, idest, *dedit naturam vel proprietatem ut possit sic vocari.*

ARTICULUS II

Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur.

1. Plantae enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quae pertinet ad opus distinctionis.

2. PRAETEREA, illud quod pertinet ad maledictionem terrae, non debuit commemorari cum formatione terrae. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terrae; secundum illud Gen. 3, 17-18: *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quae pertinet ad formationem terrae.

3. PRAETEREA, sicut plantae adhaerent terrae, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terrae formatione. Ergo nec plantae fieri debuerunt tertia die.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 1, 12: *Protulit terra herbam virentem;* et postea sequitur: *Factum est vespere et mane dies tertius.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra * dictum est, in tertia die informitas terrae removetur. Duplex autem informitas circa terram describebatur: una, quod erat *invisibilis*

[a] Cf. infra, q. 102, a. 1, ad 5; II *Sent.*, dist. 14, a. 4, ad 6, 7.

34. a. 1.

horas, según aquello: *Fué tarde, fué mañana, el día primero.* Igualmente, al *firmamento*, esto es, al aire, *llamó cielo*, cuando *cielo* se llama también la primera creación. Así se puede decir también que *llamó tierra* aquella porción exenta de las aguas para contraponerla al mar, aunque, con un nombre común, se llame *tierra* tanto la que está cubierta por las aguas como la que está libre de ellas. — Siempre que dice *llamó*, se ha de entender que le *dió la naturaleza o las propiedades, de manera que pueda con razón ser llamada con ese nombre.*

ARTICULO II

Si la producción de las plantas estuvo bien hecha el día tercero

DIFICULTADES. Parece que la producción de las plantas no debió ser contada el día tercero.

1. Las plantas tienen vida como los animales. Pero la producción de los animales se cuenta entre las obras de ornato, no entre las de distinción. Luego tampoco la producción de las plantas debió narrarse el tercer día, que pertenece a la obra de distinción.

2. Lo que fué maldecido con la tierra no debió ser contado con la formación de la tierra. Pero la formación de ciertas plantas fué maldecida con la tierra, según aquello: *Maldita será la tierra en tu labor; espinas y cardos será lo que para ti producirá.* Luego la producción de todas las plantas no debió ser contada en el tercer día, que pertenece a la formación de la tierra.

3. Como las plantas están adheridas a la tierra, también las piedras y los metales, de los cuales no se hace mención en la formación de la tierra. Luego tampoco las plantas debieran ser producidas el día tercero.

POR OTRA PARTE, se dice en el Génesis: *Y produjo la tierra hierba verde*, etc. Y luego sigue: *Fué tarde y fué mañana, el día tercero.*

RESPUESTA. Como atrás se dijo, en el tercer día se elimina el estado informe de la tierra, que es doble: Primero, que era *invisible* o *vacía*, porque estaba cubierta de las

28

vel *inanis,* quia erat aquis cooperta; alia, quod erat *incomposita* sive vacua, idest non habens debitum decorem, qui acquiritur terrae ex plantis eam quadammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur: prima quidem, per hoc quod aquae congregatae sunt in unum locum, et apparuit arida; secunda vero, per hoc quod protulit terra herbam virentem.

Sed tamen circa productionem plantarum, aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantae productae sunt actu in suis speciebus in hac tertia die, secundum quod superficies litterae sonat. Augustinus autem, V *Sup. Gen. ad litt.* *, dicit quod *causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, idest producendi accepisse virtutem.* Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae. Dicitur enim Gen. 2, 4-5: *Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo Deus fecit caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra omnemque herbam regionis, priusquam germinaret.* Ante ergo quam orirentur super terram, factae sunt causaliter in terra. — Confirmat autem hoc etiam ratione. Quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter vel causaliter, a quo opere postmodum requievit: qui tamen postmodum, secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis, *usque modo operatur* *. Producere autem plantas ex terra, ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum.

Quamvis, secundum alios, dici possit quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet: sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit, *antequam oriretur super terram,* vel *antequam germinaret;* idest, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen:* quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam: utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vita in plantis est occulta, quia carent motu locali et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur *. Et ideo, quia immobiliter terrae inhaerent, earum productio ponitur quasi quaedam terrae formatio.

12. cap. 4 (ML 34, 325); lib. VIII, cap. 3 (ML 34, 374).
24. Jn. 5, 17. 48. Cf. q. 18, a. 1.

aguas. Segundo, que estaba *desordenada* o *confusa,* es decir, que carecía del debido ornato, el cual a la tierra le viene de las plantas de que se viste. Una y otra imperfección queda eliminada con la obra del tercer día. La primera, por cuanto las aguas se reunieron en un lugar, dejando ver la tierra seca. La segunda, por la producción de la hierba verde.

Mas, sobre la producción de las plantas, la sentencia de San Agustín difiere de la de otros Padres. Dicen éstos que las plantas fueron producidas en acto y según sus especies este tercer día, conforme suena la letra del texto sagrado. Pero San Agustín dice que *fueron producidas en su causa la hierba y los árboles, es decir, que la tierra recibió la virtud de producirlas.* Y confirma esto con la autoridad de la Escritura, que dice: *Este es el origen de los cielos y de la tierra cuando fueron creados. Al tiempo de hacer Dios la tierra y los cielos no había aún arbusto alguno en el campo ni germinaba hierba la tierra.* Luego antes de que brotasen de la tierra fueron producidas en sus causas. — Y esto se confirma por la siguiente razón: en aquellos primeros días produjo Dios las criaturas en cuanto a su origen, es decir, en sus causas, de cuya obra luego descansó, aunque prosigue *hasta el presente* en su labor de administración de las cosas creadas. La producción de las plantas, del seno de la tierra, pertenece a la obra de la propagación. Según esto, las plantas no fueron producidas en acto el día tercero, sino solamente en sus causas.

No obstante, se puede afirmar, según otros, que el primer origen de las especies pertenece a la obra de los seis días, pero la propagación de las mismas pertenece a la de administración. Y esto es lo que expresa la Escritura diciendo: *antes que naciese sobre la tierra* o *antes que germinase,* es decir, antes que las cosas produjesen otras semejantes a sí, como ahora vemos que sucede en la naturaleza por medio de las semillas. Por lo cual terminantemente dice la Escritura: *Haga brotar la tierra hierba verde, hierba con semilla,* pues las especies de las plantas fueron producidas en su perfección y de ellas nacieron las semillas de otras plantas. Ni viene al caso dónde tengan el poder germinativo, si en la raíz, en el tronco o en el fruto.

SOLUCIONES. 1. La vida en las plantas es oculta, pues carece de movimiento local y de sensación, en lo cual se distinguen los seres animados de los inanimados. Y como viven inmóviles, adheridas a la tierra, por eso se considera su producción como cierta formación de la misma.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam ante illam maledictionem, spinae et tribuli producti erant vel virtute vel actu. Sed non erant producti homini in poenam; ut scilicet terra quam propter cibum coleret, infructuosa quaedam et noxia germinaret. Unde dictum est: *germinabit tibi.*

AD TERTIUM dicendum quod Moyses ea tantum proposuit quae in manifesto apparent, sicut iam * dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terrae. Et iterum, non habent manifestam distinctionem a terra, sed quaedam terrae species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

7. q. 68, a. 3.

2. Antes de aquella maldición, las espinas y los cardos habían sido producidos o en potencia o en acto; pero no habían sido producidos para aflicción del hombre, de suerte que la tierra, por él cultivada para obtener el alimento, le resultase estéril y molesta. Por esto dice: *Hará brotar para ti.*

3. Moisés no se propuso contar sino las cosas que están a la vista, según ya se dijo. Y como los minerales se producen en las entrañas de la tierra, y además no es manifiesta su distinción de la tierra misma, antes algunos parecen especies de ésta, por esto Moisés no hizo mención de ellos.

QUAESTIO LXX

DE OPERE ORNATUS, QUANTUM AD QUARTAM DIEM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de opere ornatus *. Et primo, de singulis diebus secundum se; secundo, de omnibus sex diebus in communi *. Circa primum ergo, considerandum est primo de opere quartae diei; secundo, de opere quintae *; tertio, de opere sextae *; quarto, de iis quae pertinent ad septimum diem *.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: de productione luminarium.

Secundo: de fine productionis eorum.

Tertio: utrum sint animata.

ARTICULUS I

Utrum luminaria debuerint produci quarta die [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die.

1. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis, ante omnem diem. Ergo et eorum formae. Non ergo sunt facta quarta die.

2. PRAETEREA, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 1.

5. Cf. q. 65, introd.
7. q. 74.
9. q. 71. || q. 72.
10. q. 73.

CUESTION LXX

DE LA OBRA DE ORNATO, PROPIA DEL CUARTO DIA

DIVIDIDA EN TRES ARTÍCULOS

Síguese que tratemos de la obra del ornato, primeramente de cada uno de los días de por sí y después de todos los seis días en conjunto. En cuanto a lo primero, trataremos de la obra del día cuarto; luego, de la obra del quinto día; en tercer lugar, de la del día sexto, y, por último, de lo que toca al día séptimo.

Sobre lo primero investigaremos:

Primero: de la producción de los astros.

Segundo: del fin de esta producción.

Tercero: si están animados.

ARTICULO I

Si los astros debieron ser producidos el día cuarto

DIFICULTADES. Parece que los astros no debieron ser producidos el día cuarto.

1. Los astros son cuerpos por naturaleza incorruptibles, y, por tanto, su materia no puede existir sin la forma. Pero esta materia fué producida por creación antes del primer día. Luego también su forma. No fueron, pues, hechos los astros en el día cuarto.

2. Son los astros como recipientes de luz. Pero la luz fué creada el día primero. Luego los astros debieron ser creados ese mismo día y no el día cuarto.

3. PRAETEREA, sicut plantae fixae sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento: unde Scriptura dicit quod *posuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terrae, cui inhaerent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni, secunda die, cum productione firmamenti.

4. PRAETEREA, sol et luna et alia luminaria sunt causae plantarum. Sed naturali ordine causa praecedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

5. PRAETEREA, multae stellae, secundum astrologos, sunt luna maiores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni *duo magna luminaria*.

SED IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae *.

RESPONDEO dicendum quod in recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit *: *Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum*. In quibus verbis triplex opus intelligi potest: scilicet opus *creationis*, per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus *distinctionis*, per quod caelum et terra sunt perfecta: sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult *, sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt *. Et his duobus operibus additur *ornatus*. Et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca: ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo et in terra.

Sicut autem supra * dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de caelo et aqua et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis tribus diebus: primo die, caelum; secundo die distinguuntur aquae; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridae. Et similiter in opere ornatus, primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in caelo, ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi: quia habent motum in aere et aqua, quae pro uno accipiun-

14. Gen. 1, 14.
16. Gen. 2, 1.
22. II *De Gen. ad litt.*, cap. 11 (ML, 34, 272).
23. Cf. supra, q. 66, a. 1; q. 69, a. 1.
33. q. 69, a. 1.

3. Como las plantas están fijas en la tierra, así los astros en el firmamento; por lo cual dice el texto: *Los puso en el firmamento*. Pero la producción de las plantas se describe junto con la de la tierra a que están adheridas. Luego la producción de los astros debió ponerse el día segundo con la producción del firmamento.

4. El sol, la luna y los demás astros son causa de las plantas. Pero naturalmente la causa precede en orden al efecto. Luego los astros no debieron ser producidos el día cuarto, sino el tercero o antes.

5. Según opinión de los astrólogos, muchas estrellas son mayores que la luna. Luego no debieron ser nombrados solamente el sol y la luna como *dos grandes lumbreras*.

POR OTRA PARTE, es terminante la autoridad de la Escritura.

RESPUESTA. En la recapitulación de las obras divinas, dice la Escritura: *Así fueron acabados los cielos y la tierra con todo su ornato*. En cuyas palabras podemos distinguir tres cosas: la obra de la *creación*, por la cual fueron producidos los cielos y la tierra, pero informes; la obra de la *distinción*, por la que fueron acabados los cielos y la tierra, bien sea por las formas substanciales atribuídas a la materia totalmente privada de forma, como quiere San Agustín, bien sea destituída de su hermosura y orden, como opinan los otros santos. A estas dos obras se añade la tercera, la del *ornato*, el cual es cosa distinta de la perfección, pues la perfección del cielo y de la tierra parecen pertenecer a su constitución intrínseca, mientras que el ornato es de las cosas distintas del cielo y de la tierra; así como el hombre se constituye por sus propias partes y formas y se adorna con los vestidos. Ahora bien, la distinción de algunas cosas se echa de ver principalmente por el movimiento local, por el que unos cuerpos se separan de otros. Por tanto, a la obra de ornato pertenece la producción de las cosas móviles, tanto del cielo como de la tierra.

Según queda dicho, tres cosas son mencionadas en la creación, a saber: el cielo, el agua y la tierra. Y estas tres cosas quedaron formadas mediante la obra de distinción de los tres primeros días. El primer día, el cielo; el segundo se separan las aguas; el tercer día se verifica en la tierra la distinción del mar y de la tierra seca. E igualmente en la obra de ornato: el primer día, que corresponde al cuarto, son producidos los astros, que se mueven en el cielo y son su ornamento; el segundo, que es el quinto, las aves y los peces para adorno del elemento medio, que comprenden el aire y el agua, donde se mueven; el tercer día, que es el sex-

tur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quae habent motum in terra, ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis *. Dicit enim * luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum: non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit: *Producat firmamentum luminaria;* sicut dicit: *Germinet terra herbam virentem.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod, secundum Augustinum *, nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus: et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma.—Secundum etiam eos qui ponunt caelestia corpora ex natura quatuor elementorum *, nulla difficultas accidit: quia potest dici quod sunt formata ex praeiacenti materia, sicut animalia et plantae.—Sed secundum eos qui ponunt corpora caelestia esse alterius naturae ab elementis et incorruptibilia per naturam *, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur; non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit *, ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum Augustinum *, nulla sequitur difficultas: quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. — Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam: quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus; secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis, dicit Dionysius, 4 cap. *De div. nom.* *, quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est *.

---

4. Vide *Glossam ord.* super Gen. 1, 14; BEDAM, I *Hexaem.*, (ML 91, 21). || V *De Gen. ad litt.*, cap. 5 (ML 34, 326).
10. op. cit., lib. IV, cap. 34 (ML 34, 316); lib. V, cap. 5 (ML 34, 326).
15. Cf. supra, q. 68, a. 1.
18. ibid.
23. *In Gen.*, homil. 6 (MG 53, 58)
26. I *De Gen. ad litt.*, cap. 9 (ML 34, 252), cap. 12 (ML 34, 255).
36. § 4 (MG 3, 700): S. TH., lect. 3.
37. Cf. q. 67, a. 4, ad 2; q. 74, a. 1, ad 4.

to, son producidos los animales que se mueven en la tierra y son su adorno.

Y es de advertir que en cuanto a la producción de los astros no discuerdan San Agustín y los otros santos. Dice, en efecto, el primero que los astros fueron producidos en acto, y no sólo virtualmente, pues no tiene el firmamento poder para producir los astros, como lo tiene la tierra para producir las plantas. Por eso no se dice: *Produzca los astros el firmamento;* como se dice: *Produzca la tierra hierba verde.*

SOLUCIONES. 1. Con la teoría de San Agustín no hay aquí dificultad ninguna, pues no poniendo él sucesión de tiempo en estas obras, no es necesario que la materia de los astros existiera bajo otra forma. — Tampoco hay dificultad en la opinión de los que afirman que los astros se componen de los cuatro elementos, pues se puede decir que fueron formados de la materia preexistente, como los animales y las plantas. — Pero en la sentencia de los que consideran los astros como de otra materia distinta de la de los cuatro elementos e incorruptibles por naturaleza, habrá que decir que la substancia de los astros fué creada desde el principio; pero que al principio estaba informe y ahora formada, no por la forma substancial, sino por la impresión de alguna virtud especial. Y por esto no se hace mención de ellos desde el comienzo, sino en el cuarto día, según dice San Crisóstomo, a fin de apartar al pueblo de la idolatría, mostrando que los astros no son dioses, ya que no existen desde el principio.

2. Tampoco existe aquí ninguna dificultad, según la opinión de San Agustín, pues la luz que se dice creada el día primero es la luz espiritual, mientras que ahora se trata de la corporal. — Si se dijera que la luz creada el día primero es la luz corporal, habría que decir que en el primer día fué producida en su común naturaleza de luz, y en el cuarto le fué conferida virtud para causar determinados efectos, cuales vemos que producen los rayos del sol y los de la luna, etc. Por esto dice Dionisio que la luz del sol, que el primer día era informe, luego, en el día cuarto, recibió su forma.

AD TERTIUM dicendum quod, secundum Ptolomaeum *, luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Unde Chrysostomus dicit * quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa; *sed quia iusserit ut ibi essent;* sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. — Sed secundum opinionem Aristotelis *, stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veritatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur: non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quae sensibiliter apparent, ut dictum est *.

Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturae, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est; cessat obiectio. Nam firmamentum factum est secunda die, quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die, quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut dicit Basilius *, praemittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui * enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantae a luminaribus. Quamvis, ut Chrysostomus dicit *, sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

AD QUINTUM dicendum quod, sicut Chrysostomus * dicit, dicuntur *duo luminaria magna* non tam quantitate, quam efficacia et virtute. Quia etsi aliae stellae sint maiores quantitate quam luna, tamen effectus lunae magis sentitur in istis inferioribus. — Et etiam secundum sensum maior apparet.

1. Vide I *Almagesti*, cap. 20; III, cap. 3.
3. *In Gen.*, homil. 6 (MG 53, 59).
7. II *De caelo*, cap. 8, n. 4 (BK 289 b 32): S. TH., lect. 11 sqq.
11. q. 68, a. 3.
20. *In Hexaem.*, homil. 5 (MG 29, 26).
22. Cf. BASILIUM, loc. cit.; CHRYSOSTOMUM, *In Gen.*, homil. 6 (MG 53, 58).
24. loc. cit.
27. Cf. BASILIUM, *In Hexaem.*, homil. 6 (MG 29, 137).

3. Según Tolomeo, los astros no están fijos en las esferas, antes tienen un movimiento distinto del de éstas. Por eso dice San Crisóstomo que no se dice que Dios los puso en el firmamento porque estén fijos en él, sino porque *les mandó que estuviesen allí;* como puso al hombre en el paraíso para que lo habitase. — Mas, según la opinión de Aristóteles, las estrellas están fijas en sus esferas y no se mueven sino con el movimiento de las mismas, aunque a nuestra vista no se perciba el movimiento de las esferas, sino sólo el de las estrellas. Moisés, adaptándose a la rudeza del pueblo, siguió las apariencias sensibles, como se dijo antes.

Si dijéramos que el firmamento creado el segundo día es distinto por naturaleza de aquel en que fueron colocados los astros, aunque los sentidos no lo distingan, y Moisés se atiene a ellos, como queda dicho, desaparece toda objeción. El firmamento sería hecho el día segundo sólo en su parte inferior; pero donde son colocados los astros el día cuarto es en la parte superior. Y todo se toma por una misma cosa, según aparece a los sentidos.

4. Dice San Basilio que la creación de las plantas se antepone a la de los astros para excluir la idolatría. Los que toman los astros por dioses dicen que las plantas deben su primer origen a los astros, aunque, según San Crisóstomo, los astros cooperan a la producción de las plantas con sus movimientos como el hombre con su labor.

5. Según San Crisóstomo, no se dicen *grandes esas dos lumbreras* por razón de su volumen, sino por la eficacia de su virtud, pues, aunque haya estrellas mayores en volumen que la luna, ésta hace sentir más aquí abajo sus efectos. — Además, es mayor según la apariencia sensible.

ARTICULUS II

Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur.

1. Dicitur enim Ierem. 10, 2: *A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent.* Non ergo luminaria *in signa* facta sunt.

2. PRAETEREA, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quae hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. PRAETEREA, distinctio temporum et dierum incoepit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria *in tempora et dies et annos,* idest in horum distinctionem.

4. PRAETEREA, nihil fit propter vilius se: quia *finis est melior iis quae sunt ad finem* *. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt *ut illuminent terram.*

5. PRAETEREA, luna non praeest nocti quando est prima. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima: sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta *ut praesit nocti.*

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae *.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra *, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deut. 4, 19: *Ne forte, elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.*

Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 1.

16. ARISTOTELES, III *Top.*, cap. 1, n. 14 (BK 116 b 22).
22. Gen. 1, 14.
23. q. 65, a. 2.

ARTICULO II

Si está bien descrita la producción de los astros

DIFICULTADES. Parece que no está bien descrita la producción de los astros.

1. En Jeremías se dice: *No temáis los meteoros que a los gentiles producen temor.* Luego los astros no han sido hechos para señales.

2. La señal se contrapone a la causa. Pero los astros son causa de lo que aquí abajo se hace. Luego no son señales.

3. La distinción de los tiempos y de los días comenzó el día primero. Luego los astros no han sido hechos para *señalar las estaciones, los días* y *los años.*

4. Nada se hace para obtener algo de valor inferior a uno mismo, pues *el fin es mejor que lo que a él se ordena.* Pero los astros son mejores que la tierra. Luego no han sido hechos *para iluminar la tierra.*

5. La luna no preside a la noche cuando está en su primera fase, en la que es probable que fuese creada, pues por ella empiezan a contar los hombres. Luego no fué hecha *para iluminar la tierra.*

POR OTRA PARTE está, y basta, la autoridad de la Escritura.

RESPUESTA. Según dejamos dicho atrás, una criatura corporal podemos decir que fué hecha, o para el ejercicio de sus propios actos, o para otra criatura, o por el conjunto del universo, o por la gloria de Dios. Pero Moisés, para apartar al pueblo de la idolatría, sólo menciona una causa, la utilidad del hombre. Por esto se dice en el Deuteronomio: *No sea que, alzando tus ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes adorándolos y dándoles culto, pues es Yavé, tu Dios, quien los ha creado para servicio de todos los pueblos.*

Este ministerio es el que se explica en el principio del

tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res. Et quantum ad hoc, dicit: *ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* — Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur quae non essent, si semper esset aut aestas aut hiems. Et quantum ad hoc, dicit: *ut sint in tempora et dies et annos.* — Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus caeli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni quae sunt apta diversis negotiis. Et quantum ad hoc dicit: *ut sint in signa.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum: non autem eorum quae dependent ex libero arbitrio.

AD SECUNDUM dicendum quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso. Unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit *signa* quam *causas,* ut occasionem idololatriae tolleret.

AD TERTIUM dicendum quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius caeli; qui potest intelligi incoepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum; qui possunt intelligi quarto die incoepisse *.

AD QUARTUM dicendum quod in illuminatione terrae intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam praefertur corporibus luminarium. — Nihil tamen prohibet dici quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

AD QUINTUM dicendum quod luna, quando est perfecta, oritur vespere et occidit mane, et sic praeest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena; sicut et herbae factae sunt in sua perfectione, *facientes semen,* et similiter animalia et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. — Augustinus tamen hoc non asserit, quia dicit * non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quae postmodum ipse perfecit.

28. Cf. q. 67, a. 4, ad 3.
42. II *De Gen. ad litt.,* cap. 15 (ML 34, 276).

Génesis, señalando primero la gran utilidad que reciben los hombres de los astros, que los alumbran y dirigen en sus obras y sobre todo les dan a conocer las cosas. Esto se enuncia en aquellas palabras: *Para que brillen en el firmamento e iluminen la tierra.* — Segundo, para señalar las mudanzas de los tiempos, con que se quita el fastidio, se conserva la salud y se producen las cosas necesarias para la vida, lo que no ocurriría si siempre fuese estío o invierno. Por esto se dice: *Sean para señalar las estaciones, y los días, y los años.* — En tercer lugar, para facilidad de los negocios y de los trabajos, por cuanto de los astros proceden las señales del tiempo lluvioso o sereno, que son a propósito para las diversas ocupaciones, y por esto se dice en el texto: *Sean para señales.*

SOLUCIONES. 1. Los astros son señales de las mudanzas corporales, no de aquellas que penden del libre albedrío.

2. Por las causas sensibles venimos a veces en conocimiento de los efectos ocultos y viceversa, y así nada impide que una causa sensible venga a ser señal. Y se dicen más bien *señales* que *causas,* para no dar ocasión a la idolatría.

3. El día primero fué hecha la común distinción del día y de la noche, mediante el movimiento diurno, que es común a todo el cielo, y que podemos entender haber empezado el primer día. Pero las especiales distinciones de los días y de las estaciones, v. gr., que los días sean más o menos cálidos, que una estación lo sea más que otra o un año más que otro, esto depende de los movimientos especiales de las estrellas, y esto se entiende haber comenzado el día cuarto.

4. En la iluminación de la tierra se entiende la utilidad del hombre, que por razón de su alma aventaja a los astros. — Sin embargo, nada impide que una criatura más digna que otra sea hecha para ésta, no en cuanto se la mira en sí misma, sino en cuanto se ordena a la integridad del universo.

5. La luna llena nace a la tarde y se pone a la mañana, y así preside la noche. Y es bastante probable que la luna fué creada llena, como las plantas fueron creadas en su perfección, lo mismo que los animales y el hombre. Pues aunque, siguiendo el proceso natural, las cosas van de lo imperfecto a lo perfecto, sin embargo, hablando absolutamente, lo perfecto es antes que lo imperfecto.—No obstante, San Agustín no lo asegura, pues dice no haber inconveniente en que Dios empiece haciendo las cosas imperfectas para perfeccionarlas después.

ARTICULUS III

Utrum luminaria caeli sint animata [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod luminaria caeli sint animata.

1. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quae pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata; scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quae pertinent ad ornatum caeli.

2. PRAETEREA, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quae est principium vitae: quia, ut Augustinus dicit in libro *De vera relig.* *, *quaelibet substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi.* Ergo luminaria caeli sunt animata.

3. PRAETEREA, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitae: ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quae virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora caelestia vivunt et sunt animata.

4. PRAETEREA, motus caeli et caelestium corporum sunt naturales, ut patet in I *De caelo* *. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus caelestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quae movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in XII *Metaphys.* *; videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus caelestibus. Ergo sunt animata.

5. PRAETEREA, primum mobile est caelum. In genere autem mobilium, primum est movens seipsum, ut probatur

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 3; *De verit.*, q. 5, a. 9, ad 14; II *Cont. Gent.*, cap. 79; *De Pot.*, q. 6, a. 6; *De Spir. Creat.*, a. 6; *Q. de anima*, a. 8, ad 3, 4 et 5; *Quodlib.* XII, q. 6, a. 2; II *De caelo*, lect. 3 et 13.

14. cap. 29 (ML 34, 145).
23. cap. 2, n. 10 (BK 269 a 30): S. TH., lect. 3, n. 11, et lect. 4, nn. 1-5.
27. lib. XI, cap. 7, n. 2 (BK 1072 a 26): St. TH., lect. 7, nn. 2519-22.

ARTICULO III

Si los astros están animados

DIFICULTADES. Parece que los astros tienen vida.

1. Los cuerpos superiores deben estar adornados de las dotes más nobles. Pero las dotes de los cuerpos inferiores son precisamente que están animados, v. gr., los peces, las aves, los animales terrestres. Luego también deben estarlo los astros, que son el ornato del cielo.

2. La forma más noble debe ser la de los cuerpos más nobles. Pero el sol, la luna y los demás astros son más nobles que los cuerpos de las plantas y de los animales; por tanto, han de tener forma más noble. Ahora bien, la forma más noble es el alma, que es principio de vida, pues, como dice San Agustín, *toda substancia viviente es preferida por ley natural a la que carece de vida.* Luego los astros del cielo están animados.

3. La causa es más noble que el efecto. Pero el sol, la luna y los demás astros son causa de la vida, como es patente, sobre todo, en los animales engendrados de la putrefacción, que por la influencia del sol y de las estrellas reciben la vida. Luego mucho más los cuerpos celestes han de estar vivos y animados.

4. Los movimientos del cielo y de los cuerpos celestes son naturales, como es evidente. Pero el movimiento natural procede de un principio intrínseco, y como el principio del movimiento de los cuerpos celestes sea una substancia aprehensiva, que es movida como el que desea por la cosa deseada, según se dice en los *Metafísicos*, parece que el principio aprehensivo sea un principio intrínseco a los cuerpos celestes. Luego éstos están animados.

5. El primer móvil es el cielo. Ahora bien, en el orden de los móviles, el primero se mueve a sí mismo, como se

in VIII *Physic.* *: quia *quod est per se, prius est eo quod est per aliud.* Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro * ostenditur. Ergo corpora caelestia sunt animata.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit in libro II *: *Nullus animatos caelos vel luminaria aestimet; inanimata enim sunt et insensibiles.*

RESPONDEO dicendum quod circa istam quaestionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert lib. XVIII *De civ. Dei* *, *factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum,* vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora caelestia animata *. — Similiter etiam apud Doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim * posuit corpora caelestia animata. Hieronymus * etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccle. 1, 6: *Lustrans universa, per circuitum pergit spiritus.* Basilius vero * et Damascenus * asserunt corpora caelestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II *Supra Gen. ad litt.*; et in *Enchirid.* *, ubi etiam dicit quod, si sunt animata caelestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animae.

In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animae et corporis non est propter corpus, sed propter animam: non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animae deprehenditur ex eius operatione, quae etiam quodammodo est finis eius. Invenitur autem corpus necessarium ad aliquam operationem animae, quae mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animae sensitivae et nutritivae. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animae, quae non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animae humanae phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde

1. cap. 5, n. 2 (BK 256 a 21) : S. TH., lect. 9, n. 13.
3. cap. 4, n. 3 (BK 255 a 6) : S. TH., lect. 7, nn. 1-3.
4. *De fide orth.*, cap. 6 (MG 94, 885).
9. cap. 41 (ML 41, 601).
12. Vide *Timaeum*, cap. 12. 14 ; X *Leges*, cap. 8-10 ; MACROBIUM, I *In somn. Scipion.*, cap. 14 ; AUGUSTINUM, XIII *De civ. Dei*, cap. 16 (ML 41, 388).
14. I *Peri Archon.*, cap. 7 (MG 11, 173). || *In Eccl.* super 1, 6 (ML 23, 1016).
16. *In Hexaem.*, homil. 3 (MG 29, 76).
17. II *De fide orth.*, cap. 6 (MG 94, 885).
19. cap. 18 (ML 34, 279).
20. cap. 58 (ML 40, 259).

prueba en los *Físicos*, pues *lo que es por razón de sí mismo, es primero que lo que es por razón de otro.* Mas, como se prueba en el mismo libro, sólo las cosas animadas se mueven a sí mismas. Luego los cuerpos celestes están animados.

POR OTRA PARTE, dice el Damasceno: *Nadie piense que los cielos y los astros están animados. Son inanimados e insensibles.*

RESPUESTA. Muy diversas han sido sobre esta materia las sentencias de los filósofos. Anaxágoras, según refiere San Agustín, *se hizo reo de muerte en Atenas por haber dicho que el sol era una piedra incandescente* y *haber negado que fuera dios ni cosa animada.* En cambio, los platónicos sostenían que los cuerpos celestes estaban animados. — Asimismo, aun entre los doctores cristianos hubo opiniones diversas. Porque Orígenes defendió que los astros estaban animados. También San Jerónimo parece adherirse a la misma sentencia al exponer aquellas palabras: *Tira el viento al mediodía, gira al norte, va siempre dando vueltas y retorna a sus giros.* Pero San Basilio y el Damasceno aseguran que los cuerpos celestes no están animados. Cuanto a San Agustín, deja la cuestión sin resolver, no inclinándose por ninguna de las partes, como resulta de estas palabras: *Si los cuerpos celestes están animados, sus almas pertenecen a la sociedad de los ángeles.*

Siendo tanta la diversidad de opiniones, para que la verdad se ponga algún tanto en claro, conviene advertir que la unión del alma con el cuerpo no es por el cuerpo, sino por el alma. No es la forma por la materia, sino al contrario. La naturaleza y el poder del alma se colige de sus operaciones, que son en cierto modo su razón de ser. Es necesario el cuerpo para algunas operaciones del alma que se ejercen mediante el cuerpo, cuales son las operaciones del alma sensitiva y nutritiva. Por esto es preciso que tales almas estén unidas a un cuerpo. Pero hay también operaciones en el alma que ésta no ejerce mediante el cuerpo, pero a las cuales presta el cuerpo alguna ayuda; por ejemplo, los fantasmas, que son necesarios para la intelección. De donde se

etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari *.

Manifestum est autem quod anima caelestis corporis non potest habere operationes nutritivae animae, quae sunt nutrire, augere et generare: huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animae sensitivae corpori caelesti conveniunt: quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora caelestia ponuntur remota.

Relinquitur ergo quod de operationibus animae nulla potest competere animae caelesti nisi duae, intelligere et movere: nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectualis autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivae animae corporibus caelestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem, anima caelesti corpori non uniretur.

Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili *. Unde Aristoteles, libro VIII *Physic.*, postquam ostendit * quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota; assignans quomodo hae duae partes uniantur, dicit * quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. — Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora caelestia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiae spirituales uniuntur corporibus caelestibus ut motores mobilibus.

Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit: quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente. — Augustinus etiam dicit, III *De Trin.* *, *corpora omnia* administrari a Deo *per spiritum vitae.*

Sic igitur patet quod corpora caelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce. Unde inter

2. Cf. q. 57, a. 2.
24. Cf. q. 76, a. 7.
25. cap. 5, n. 8 (BK 257 a 33) : S. TH., lect. 10, n. 3 sq.
28. cap. 5, n. 11 (BK 258 a 20) : S. TH., lect. 11, n. 3.
41. cap. 4 (ML 42, 873).

sigue que tales almas necesitan unirse al cuerpo para sus operaciones, aunque puedan existir separadas del cuerpo.

Es evidente que el alma de los cuerpos celestes no puede poseer las operaciones del alma nutritiva, que son nutrir, crecer y engendrar, porque tales operaciones no competen a los cuerpos incorruptibles por naturaleza. Tampoco poseen las operaciones del alma sensitiva, que se fundan en el tacto, el cual aprehende las cualidades de los elementos. Todos los órganos de las potencias sensitivas exigen determinada proporción de los elementos, que los cuerpos celestes están lejos de poseer.

Resulta, pues, que de las operaciones del alma ninguna puede poseer la de los cuerpos celestes sino dos, entender y mover, pues el apetecer es consiguiente a la aprehensión del sentido o del entendimiento y con uno y otro se junta. La operación del entendimiento, que no se ejerce por el cuerpo, no la necesita sino en cuanto los sentidos le suministran los fantasmas. En cuanto a las operaciones sensitivas, no son propias de los cuerpos celestes, como queda dicho. En resumen: que el alma no se une a los cuerpos celestes por razón de operación alguna intelectual.

No queda sino que se una por la sola moción. Mas para esto no es necesario que se le una como forma, basta que se le junte como motor al móvil, por virtud de su contacto. Por esto Aristóteles, después de haber probado que el primer ser que se mueve a sí mismo debe constar de dos partes, la una que mueve y la otra que es movida, investigando cómo se unen estas partes, dice que por contacto, bien sea de dos que se tocan mutuamente, si ambos son cuerpos, bien sea de una que toca a la otra y no al contrario, si uno es cuerpo y otro es algo que no es cuerpo. — Los platónicos enseñaban que las almas no se unen a los cuerpos sino por contacto de su energía, como el motor con el móvil, y, según esto, lo que Platón afirma que las cuerpos celestes están animados, equivale a esto: que las substancias espirituales se unen a los cuerpos celestes como motores a sus móviles.

Que los cuerpos celestes son movidos por una substancia aprehensiva y no sólo por la naturaleza, como los cuerpos graves y los leves, resulta patente por esto: que la naturaleza no mueve sino a un término, y, una vez conseguido, descansa, cosa que no se echa de ver en el movimiento de los cuerpos celestes. Resulta, pues, que éstos no son movidos sino por una substancia que aprehende. — San Agustín dice *que todos los cuerpos son gobernados por Dios mediante un espíritu de vida.*

En conclusión: que los cuerpos celestes no están animados a la manera que las plantas y los animales, sino de una manera equívoca. De suerte que entre los que ponen estar

ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc, luminaria caeli conveniunt cum aliis quae ad ornatum pertinent: quia moventur a substantia vivente.

AD SECUNDUM dicendum quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo caelestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formae: perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam; quod anima non facit. — Quantum etiam ad motum, moventur corpora caelestia a nobilioribus motoribus.

AD TERTIUM dicendum quod corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

AD QUARTUM dicendum quod motus corporis caelestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum: quia scilicet habet in sua natura aptitudinem ut tali motu ab intellectu moveatur *.

AD QUINTUM dicendum quod caelum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est *. — Et hoc etiam modo potest dici quod eius motor est principium intrinsecum: ut sic etiam motus caeli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali inquantum est animal, ut dicitur in VIII *Physic.* *.

22. Cf. 1-2, q. 6, a. 5, ad 2.
26. in corp.
30. cap. 4, n. 1 (Bk 254 b 14).

animados y los que defienden estar inanimados, la diferencia es pequeña o ninguna; más que real es verbal.

SOLUCIONES. 1. Hay cosas que pertenecen al ornato en virtud de su propio movimiento. Y en esto los astros convienen con las otras cosas que son del ornato del universo, porque son movidas por una substancia viviente.

2. Nada impide que una cosa sea en absoluto más noble y que, sin embargo, lo sea menos en algo. La forma del cuerpo celeste, aunque no sea en todo más noble que el alma del animal, lo es, sin embargo, por razón de la forma, pues perfecciona totalmente la materia y la deja privada de potencia para recibir otras formas, lo cual no hace el alma. — Además, en lo que toca a su movimiento, son movidos por motores más nobles.

3. El cuerpo celeste, que es motor movido, tiene razón de instrumento, que obra en virtud del agente principal. Y así, por la virtud de su motor, que es substancia viva, puede producir la vida.

4. El movimiento del cuerpo celeste es natural, no por razón de su principio activo, sino del pasivo, pues en su naturaleza tiene aptitud para ser movido por un entendimiento.

5. Del cielo se dice que se mueve a sí mismo en cuanto se compone de motor y móvil, no como materia y forma, sino por razón de su contacto, como queda dicho. — De este modo se puede decir también que el motor es el principio intrínseco, y por esto el movimiento del cielo puede decirse natural por parte del principio activo, como el movimiento voluntario se dice natural al animal en cuanto es animal, como se dice en los *Físicos*.

QUAESTIO LXXI

DE OPERE QUINTAE DIEI

ARTICULUS UNICUS

Deinde considerandum est de opere quintae diei *. Et videtur quod inconvenienter hoc opus describatur.

1. Illud enim aquae producunt, ad cuius productionem sufficit virtus aquae. Sed virtus aquae non sufficit ad productionem omnium piscium et avium: cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram.*

2. PRAETEREA, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua: quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram; unde in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

3. PRAETEREA, sicut pisces habent motum in aquis, ita et aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. PRAETEREA, non omnes pisces reptant in aquis: cum quidem habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: *Producant aquae reptile animae viventis.*

5. PRAETEREA, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus. Quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem: generant enim animalia, sed pisces et aves generant ova. Perfectiora autem praecedunt in ordine naturae. Non ergo quinta diei debuerunt fieri pisces et aves, ante animalia terrestria.

---

4. Cf. q. 70, introd.

CUESTION LXXI

DE LA OBRA DEL QUINTO DIA

ARTICULO UNICO

Ahora hemos de considerar la obra del quinto día.

DIFICULTADES. Parece que no está bien narrada esta obra.

1. Se puede decir que es producido por las aguas aquello para lo cual basta la virtud de éstas. Pero tal virtud no es suficiente para la producción de los peces y de las aves, pues vemos que muchos son engendrados *ex semine*. Luego no está bien dicho: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas y aves que vuelen sobre la tierra.*

2. No parece que las aves y los peces sean producidos sólo del elemento agua, ya que en su composición parece dominar más el elemento tierra que el de agua, pues sus cuerpos naturalmente se mueven hacia la tierra y en ella descansan como en su centro. Luego no está bien dicho que los peces y las aves sean producidos del agua.

3. Como los peces se mueven en las aguas, así las aves en el aire. Si, pues, los peces son producidos del agua, parece que las aves debieran serlo del aire y no de las aguas.

4. No todos los peces se mueven en las aguas, pues algunos que tienen pies caminan por la tierra, como los becerros marinos. Luego no está suficientemente descrita la producción de los peces diciendo: *Produzcan las aguas reptiles animados que vivan en ellas.*

5. Los animales terrestres son más perfectos que las aves y los peces, ya que tienen los miembros más diferenciados y un modo de engendrar más perfecto, pues engendran a sus hijos, mientras que los peces y las aves producen sólo los huevos. Ahora bien, las cosas más perfectas deben preceder según el orden natural. Luego no debieron ser producidos los peces y las aves antes que los animales terrestres.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae *.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra * dictum est, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, quae est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquae; ita inter tres dies deputatos ad opus ornatus, media, idest quinta, deputatur ad ornatum medii corporis, per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primae, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae.

Sed sciendum est quod, sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt * pisces et aves quinta die esse productos in actu: Augustinus autem dicit, V *Super Gen. ad litt.* *, quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Avicenna posuit * omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae. — Sed hoc videtur inconveniens. Quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus: unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari *.

Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium, principium activum est virtus formativa quae est in semine, in iis quae ex semine generantur; loco cuius virtutis, in iis quae ex putrefactione generantur, est virtus caelestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione, est aliquod elementum vel elementatum. — In prima autem rerum institutione, fuit principium activum Verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia vel in actu, secundum alios Sanctos *; vel virtute, secundum Augustinum *. Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit *: sed quia hoc ipsum quod ex materia elemen-

1. Gen. 1, 20. 2. q. 70, a. 1.
15. Cf. BASILIUM, *In Hexaem.*, homil 7 (MG 29, 148); AMBROSIUM, V *In Hexaem.*, cap. 1 (ML 14, 219); BEDAM, I *In Hexaem.*, super Gen. 1, 20 (ML 91, 25).
17. cap. 5 (ML 34, 326).
19. *De anima*, p. 4.ª, cap. 5; p. 5.ª, cap. 7; XV *De animalibus* cap. 1.
24. Cf. q. 91, a. 2, ad 2.
33. Cf. BASILIUM, *In Hexaem.*, homil. 8 (MG 29, 163); AMBROSIUM, VI *In Hexaem.*, cap. 2 (ML 14, 258); BEDAM, I *In Hexaem.*, super Gen. 1, 24 (ML 91, 27).
34. V *De Gen. ad litt.*, cap. 5 (ML 34, 326).
36. loc. cit.

POR OTRA PARTE, basta la autoridad de la Sagrada Escritura.

RESPUESTA. Como se dijo arriba, la obra de ornato se corresponde con la de distinción. Pues bien, como en los tres días destinados para la obra de distinción, el segundo lo está para el elemento medio, que es el agua, así también, en los tres días diputados para el ornato, el segundo, que es el quinto, se destina para el ornato del mismo elemento por la producción de las aves y de los peces. De modo que Moisés habla en el cuarto día de los astros y de la luz, para que este día se corresponda con el primero, en que fué creada la luz, y en el quinto menciona las aguas y el firmamento, para que el quinto día responda al segundo.

Conviene, sin embargo, notar que, igual que en la producción de las plantas no opinan lo mismo San Agustín y los otros Padres, así tampoco en la producción de los peces y de las aves. Los últimos sostienen que en el día quinto los peces y las aves fueron producidos en acto, mientras que San Agustín defiende que en este día las aguas recibieron la virtud de producir los peces y las aves.

SOLUCIONES. 1. Defendió Avicena que los animales podían ser engendrados naturalmente, sin semen, de alguna mezcla de los cuatro elementos. — Pero esto no parece razonable, pues la naturaleza llega a sus fines por caminos determinados, de suerte que aquellos seres que, según ley natural, son producidos del semen, no pueden ser producidos sin él.

Y así hemos de decir que, como en la generación natural de los animales, el principio activo es la virtud formativa del semen en aquellos que de él son engendrados, así, en aquellos otros que son producidos de la putrefacción, la virtud formativa está en los cuerpos celestes. Pero, en uno y otro caso, el principio material es alguno de los cuatro elementos o un preparado de ellos. — En el origen primero de las cosas fué elemento activo el Verbo de Dios, que de la materia elemental produjo los animales, bien sea en acto, según opinión común de los Padres, o bien en potencia, según la opinión de San Agustín. Ni esto significa que el agua y la tierra tengan virtud para producir todos los animales, como Avicena sostiene, sino que la misma materia elemental que produce, por la virtud del semen o de las es-

tari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

AD SECUNDUM dicendum quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum se. Et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur: quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. — Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur *. Et sic eorum generatio hic describitur.

AD TERTIUM dicendum quod aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis: partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quae exhalationibus aquae ingrossatur; partim etiam cum caelo, quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aeris: et ideo *sub firmamento caeli* volare dicuntur, etiam si firmamentum pro nebuloso aere accipiatur *. Et ideo productio avium aquae adscribitur.

AD QUARTUM dicendum quod natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter terrestria et aquatica animalia sunt quaedam media, quae communicant cum utrisque; et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant; non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia huiusmodi quae habent aliquid speciale inter pisces, subiungit, postquam dixerat: "Producant aquae reptile animae viventis": *Creavit Deus cete grandia,* etc.

AD QUINTUM dicendum quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quae eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen, in via generationis, ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

11. Cf. q. 70, a. 3, ad 1.
18. Cf. q. 68, a. 3.

trellas, los animales, los produce por la virtud que le fué concedida en su origen.

2. Los cuerpos de las aves y de los peces se pueden considerar de dos maneras: una, en sí mismos, y así debe dominar más en ellos el elemento tierra, pues para que en el cuerpo del animal estén templados los elementos es preciso que abunde el elemento menos activo, la tierra. — Pero si se considera la facultad y el modo de sus movimientos, tienen afinidad con el ambiente en que se mueven, y así se describe aquí su producción.

3. El aire no se deja sentir, y por eso no se cuenta por sí, sino con los otros, sea con el agua, en la que toca a la parte inferior, que se hace más densa por la evaporación del agua; sea con el cielo por lo que toca a la parte superior. Las aves se mueven en la parte inferior del aire, y por eso se dice de ellas que vuelan *bajo el firmamento,* aun tomando por firmamento la región nebulosa del aire. Por esto se atribuye al agua la producción de las aves.

4. La naturaleza va de un extremo a otro pasando por el medio. Por esto, entre los animales celestes y los acuáticos hay algunos intermedios, que participan de la condición de ambos y son contados con aquellos con los que más semejanza tienen, en razón de esta semejanza, y no con ninguno de los más distanciados. Sin embargo, para incluir entre los peces los que tienen algo de singular, después que dijo Moisés: *Produzcan las aguas animales,* añade: *Creó Dios los grandes cetáceos,* etc.

5. La producción de estos animales se ordena según el orden de los cuerpos que de ellos se adornan, más que según su propia dignidad. Sin embargo, en el modo de la generación se llega a los perfectos por los imperfectos.

QUAESTIO LXXII

DE OPERE SEXTAE DIEI

ARTICULUS UNICUS [a]

Deinde quaeritur de opere sextae diei *. Et videtur quod inconvenienter describatur.

1. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria; non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem;* sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animae viventis.*

2. PRAETEREA, genus non debet dividi contra speciem. Sed *iumenta* et *bestiae* sub *quadrupedibus* computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis et bestiis *.

3. PRAETEREA, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur, *in genere suo,* vel *specie sua.*

4. PRAETEREA, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. PRAETEREA, quaedam animalia generantur ex putrefactione, quae est corruptio quaedam. Corruptio autem non convenit primae institutioni rerum. Non ergo animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. PRAETEREA, quaedam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo huiusmodi animalia vel omnino fieri a Deo

[a] Cf. q. 70, a. 1.

4. Cf. q. 70, introd.
14. Iuxta vers. 70 interpr

CUESTION LXXII

DE LA OBRA DEL SEXTO DIA

ARTICULO UNICO

DIFICULTADES. No parece que esté bien narrada esta obra.

1. Porque, como las aves y los peces tienen alma viviente, así también los animales terrestres, pues no son su misma alma. Luego no está bien dicho: *Produzca la tierra almas vivientes,* antes debió decir: *Produzca la tierra cuadrúpedos de alma viviente.*

2. No se contradividen el género y la especie. Pero los ganados y las fieras se computan entre los cuadrúpedos. Luego no está bien el juntar los cuadrúpedos con los ganados y las fieras.

3. Como los otros animales están en un género y una especie determinada, lo mismo el hombre. Pero en la creación del hombre no se hace mención del género ni de la especie. Luego tampoco en la de los otros animales se debió mencionar el género ni la especie, y, sin embargo, se dice *en su género o en su especie.*

4. Los animales terrestres son más parecidos al hombre, bendecido de Dios, que las aves y los peces. Pues, si son bendecidas las aves y los peces, con mayor razón debió decirse esto de los otros animales.

5. Algunos animales son engendrados de la putrefacción, que es una corrupción. Pero la corrupción no conviene al origen primero de las cosas. Luego tampoco debieron ser producidos tales animales en la primera formación de las cosas.

6. Hay animales venenosos y dañinos al hombre. Pero antes del pecado nada debía de haber nocivo para el hombre. Luego estos animales, o no debieron ser producidos por Dios,

non debuerunt, qui est bonorum auctor: vel non debuerunt fieri ante peccatum.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae *.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundae diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium, et respondet tertiae diei *. Unde utrobique fit mentio de terra. — Et hic etiam, secundum Augustinum *, animalia terrestria producuntur potentialiter; secundum vero alios sanctos *, in actu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Basilius dicit *, diversus gradus vitae qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturae colligi potest. Plantae enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione: quia secundum hanc solum invenitur actus vitae in eis; nutritiva enim et augmentativa generativae deserviunt, ut infra * dicetur. — Inter animalia vero, perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus: non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit *, et Augustinus improbat *; sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis (quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicae). Et ideo pisces vocat, non *animam viventem*, sed *reptile animae viventis:* sed terrena animalia vocat *animam viventem*, propter perfectionem vitae in eis: ac si pisces sint corpora habentia aliquid animae, terrestria vero animalia, propter perfectionem vitae, sint quasi animae dominantes corporibus. — Perfectissimus autem gradus vitae est in homine *. Et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo.

AD SECUNDUM dicendum quod per *iumenta*, vel *pecora*, intelliguntur animalia domestica, quae homini serviunt qualitercumque. Per *bestias* autem intelliguntur animalia saeva, ut ursi et leones. Per *reptilia* vero, animalia quae vel non habent pedes quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertae et tortucae et huiusmodi. Sed quia sunt quaedam animalia quae sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreae, ut etiam ista

3. Gen. 1, 24.
7. Cf. q. 70, a. 1.
9. V *De Gen. ad litt.*, cap. 5 (ML 34, 326).
10. Cf. BASILIUM, AMBROSIUM, BEDAM, supra citatos.
11. *In Hexaem.*, homil. 8 (MG 29, 165).
17. q. 78, a. 2.
20. loc. cit. || III *De Gen. ad litt.*, cap. 8 (ML 34, 284).
29. Cf. q. 18, a 3.

que es autor de todo bien, o no debió producirlos antes del pecado.

POR OTRA PARTE, está y es suficiente la autoridad de la Escritura.

RESPUESTA. Así como en el día quinto recibe su ornato el elemento medio, que responde al día segundo, así en el sexto lo recibe el último elemento, la tierra, con la producción de los animales terrestres, que responde al tercer día. Por eso en uno y otro lugar se hace mención de la tierra. — Y también aquí, según San Agustín, estos animales son producidos en potencia, mientras que, según los otros santos, lo son en acto.

SOLUCIONES. 1. Dice San Basilio que del mismo modo de hablar que emplea la Escritura podemos colegir los diferentes grados de vida de los varios animales. Tienen las plantas una vida muy imperfecta y oculta, y por eso en su producción no se menciona la vida, sino sólo la generación, pues ésta es el acto vital que hay en ellas, ya que la nutritiva y aumentativa se ordenan a aquélla, como se dirá abajo. — Entre los animales, por lo común, son los terrestres más perfectos que las aves y los peces, no porque éstos carezcan de memoria, como dice San Basilio y desaprueba San Agustín, sino por la mayor perfección de los miembros y el modo más perfecto de su generación, pues cuanto a otras habilidades, aun algunos animales imperfectos, como la abeja y la hormiga, les aventajan. Por esto no llama a los peces *alma viviente*, sino *reptiles de alma viviente*, mientras que a los animales terrestres llama *almas vivientes*, por la perfección de vida que hay en ellos; como si los peces fuesen cuerpos que tienen algo de alma y los animales terrestres fuesen almas que dominan los cuerpos por la perfección de la vida que gozan. — El grado más perfecto de vida es el del hombre, y por eso no se dice, como de los otros animales, que es producido de la tierra, sino que es producido por Dios.

2. Por *ganados* se entienden los animales domésticos, que en alguna manera sirven al hombre. Por *fieras* se entienden los animales salvajes, como los osos o los leones. Por *reptiles* los que del todo carecen de pies con que elevarse de la tierra, como las serpientes, o que los tienen cortos, como los lagartos, las tortugas y otros. Y porque hay animales que no quedan comprendidos en ninguna de las dichas categorías, como el ciervo y la cabra montés, añade un nuevo

comprehenderentur, addidit *quadrupedia*. — Vel *quadrupedia* praemisit quasi genus, et alia subiunxit quasi species: sunt enim etiam quaedam reptilia quadrupedia, ut lacertae et tortucae.

AD TERTIUM dicendum quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationes similium ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur: quia quod praemissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. — Vel quia animalia et plantae producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota: homo autem dicitur formatus *ad imaginem et similitudinem Dei* *.

AD QUARTUM dicendum quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quae primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. — In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quaedam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum: et *ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum* *.—Plantae vero *nullum habent propagandae prolis affectum, ac sine ullo sensu generant: unde indignae iudicatae sunt benedictionis verbis* *.

AD QUINTUM dicendum quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primae rerum institutioni. Unde animalia quae generantur ex corruptione rerum inanimatarum vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quae generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

AD SEXTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I *Super Gen. contra manichaeos* *, *si in alicuius opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat: et si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa: quorum usum quia novit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident: multa enim, etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis tamen completur universitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuisset.

12. Cf. q. 93, a. 3.
20. AUGUSTINUS, III *De Gen. ad litt.*, cap. 13 (ML 34, 288).
22. ibid.
31. cap. 16 (ML 34, 185).

grupo, el de los *cuadrúpedos*. — Pudiera también decirse que puso primero los *cuadrúpedos*, como género, y añadió luego los otros como especie, pues hay reptiles que andan en cuatro pies, como los lagartos y las tortugas.

3. En otros animales y plantas se mencionan el género y la especie para designar su generación de padres semejantes; pero en el hombre no fué necesario decir esto, pues lo que ya se dijo de otros, bien se puede decir de él. — También se pudiera decir que los animales y las plantas son producidos según su género y especie, como alejados de la semejanza divina, mientras que el hombre se dice *formado a imagen y semejanza de Dios.*

4. La bendición de Dios confiere la virtud de multiplicarse por generación, y por esto se dijo de las aves y peces, los primeros que se presentaron. Después de éstos ya no fué necesario repetirlo de los otros, porque ya se sobrentendía. — Pero sí se dice de los hombres, por la razón especial de su multiplicación, que es el completar el número de los elegidos, y *para cortar el paso a quien dijere que había pecado en el deber de engendrar hijos.* — En cambio, las plantas *no sienten afecto ninguno por propagar su especie y engendran sin darse cuenta de ello, y así no parecieron merecedoras de bendición.*

5. Como la generación de una cosa provenga de la corrupción de otra, no repugna que en el origen primero de las cosas se engendren las más nobles de las más viles. Por consiguiente, muy bien pudo ser que de la corrupción de las cosas inanimadas o de las plantas se engendrasen los animales. Pero no pudieron ser producidos sino en potencia los que se engendran de la corrupción de los animales.

6. Dice San Agustín que *si un ignorante entrase en el taller de un artista y encontrara allí muchos instrumentos, cuyo oficio desconoce, tal vez, llevado de su ignorancia, los creería inútiles. Si por incauto cae en el horno o se hiere con un instrumento agudo, acaso los juzgue dañosos, mientras que el artesano, que conoce el uso de cada cosa, se reirá de su ignorancia. Así acaece en el mundo, donde algunos se atreven a censurar cosas que desconocen. Muchas cosas hay también en nuestra casa que no son necesarias, con las cuales, sin embargo, se completa y perfecciona el conjunto de ella.* Antes del pecado hubiera el hombre usado rectamente de las cosas del mundo, y así los animales venenosos no le serían nocivos.

QUAESTIO LXXIII

DE IIS QUAE PERTINENT AD SEPTIMUM DIEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de iis quae pertinent ad septimum diem *.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: de completione operum.

Secundo: de requie Dei.

Tertio: de benedictione et sanctificatione huius diei.

ARTICULUS I

Utrum completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi.

1. Omnia enim quae in hoc saeculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed *consummatio saeculi* erit in fine mundi, ut habetur Matth. 13, 37 sqq. Tempus etiam incarnationis Christi est cuiusdam completionis tempus: unde dicitur *tempus plenitudinis*, Gal. 4, 4. Et ipse Christus moriens dixit: *Consummatum est*, ut dicitur Ioan. 19, 30. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. PRAETEREA, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse: quinimmo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 15, q. 3, a. 1.

6. Cf. 70, introd.

CUESTION LXXIII

DE LO QUE TOCA AL SEPTIMO DIA

DIVIDIDA EN TRES ARTÍCULOS

Trataremos luego de lo que toca al séptimo día, y sobre esto investigaremos tres cosas:

Primera: de la conclusión de las obras divinas.

Segunda: del descanso de Dios.

Tercera: de la bendición y santificación del día séptimo.

ARTICULO I

Si se ha de atribuir al día séptimo la conclusión de las obras divinas

DIFICULTADES. Parece que la conclusión de las obras divinas no debe atribuirse al día séptimo.

1. A tales obras pertenece todo cuanto se realiza en la serie de los siglos. La consumación de éstas será al fin del mundo. Y aun la encarnación de Cristo es en cierto modo la consumación del tiempo, y por eso se llama la *plenitud de los tiempos;* y el mismo Cristo dijo al morir: *Se acabó,* como refiere San Juan. Luego no parece que la conclusión de las obras divinas pertenezca al día séptimo.

2. El que acaba una obra, hace algo de ella en aquel día. Pero no leemos que Dios haya hecho nada en el día séptimo, antes se dice que descansó de todo su trabajo. Luego parece que la conclusión de las obras divinas no pertenece al día séptimo.

3. PRAETEREA, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi forte sint illa superflua: quia *perfectum* dicitur cui nihil deest eorum quae debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta: et productio multorum individuorum; et etiam quarumdam novarum specierum, quae frequenter apparent, praecipue in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit Incarnationis opus, de quo dicitur Ierem. 31, 22: *Novum faciet Dominus super terram.* Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. 36, 6: *Innova signa et immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundum illud Apoc. 21, 5: *Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 2, 2: *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

RESPONDEO dicendum quod duplex est rei perfectio: prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. — Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare: vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. — Prima autem perfectio est causa secundae: quia forma est principium operationis.

Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione *. Et haec deputatur septimo diei.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est *, perfectio prima est causa secundae. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est *. Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione: quantum ad gratiam vero, in incarnatione Christi, quia *gratia et veritas per Iesum Christum facta est,* ut dicitur Ioan. 1, 17. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae; in incarnatione Christi, consummatio gratiae; in fine mundi, consummatio gloriae.

AD SECUNDUM dicendum quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creatu-

30. Cf. q. 90, a. 4. 32. in corp. 35. in corp.

3. No se dice acabada una cosa cuando a ella se añaden muchas más, con tal que éstas no sean superfluas, porque *perfecto* se llama aquello a que nada le falta de lo que debe tener. Ahora bien, muchas cosas se han hecho después del día séptimo, como la producción de muchos individuos, la de muchas especies, que con frecuencia van apareciendo, sobre todo de animales engendrados de la putrefacción, y, finalmente, la creación continua de las almas. Nueva fué también la obra de la encarnación, de la cual se dice en Jeremías: *Una cosa nueva hará Dios sobre la tierra.* Nuevos son también los milagros, de los que se dice: *Renueva los milagros y repite los portentos.* Muchas cosas se renovarán también en la glorificación de los santos, según aquello del Apocalipsis: *Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que renuevo todas las cosas.* Luego la conclusión de las obras divinas no pertenece al séptimo día.

POR OTRA PARTE, dice el texto: *Acabó Dios el día séptimo todas las obras que se había propuesto realizar.*

RESPUESTA. La perfección de las cosas es doble. La primera es la perfección de su substancia, o sea la forma del todo, que resulta de la integridad de sus partes. — Es la segunda la perfección del fin, que es la operación, como el fin del citarista es tocar la cítara; o algo que se logra mediante la operación, como el fin del arquitecto es la casa que edifica con su trabajo. — De estas dos perfecciones, la primera es causa de la segunda, porque la forma es principio de la operación.

La última operación, el fin de todo el universo, es la bienaventuranza de los santos, que llegará con el acabamiento del mundo. Pero la primera perfección, que consiste en la integridad del universo, se realizó en su primer origen, y ésta se atribuye al día séptimo.

SOLUCIONES. 1. Como acabamos de decir, la perfección primera es causa de la segunda. Ahora bien, dos cosas son necesarias para alcanzar la bienaventuranza: la naturaleza y la gracia. La perfección de la bienaventuranza llegará con el fin del mundo, pero a ésta precede como causa, en el orden natural, la obra de la creación de las cosas, y en el orden de la gracia, la encarnación de Jesucristo, pues *la gracia y la verdad nos vino por Jesucristo.* Así, pues, el día séptimo se realizó la consumación de la naturaleza; en la encarnación de Jesucristo, la de la gracia; y en el fin del mundo, la de la gloria.

2. El día séptimo hizo Dios alguna cosa, no creando algo nuevo, sino administrando lo que había creado y mo-

ram administrando, et ad propriam operationem eam movendo: quod iam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam secundae perfectionis. Et ideo consummatio operum, secundum nostram translationem, attribuitur diei septimae. Sed secundum aliam translationem *, attribuitur diei sextae. Et utrumque potest stare. Quia consummatio quae est secundum integritatem partium universi, competit sextae diei: consummatio quae est secundum operationem partium, competit septimae.

Vel potest dici quod in motu continuo, quandiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem: quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere, praeter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

AD TERTIUM dicendum quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeextiterunt materialiter: sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. — Quaedam vero praeextiterunt in operibus sex dierum, non solum materialiter, sed etiam causaliter: sicut individua quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam activis virtutibus: sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum quas a principio acceperunt, etiam si novae species talium animalium producantur. Animalia etiam quaedam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus: et haec etiam praecesserunt causaliter in operibus sex dierum. — Quaedam vero praecesserunt secundum similitudinem; sicut animae quae nunc creantur. Et similiter Incarnationis opus: quia, ut dicitur Philip. 2, 7, Filius Dei est *in similitudinem hominum factus*. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in angelis: corporalis vero in caelo, praecipue empyreo *. — Unde dicitur Eccle. 1, 10: *Nihil sub sole novum; iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.*

5. iuxta versionem 70 interpr.
38. Cf. q. 66, a. 3; q. 115, a. 2, ad 4.

viéndolo a sus propias operaciones. Esto es ya en algún modo cierta incoación de la perfección segunda. Y así, según nuestra versión, la conclusión de las obras divinas se atribuye al día séptimo, aunque, según la versión griega, se atribuye al día sexto. Y de una y otra manera se puede entender, porque la conclusión, en cuanto se refiere a la integridad del universo, pertenece al día sexto; pero en cuanto a las operaciones de sus partes, ésa pertenece al día séptimo.

Puede también decirse que, en el movimiento continuo, mientras una cosa puede proseguir su movimiento, no se dice que esté perfecta hasta que está en reposo; pues el reposo es lo que demuestra que el movimiento está acabado. Ahora bien, Dios podía crear muchas otras cosas fuera de las que hizo en los seis días; pero, por lo mismo que cesó de crear cosas nuevas, se dice que acabó su obra.

3. Nada de cuanto hizo Dios después de los seis días es totalmente nuevo; siempre hay en ello algo de lo creado antes. Unas cosas precedieron materialmente, como cuando Dios formó la mujer de la costilla de Adán; otras preexistieron en las obras de los seis días no sólo materialmente, sino también en su causa, como los individuos que ahora son engendrados, los cuales preexistieron en los primeros de su especie. Las especies nuevas, si es que algunas aparecen, existieron en ciertas virtudes activas, como los animales engendrados de la putrefacción son producidos por la influencia de las estrellas y de los elementos, que éstos recibieron desde el principio, aunque de ellos procedan luego nuevas especies. También otros nacen de la unión de animales de diversas especies, como el mulo nace de la unión del asno con la yegua; pero éstos ya existieron en sus causas en la obra de los seis días. — Otras cosas precedieron en sus semejantes, como las almas que ahora son creadas. Asimismo la obra de la encarnación, pues según dice San Pablo: *El Hijo de Dios se hizo a semejanza de los hombres*. La gloria espiritual precedió en su semejanza en la gloria de los ángeles; la gloria corporal, en el cielo, sobre todo en el cielo empíreo. Por esto se dice: *Nada hay nuevo debajo del sol...; ya existió en los siglos que nos precedieron.*

ARTICULUS II

Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere.

1. Dicitur enim Ioan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. PRAETEREA, requies motui opponitur; vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter, et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septima die a suo opere requievisse.

3. SI DICATUR quod Deus requievit die septima quia *fecit hominem requiescere,* contra: Requies contraponitur eius operationi. Sed quod dicitur: *Deus creavit vel fecit hoc vel illud,* non exponitur quod Deus *hominem fecit creare aut facere.* Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 2, 2: *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.*

RESPONDEO dicendum quod quies proprie opponitur motui; et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen *motus* etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo, secundum quod omnis operatio motus dicitur *: sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit, 2 cap. *De div. nom.* * Alio modo, desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. — Unde et requies dupliciter accipitur: uno modo, pro cessatione ab operibus; alio modo, pro impletione desiderii.

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere: nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus, ut dictum est *. — Alio modo,

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 15, q. 3, a. 2; *In Hebr.*, cap. 4, lect. 1

24. Cf. q. 18, a. 3, ad 1.
27. § 4 (MG 3, 640): S. TH., lect. 2 sqq.
34. a. 1, ad 3.

ARTICULO II

Si Dios descansó de todas sus obras al séptimo día

DIFICULTADES. Parece que Dios no descansó de todas sus obras al séptimo día.

1. Dice Jesús: *Mi Padre sigue obrando hasta ahora y yo obro con El.* Luego no cesó de obrar el día séptimo.

2. El descanso se contrapone al movimiento y al trabajo, que a veces es producido por el movimiento. Pero Dios obra todas las cosas sin movimiento ni fatiga. Luego no está bien dicho que descansó el día séptimo de todos sus trabajos.

3. Si alguno dijese que Dios descansó el día séptimo porque en él *impuso al hombre el descanso,* se le puede objetar que el descanso se contrapone a la obra. Pero lo que se lee: *Dios creó o hizo esto o lo otro,* no se puede entender que *Dios hizo al hombre crear o hacer.* Luego no es razonable la exposición de que Dios descansó porque impuso al hombre el descanso.

POR OTRA PARTE, se dice: *Descansó Dios el día séptimo de todas las obras que había hecho.*

RESPUESTA. El descanso se contrapone al movimiento y, por consiguiente, al trabajo, que es efecto del movimiento. Y aunque el movimiento en sentido propio se diga de los cuerpos, también se extiende a las cosas espirituales, de dos maneras: la primera, en el sentido en que se dice movimiento todo lo que sea operación. Y en este sentido la misma bondad divina se mueve en cierto modo y tiende hacia las cosas en cuanto a ellas se comunica, según dice Dionisio. También el deseo se dice un movimiento que tiende a otra cosa. — De aquí se sigue que el reposo puede tomarse también en dos sentidos: el primero, por cese de las obras, y el segundo, por satisfacción del deseo.

Y de ambos modos se dice que Dios descansó el día séptimo. Primero, porque cesó de crear cosas nuevas, pues nada hizo después que de algún modo no estuviera en las obras precedentes, como atrás se dijo. — De otro modo, en cuanto que El no necesita de las cosas creadas, siendo feliz por sí

secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est *. Unde post conditionem omnium operum, non dicitur quod *in suis operibus requievit,* quasi eis ad suam beatitudinem indigens *: sed *ab eis requievit,* utique in seipso, quia ipse sufficit sibi et implet desiderium suum. Et quamvis ab aeterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.* *

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus usque modo operatur, conservando et administrando creaturam conditam: non autem novam creaturam condendo.

AD SECUNDUM dicendum quod requies non opponitur labori sive motui: sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendenti, ut dictum est *.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur *. Et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est haec sola ponenda: sed alia expositio * est principalior et prior.

ARTICULUS III

Utrum benedictio et sanctificatio debeatur diei septimae [a]

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimae.

1. Tempus enim aliquod consuevit dici *benedictum* aut *sanctum,* propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit; aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimae.

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 15, q. 3, a. 3.

2. Cf. q. 26, a. 1.
4. Cf. q. 19, a. 3.
9. lib. IV, cap. 15 (ML 34, 306).
15. in corp.
18. Cf. q. 26, a. 3; 1-2, q. 2, a. 8.
22. Vide supra in corp.

mismo. Y así no se dice que después de la creación de las cosas descansó en ellas como si de ellas necesitara para su felicidad, sino que descansó *de* ellas, pero descansó en sí mismo, porque El a sí mismo se basta y El mismo llena todos sus deseos. Y aunque desde la eternidad descansó en sí mismo, sin embargo, el descanso en sí mismo después de terminadas estas obras pertenece al día séptimo. Y esto es cesar de sus obras, según San Agustín.

SOLUCIONES. 1. Dios obra todavía, conservando y gobernando las criaturas, no creando otras nuevas.

2. El descanso aquí no se contrapone al trabajo o al movimiento, sino a la producción de cosas nuevas y al deseo que tiende a otra cosa, como se dijo arriba.

3. Como Dios descansa en sí mismo y sólo en sí mismo es bienaventurado, así nosotros con sola la fruición de Dios alcanzamos la bienaventuranza. Del mismo modo nos hace El descansar en sí mismo de sus trabajos y de los nuestros. Es, pues, razonable esta exposición: que Dios descansó, porque nos hizo descansar. Pero no es la única, antes la otra es la primera y la principal.

ARTICULO III

Si la bendición y la santificación son propias del día séptimo

DIFICULTADES. Parece que la bendición y la santificación no son propias del séptimo día.

1. Un tiempo suele decirse *bendito* o *santo* por algún bien que en él se realizó o por un mal que se evitó. Mas para Dios no hay ganancias ni pérdidas, trabaje o cese de trabajar. Luego parece que no hay razón para que el día séptimo se diga bendito y santo.

2. PRAETEREA, benedictio a *bonitate* dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium *. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

3. PRAETEREA, superius in singulis creaturis quaedam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quod esset bonum.* Non oportuit igitur quod post omnium productionem, dies septima benediceretur.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. 2, 3: *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra * dictum est, requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem, quantum ad hoc, quod cessavit a novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo, secundum quod post opera requievit in seipso. — Quantum ergo ad primum, competit septimae diei benedictio. Quia, sicut supra * dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet: unde dictum est creaturis quas benedixit: *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur. — Quantum vero ad secundum, competit septimae diei sanctificatio. Maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit: unde et res Deo dedicatae *sanctae* dicuntur *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere: sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

AD SECUNDUM dicendum quod in primis sex diebus productae sunt res in suis primis causis. Sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur: quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cuius etiam perfectio in hoc maxime ostenditur, quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, ea fruentes.

AD TERTIUM dicendum quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturae institutionem: benedictio autem diei septimae pertinet ad naturae propagationem.

3. *De div. nom.*, cap. 4, § 20 (MG 3, 720) —Cf. § 1 (MG 3, 693), § 4 (MG 3, 697) : S. TH., lect. 1 et 3.
14. a. 2. 20. q. 72, a. 4
27. Cf. 2-2, q. 18, a. 8.

2. Bendición se deriva de *bondad.* Mas el bien es comunicativo y tiende a difundirse, según dice Dionisio. Luego con más razón debieran decirse benditos los días en que Dios produjo las criaturas que aquellos en que cesó de producirlas.

3. Todas las criaturas pueden decirse bendecidas en aquellas palabras que de cada obra se dicen: *Vió Dios que era bueno.* Luego no había por qué se bendijera el día séptimo, terminada la producción de todas las cosas.

POR OTRA PARTE, se dice en el texto sagrado: *Bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó de todos sus trabajos.*

RESPUESTA. Según arriba dejamos dicho, de dos maneras se entiende el descanso divino en el día séptimo: primero, en cuanto que Dios cesó de crear cosas nuevas, pero sin excluir la conservación y el gobierno de las creadas; segundo, en cuanto que, después de sus obras, descansó en sí mismo. — En cuanto a lo primero corresponde al día séptimo la bendición, que trae consigo la multiplicación, por donde se dice a las criaturas bendecidas: *Creced y multiplicaos.* Tal multiplicación se realiza por el gobierno de las criaturas, mediante el cual, unas criaturas engendran a sus semejantes.—Pertenece al día séptimo la santificación, porque la santificación de una cosa implica un descanso en Dios; por lo cual se dicen *santas* las cosas dedicadas a Dios.

SOLUCIONES. 1. No se dice que el día séptimo es santificado porque de él pueda obtener Dios algunas ganancias o tener pérdidas, sino por lo que ganan las criaturas mediante la multiplicación y el descanso en Dios.

2. En los primeros días fueron producidas las criaturas en sus primeras causas, y luego, por la virtud de esas causas se multiplican y se conservan, lo cual procede también de la bondad de Dios, cuya perfección se muestra principalmente en que El descansa en su misma bondad y en ella descansamos nosotros gozando de ella.

3. El bien que se menciona en cada día, pertenece a la primera producción de las cosas, pero la bendición del día séptimo toca a la propagación natural de ellas.

QUAESTIO LXXIV

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde quaeritur de omnibus septem diebus in communi *.

Et quaeruntur tria.

Primo: de sufficientia horum dierum.

Secundo: utrum sint unus dies, vel plures.

Tertio: de quibusdam modis loquendi quibus Scriptura utitur, enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS I

Utrum sufficienter isti dies enumerentur [a]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur.

1. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam haec duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. PRAETEREA, aer et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquae, et alius distinctioni terrae. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. PRAETEREA, non minus distant volucres et pisces, quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quaecumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris,

[a] Cf. supra, q. 70, a. 1; *In Hebr.*, cap. 4, lect. 1.

6. Cf. q. 70, introd.

CUESTION LXXIV

DE TODOS LOS DIAS EN COMUN

DIVIDIDA EN TRES ARTÍCULOS

Finalmente, hemos de tratar de los siete días en común. Acerca de lo cual inquirimos tres cosas:

Primera: de la suficiencia de estos días.

Segunda: si los siete días son uno solo o muchos.

Tercera: de ciertas expresiones que emplea la Escritura al contar la obra de los seis días.

ARTICULO I

Si estos días son suficientes para contar la obra de la creación

DIFICULTADES. Parece que no son bastantes estos siete días para contar toda la obra de la creación.

1. En efecto, no menos se distingue la obra de la creación de las obras de distinción y ornato que estas dos entre sí. Pero como se asignan unos días para la distinción y otros para el ornato, también debían destinarse otros para la creación.

2. El aire y el fuego son mejores elementos que la tierra y el agua. Pero se destina un día para la distinción del agua y otro para la distinción de la tierra. Luego también debían destinarse otros para la distinción del aire y del fuego.

3. No es menor la diferencia entre las aves y los peces que entre las aves y los animales terrestres. El hombre se diferencia también de los animales más que muchos animales entre sí; y puesto que se destina un día para la producción de los peces del mar y otro para la producción de los

et alius productioni animalium terrae. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium caeli, et alius productioni hominis.

SED CONTRA, videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

PRAETEREA, dies isti deputantur primae institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

RESPONDEO dicendum quod ratio distinctionis horum dierum ex praemissis * potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi; et postmodum singulas partes ornari, per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios sanctos *, in creatura corporali tres partes designantur: prima, quae significatur nomine *caeli;* media, quae significatur nomine *aquae;* et infima quae significatur nomine *terrae*. Unde et secundum pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, *principio, medio et fine*, ut dicitur in I *De caelo* *. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta.

Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis *. Quia secundum eum, in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul iunctis; quae quidem partes sunt *unum, duo, tria*. Una enim dies deputatur formationi creaturae spiritualis, duae formationi creaturae corporalis, et tres ornatui.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiae informis, et naturae spiritualis informis *. Quae quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII *Confess.* *: et ideo creatio utriusque ponitur *ante omnem diem*. — Sed secundum alios sanctos, potest dici quod opus distinctionis et ornatus atten-

13. q. 70, a. 1.
16. Vide BASILIUM, *In Hexaem.*, homil. 1 (MG 29, 19).
21. cap. 1, n. 2 (BK 268 a 10): S. TH., lect. 2, n. 4.
26. Cf. supra, q. 70, a. 1; q. 71 et 72.
37. Cf. q. 70, a. 1.
38. cap. 12 et 13 (ML 32, 831-32).

animales terrestres, también debía asignarse uno para la producción de las aves del cielo y otro para la producción del hombre.

POR OTRA PARTE, parece que algunos días son superfluos. Por ejemplo, la luz es a los astros lo que un accidente a su sujeto; pero el accidente es producido juntamente con su sujeto. Luego no hay por qué se asigne a un día la producción de la luz y a otro la de los astros.

Además, estos días están destinados a narrar el primer origen del mundo. Pero en el séptimo día nada fué creado. Luego no debió contarse con los seis primeros el día séptimo.

RESPUESTA. Por lo dicho se puede entender bien la razón de la distinción de estos días. Ante todo se comienza por distinguir las partes del mundo, y luego se trata del ornato de ellas por los moradores que las pueblan. Según los Padres, fuera de San Agustín, en el mundo material se distinguen tres partes: la primera, que es denominada con la palabra *cielo;* la media, que se llama *agua*, y la inferior, que se significa con la palabra *tierra*. Así se obtiene aquella perfección que, según los pitagóricos, consta de *principio, medio* y *fin*. La primera parte queda distinta el día primero y adornada el cuarto; la media queda distinta el día segundo y adornada el quinto; finalmente, la ínfima quedó distinta el día tercero y adornada el sexto.

San Agustín conviene con estos Padres en los tres últimos días, pero difiere en los otros tres; pues, según él, en el primer día fué formada la criatura espiritual, y la corporal, en los dos siguientes: los cuerpos superiores en el segundo día, los inferiores en el tercero. De esta suerte se corresponde la perfección de las obras divinas con la del número seis, que consta de sus partes alícuotas seguidas: *uno, dos* y *tres*. Así se asigna un día a la formación de las criaturas espirituales, dos a la formación de las criaturas corporales y tres a su ornato.

SOLUCIONES. 1. Según San Agustín, a la obra de la creación pertenece la producción de la materia informe y de la naturaleza espiritual también informe, las cuales, como él mismo dice, existen fuera del tiempo. Por esto la creación de la una y de la otra se coloca *antes de todos los seis días*. — Pero, según los otros santos, puede decirse que la obra de distinción y ornato se considera bajo la razón de

ditur secundum aliquam mutationem creaturae, quae tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producentis *. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum *in die:* creatio autem dicitur facta *in principio*, quod sonat aliquid indivisibile.

AD SECUNDUM dicendum quod ignis et aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem; quantum vero ad superiorem, computantur cum caelo, ut Augustinus dicit *.

AD TERTIUM dicendum quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi *. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur, secundum hanc convenientiam vel differentiam, qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

AD QUARTUM dicendum quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto. Sed quarto die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta; sed quia sunt aliquo modo formata, quo prius non erant, ut supra * dictum est.

AD QUINTUM dicendum quod septimae diei, secundum Augustinum *, deputatur aliquid post omnia quae sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. — Secundum vero alios *, potest dici quod in septimo die mundus habuit quendam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere *.

---

3. Cf. q. 46, a. 3, ad 1.
12. II *De Gen. ad litt.*, cap. 3 (ML 34, 265), cap. 13 (ML 34, 274); III, cap. 7 (ML 34, 283).
14. Cf. q. 71, a. 5.
22. q. 70, a. 1, ad 2.
24. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 15 (ML 34, 306).
27. Cf. supra, q. 66, a. 1; q. 69, a. 2.
30. Cf. q. 73, a. 2.

algún cambio de la criatura, mensurable por el tiempo. La obra de la creación, por la que se produce la substancia de las cosas, es obra divina y se realiza en un instante. Y así, mientras cada obra de distinción y ornato se dice realizada en *un día*, la de la creación se cuenta hecha *al principio*, que es algo indivisible.

2. El aire y el fuego, que el vulgo no distingue, no son contados expresamente por Moisés entre las partes del mundo; se entienden incluídos en el elemento medio, que es el agua, sobre todo la parte inferior del aire, pues la superior se cuenta junto con el cielo, según dice San Agustín.

3. La producción de los animales se narra como cosa que toca al ornato del mundo, y por esto los días de la producción de los animales se separan para juntarlos con las partes del mundo a que sirven de ornato.

4. El día primero fué producida la naturaleza de la luz en algún sujeto; pero el día cuarto fueron producidos los astros, no que su substancia fuera de nuevo producida, sino porque fueron formados de un modo en que no existían, como se dijo arriba.

5. Según San Agustín, después de toda la obra de los seis días, se atribuye al día séptimo que Dios cesó de obrar y descansó en sí mismo. Por eso, después de los seis días debió hacerse mención del séptimo. — Según los otros santos, puede decirse que en el séptimo día obtuvo el mundo cierto estado nuevo, a saber, que no se le añadiese nada, y así, después de los seis días, se añade el séptimo, destinado a la cesación de las obras.

ARTICULUS II

Utrum omnes isti dies sint unus dies [a]

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies.

1. Dicitur enim Gen. 2, 4-5: *Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo est dies in quo fecit *caelum et terram et omne virgultum agri.* Sed caelum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri, tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius: et pari ratione, omnes alii.

2. PRAETEREA, Eccli. 18, 1 dicitur: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures: quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. PRAETEREA, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit. Quod est inconveniens.

4. PRAETEREA, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit: cum in singulis operibus dicatur: *Dixit, et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere: quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis, a die operis praecedentis.

SED CONTRA est quod Gen. 1 dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus,* et *dies tertius,* et sic de aliis. *Secundum* autem et *tertium* dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

RESPONDEO dicendum quod in hac quaestione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, et *Super Gen. ad litt.* *, et XII *De civ. Dei* *, et *Ad Oro-*

[a] Cf. II *Sent.*, dist. 12, aa. 2 et 3; *De verit.*, q. 8, a. 6; *In Hebr.*, cap. 4, lect. 1; *De Pot.*, q. 4, a. 2.

33. lib. IV, cap. 26 (ML 34, 314), cap. 33 (ML 34, 318); lib. V, cap. 3 (ML 34, 323), cap. 23 (ML 34, 338). || cap. 9 (ML 41, 324).

ARTICULO II

Si todos estos días son uno solo

DIFICULTADES. Parece que todos estos días son uno solo.

1. Se lee: *Estos son los orígenes del cielo y de la tierra, cuando fueron creados, el día en que hizo Dios el cielo y la tierra y todo arbusto del campo, antes que naciese en la tierra.* Luego es uno el día en que hizo Dios *el cielo y la tierra y todo arbusto del campo.* Pero el cielo y la tierra los hizo el primer día, o más bien antes de todo día, y el arbusto lo hizo el día tercero. Luego el día primero y el tercero son uno mismo, e igual hemos de decir de los demás.

2. Se lee en el Eclesiástico: *El que vive eternamente creó todas las cosas a la vez.* Esto no se diría si fueran muchos los días de estas obras, porque varios días no son a la vez. Luego no son muchos días, sino uno solo.

3. Cesó Dios el día séptimo de crear cosas nuevas. Si, pues, el día séptimo fuera distinto de los otros, seguiríase que no habría sido hecho por Dios, lo cual es inconveniente.

4. La obra atribuída a cada día la acabó Dios en un instante, ya que de cada uno se dice: *El dijo y fué hecho.* Si, pues, dejó para el otro día la siguiente obra, se seguiría que Dios cesó de obrar todo el resto de aquel día, lo que sería superfluo. Luego no es el día de la siguiente obra distinto del día de la obra precedente.

POR OTRA PARTE, se dice en el texto: *Se hizo tarde, se hizo mañana, el día primero, el segundo, el tercero,* etc. Esto no puede decirse si son todos un mismo día, luego no fué uno solo.

RESPUESTA. Sobre esta cuestión difieren San Agustín y los otros expositores. Opina San Agustín que todos los siete días son uno solo, siete veces representado por razón de las

sium *, quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus praesentatus *. — Alii vero expositores * sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum.

Hae autem duae opiniones, si referantur ad expositionem litterae Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum *, per *diem* intelligitur cognitio mentis angelicae; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis, secundus dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicae. Quae quidem multa simul potest cognoscere, praecipue in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur *. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum: non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere *dies* nominari potest: cum lux, quae est causa diei, proprie in spiritualibus, secundum Augustinum *, inveniatur. — Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

Sed si istae duae opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo in quibus, exponendo, diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primo quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam corporalem totaliter informem: per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi, sub propriis formis existentia: per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra * dictum est. — Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quae alii ponunt * in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero potentialiter tantum *.

In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque, in prima rerum productione ma-

1. *Dialog. sexaginta quinque quaest.*, q. 26 (ML 40, 741).
2. Cf. q. 58, a. 6
3. BASILIUS, *In Hexaem.*, homil. 2 (MG 29, 49); AMBROSIUS, I *In Hexaem.*, cap. 10 (ML 14, 155).—Cf. GREGORIUM, XXXII *Moral.*, cap. 12 (ML 76, 644).
7. loc cit.
14. Cf. q. 58, a. 7.
19. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 28 (ML 34, 315).
33. q. 69, a. 1.
35. Cf. supra, q. 69, a. 2.
36. Cf. q. 69, a. 2; qq. 71 et 72.

cosas. — Creen los otros expositores que fueron siete días distintos y no uno solo.

Estas dos sentencias, si miramos a la letra del Génesis, difieren mucho entre sí. En efecto, según San Agustín, por *día* se entiende el conocimiento de la mente angélica; y así el primer día es el conocimiento de la obra primera; el segundo, el de la segunda, etc. Y se dice que cada cosa fué hecha en algún día, porque nada produjo Dios en la naturaleza que no lo imprimiese en la mente de los ángeles, los cuales pueden conocer a la vez muchas cosas, sobre todo en el Verbo, en quien se completa y perfecciona todo el conocimiento angélico. Conforme a esto, los días se distinguen según el orden natural de las cosas conocidas, no por la sucesión en que son conocidas o producidas. El conocimiento de los ángeles se puede llamar con toda propiedad *día*, puesto que la luz, causa del día, se da, según San Agustín, en las cosas espirituales. — Según los otros expositores, con estos días se significan la sucesión de los días en el tiempo y en la producción de las cosas.

Pero, si consideramos estas dos sentencias con relación al modo de ser producidas las cosas, la diferencia no es grande. Y esto por los dos principios diferentes de que parten en su exposición San Agustín y los otros, como arriba está declarado. Primero, porque San Agustín entiende por la tierra y el agua creados al principio la materia totalmente informe. Por la producción del firmamento, la reunión de las aguas y la aparición de la parte seca, entiende la impresión de las formas en la materia corporal. Los otros santos entienden por tierra y agua los mismos elementos del mundo, existentes bajo sus propias formas, y por las obras siguientes, alguna distinción en los cuerpos ya de antes existentes, como arriba se dijo. — Difieren también en lo que toca a la producción de las plantas y de los animales, en que unos ponen haber sido producidos en acto en la obra de los seis días, y San Agustín opina que sólo fueron producidas en potencia.

Pero al decir San Agustín que las obras de los seis días fueron realizadas a la vez, viene a coincidir con los otros en el modo de la producción de las cosas. Todos afirman

teria erat sub formis substantialibus elementorum: et secundum utrosque, in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantae in actu. — Sed remanet differentia quantum ad quatuor. Quia secundum alios sanctos *, post primam productionem creaturae, fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata caeli luminaria, quod est quartum. Quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiae praeiudicetur, utriusque rationibus respondendum est *.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in die in quo creavit Deus caelum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed *antequam oriretur super terram*, idest potentialiter. Quod Augustinus * adscribit tertiae diei: alii * vero primae rerum institutioni.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem. Sed quantum ad formationem quae facta est per distinctionem et ornatum, non simul. Unde signanter utitur verbo *creationis*.

AD TERTIUM dicendum quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam ex aliis *: ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

AD QUARTUM dicendum quod non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata: sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

AD QUINTUM dicendum quod, secundum Augustinum, ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quae diebus attribuuntur *.

4. Cf. q. 69, a. 1.
11. Cf. q. 1, a. 10, ad 1; *De Pot.*, q. 4, a. 2.
15. V *De Gen. ad litt.*, cap. 5 (ML 34, 326); VIII, cap. 3 (ML 34, 374). || Cf. supra, q. 69, a. 2.
23. Cf. q. 73, a. 2, corp. et ad 1.
33. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 34 (ML 34, 319), cap. 35 (ML 34, 320); V, cap. 5 (ML 34, 326).

que en la primera producción de las cosas fué producida la materia bajo la forma substancial de los elementos y que no existieron en acto los animales y las plantas. — La diferencia está en cuatro cosas; pues en la sentencia de los otros santos, después de la primera producción de las cosas, hubo un tiempo en que no existió luz ni existía el firmamento formado, en que la tierra no estaba libre de las aguas y en que no estaban formados los astros del cielo. En cambio, todas estas cosas existían, según la opinión de San Agustín.

Antes de inclinarnos por una de estas sentencias, preferimos dar solución a los argumentos de cada una.

SOLUCIONES. 1. En el día en que Dios creó el cielo y la tierra, creó también los arbustos, no en acto, sino en potencia, es decir, *antes que naciesen sobre la tierra*. Esto San Agustín lo atribuye al tercer día; los otros, al primer origen de las cosas.

2. Dios creó todas las cosas a la vez, cuanto a la substancia de las mismas, informes; pero cuanto a su formación, mediante la distinción y el ornato, no fueron hechas a la vez. Por eso emplea de propósito la palabra *crear*.

3. En el séptimo día cesó Dios de crear cosas nuevas, pero no de propagar algunas de otras. Y a esta propagación pertenece el que después del primer día se sucedan otros.

4. No por impotencia de Dios, ni porque necesitase del tiempo para realizar sus obras, no fueron éstas a la vez separadas y adornadas, sino por seguir un orden en la producción de las cosas. Y así convino que a los diversos estados del mundo se acomodasen días diversos. Por cada nueva obra se añadió al mundo alguna nueva perfección.

5. Según San Agustín, el orden de los días se ha de referir al orden natural de las obras que a cada día se atribuye.

ARTICULUS III

Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

1. Sicut enim lux et firmamentum et huiusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita caelum et terra: quia *omnia per ipsum facta sunt,* ut dicitur Ioan. 1, 3. Ergo in creatione caeli et terrae debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. PRAETEREA, aqua est creata a Deo: quae tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. PRAETEREA, sicut dicitur Gen. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* In singulis ergo operibus debuit dici: *Vidit Deus quod esset bonum.* Inconvenienter ergo praetermittitur in opere creationis, et in opere secundae diei.

4. PRAETEREA, Spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

5. PRAETEREA, nullus facit quod iam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est: *Dixit Deus: Fiat firmamentum, et factum est ita,* subditur: *Et fecit Deus firmamentum* *. Et similiter in aliis operibus.

6. PRAETEREA, vespere et mane non sufficienter dividunt diem: cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod *factum est vespere et mane dies secundus,* vel *tertius.*

7. PRAETEREA, *secundo* et *tertio* non convenienter correspondet *unum,* sed *primum.* Debuit ergo dici: *Factum est vespere et mane dies primus,* ubi dicitur *dies unus.*

RESPONDEO dicendum AD PRIMUM, quod secundum Augustinum *, persona Filii commemoratur tam in prima rerum

26. Vide vers. 70 interpr.
35. I *De Gen. ad litt.*, cap. 4 (ML. 34, 249).

ARTICULO III

Si la Sagrada Escritura emplea un lenguaje apropiado para expresar la obra de los seis días

DIFICULTADES. Parece que no se emplea en la Sagrada Escritura un lenguaje apropiado al exponer la obra de los seis días.

1. Como la luz y el firmamento y otras obras como éstas fueron hechas por el Verbo de Dios, también el cielo y la tierra, según que se dice: *Todas las cosas fueron hechas por El* (Verbo). Luego también debió hacerse mención del Verbo de Dios en la creación del cielo y de la tierra, igual que se hace en las otras obras.

2. El agua fué creada por Dios, y no se la menciona entre las cosas creadas. Luego no está suficientemente descrita la creación de las cosas.

3. Como se dice al fin: *Vió Dios que todo cuanto había hecho era muy bueno,* así debió decir en cada obra: *Vió Dios que era bueno.* Luego sin razón se omite en la obra de la creación y en la del segundo día.

4. El Espíritu de Dios es Dios mismo. Pero Dios ni se mueve ni ocupa lugar. Luego no está bien aquello de que *el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.*

5. Nadie puede hacer lo que ya está hecho. Luego no está bien dicho: *E hizo Dios el firmamento,* después de haber dicho: *Hágase el firmamento. Y se hizo así.* Y lo mismo ocurre en las demás obras.

6. No está bien dividido el día en tarde y mañana, pues son más las partes del día. Luego no está bien dicho: *Y fué tarde y fué mañana, el día segundo, el tercero.*

7. Al *segundo* y al *tercer* día no corresponden bien el *día uno,* sino el *día primero.* Luego debió decir: *Y fué tarde y fué mañana, el día primero,* en vez de decir el *día uno.*

SOLUCIONES. 1. Dice San Agustín que la persona del Hijo es mencionada tanto en la creación de las cosas como

creatione, quam in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per Verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. — In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: *In principio creavit Deus:* quia per creationem intelligitur productio informis materiae.

Secundum vero alios, qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit * quod per hoc quod dicitur: *Dixit Deus,* importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quae obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum Augustinum *, per *caelum* intelligitur spiritualis natura informis; per *terram* autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est praetermissa. — Secundum Basilium * vero, ponuntur caelum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; praecipue quia omnium mediorum motus vel est ad caelum ut levium, vel ad terram, ut gravium.— Alii vero * dicunt quod sub nomine *terrae* comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Psalmo 148, 7, postquam dictum est: *Laudate Dominum de terra,* subditur: *Ignis, grando, nix, glacies.*

AD TERTIUM dicendum quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus: *Vidit Deus hoc vel illud esse bonum.* Ad cuius evidentiam, considerandum est quod Spiritus Sanctus amor est. *Duo autem sunt,* ut Augustinus dicit I *Super Gen. ad litt.* *, *propter quae Deus amat creaturam suam: scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod Spiritus Dei ferebatur super aquam* (secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus): *ut autem maneret quod fecerat, dicitur: Vidit Deus quod esset bonum.* In hoc enim significatur quaedam complacentia Dei Opificis in re facta: non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta, quam antequam faceret. — Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas

13. *In Hexaem.*, homil. 2 (MG 29, 45), homil. 3 (MG 29, 53).
16. I *De Gen. ad litt.*, cap. 1 (ML 34, 247), cap. 4 (ML 34, 249), cap. 9 (ML 34, 252).
19. *In Hexaem.*, homil. 1 (MG 29, 20).
23. MAGISTER, II *Sent.*, dist. 12, cap. 1; MAIMONIDES, *Doct. Perplex.*, p. 2.ª, cap. 30.
32. cap. 8 (ML 34, 251).

en su distinción y ornato, pero de distinto modo. La distinción y el ornato pertenecen a la formación de las cosas. Ahora bien, como la formación de las obras de arte se realiza mediante la forma artística concebida por el artista, que puede llamarse su verbo inteligible, así la formación de todas las criaturas se realiza por el Verbo de Dios. Y por esto en la obra de distinción y ornato se hace mención del Verbo. — En la obra de la creación se menciona al Hijo como principio, cuando se dice: *En el principio creó Dios,* pues que por la creación se entiende la producción de la materia informe.

Según los otros santos, que ponen primero la creación de los elementos en sus propias formas, hay que explicarlo de otra manera. San Basilio dice que en las palabras *Dijo Dios* va significado el mandato divino. Y debió ser creada la criatura que había de obedecer, primero que se hiciese mención del mandato.

2. San Agustín entiende por *cielo* la criatura espiritual todavía informe; por *tierra,* la materia informe de todos los cuerpos, y así ninguna criatura quedó omitida. — Pero, según San Basilio, se ponen el cielo y la tierra como los dos extremos, en los cuales se entienden incluídos los intermedios; sobre todo porque el movimiento de éstos, o se dirige al cielo, como el de los cuerpos leves, o a la tierra, como el de los graves. — Otros dicen que en el nombre *tierra* suele comprender la Sagrada Escritura todos los cuatro elementos. Y así, después de decir: *Alabad al Señor desde la tierra,* añade: *El fuego, el granizo, la nieve, el hielo.*

3. En la obra de la creación se menciona algo que corresponde a lo que se dice en la obra de la distinción y del ornato: *Vió Dios que esto o aquello era bueno.* Para cuya declaración conviene tener presente que el Espíritu Santo es amor. Ahora bien, *por dos motivos*—dice San Agustín— *ama Dios a sus criaturas: primero, para que existan, y luego, para que permanezcan en el ser. Pues, para que existiese lo que había de permanecer, se dice que "el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas"* (entendiendo por aguas la materia informe, a la manera que el amor del artífice se inclina sobre la materia de donde espera sacar su obra), y *para que permaneciese en el ser lo que había sido creado, se dice: "Vió Dios que lo que había hecho era bueno".* En esto va significada la complacencia de Dios, artífice, en su obra de arte, sin que hayamos de pensar que conozca o se complazca Dios más en las criaturas después de hechas que antes de hacerlas. — Y así en una y otra obra, en la de la creación y en la de la formación, está insinuada la Trinidad.

Personarum insinuatur *. In creatione quidem, persona Patris per Deum creantem; persona Filii, per principium in quo creavit; Spiritus Sancti, qui superfertur aquis. In formatione vero, persona Patris in Deo dicente; persona vero Filii, in Verbo quo dicitur; persona Spiritus Sancti, in complacentia qua vidit Deus esse bonum quod factum erat.

In opere vero secundae diei non ponitur: *Vidit Deus quod esset bonum,* quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur: unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam. — Vel quia distinctio quae ponitur secunda die, est de his quae non sunt manifesta populo, ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur. —Vel iterum propter hoc, quod per firmamentum intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit *. — Quidam * autem assignant rationem mysticam ex parte numeri. Quia binarius ab unitate recedit: unde opus secundae diei non approbatur.

AD QUARTUM dicendum quod Rabbi Moyses * per *spiritum Domini* intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit *. Et dicit quod dicitur *spiritus Domini,* secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. — Sed secundum sanctos *, per *Spiritum Domini* intelligitur Spiritus Sanctus. Qui dicitur *superferri aquae,* idest materiae informi secundum Augustinum *, *ne facienda opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare: indigentiae enim amor rebus quas diligit subiicitur. Commode autem factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur: non enim superfertur loco, sed praeexcellente potentia,* ut Augustinus dicit I *Super Gen. ad litt.* * — Secundum Basilium vero *, superferebatur elemento aquae; idest, *fovebat et vivificabat aquarum naturam, ad similitudinem gallinae cubantis, vitalem virtutem his quae foventur iniiciens.* Habet enim aqua praecipue vitalem virtutem: quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi: unde dicitur Ioan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto.*

1. Cf. q. 45, aa. 6 et 7.
16. *Doct. Perplex.*, p. 2.ª, cap. 30. || *Glossa ord.*, super Gen. 1, 6; HIERONYMUS, *In Aggaeum*, cap. 1 (ML 25, 1389); I *Adv. Iovin.*, cap. 16 (ML 23, 246); I *In Zach.*, super 1, 7 (ML 25, 1422).—Cf. MAGISTRUM, II *Sent.*, dist. 14, cap. 6.
20. loc. cit.
22. *In Timaeo*, cap. 7.—Cf. q. 66, a. 1, ad 2 *in contr.*
24. AUGUSTINUM et BASILIUM, loc. cit.
26. I *De Gen. contra manich.*, cap. 7 (ML 34, 179).
32. cap. 7 (ML 24, 251. || *In Hexaem.*, homil. 2 (MG 29, 44)

En la creación, la persona del Padre se indica por Dios creador; la del Hijo, por el principio, y el Espíritu Santo, por el Espíritu que se cierne sobre las aguas. En la obra de la formación, la persona del Padre, en Dios, que habla; la del Hijo, en la palabra que dice; y el Espíritu Santo, en la complacencia con que Dios ve que es bueno lo que ha hecho.

En la obra del segundo día no se dice: *Vió Dios que era bueno,* porque la obra de la distinción de las aguas sólo se empieza el día segundo para acabarla el tercero. Lo que luego se pone en el día tercero alcanza también al segundo. — O bien porque la distinción del día segundo es de aquellas cosas que no son manifiestas al pueblo, y por eso la Escritura no habla de su aprobación. — También porque por el firmamento se entiende el aire nebuloso, que no pertenece a las partes permanentes o principales del universo. Todas estas razones son de Rabí Moisés. — Aun hay quien alega una razón mística de parte del número, que, siendo binario, se aparta de la unidad. Y por esto la obra del día segundo no recibe aprobación.

4. Rabí Moisés entiende por *espíritu de Dios* el aire o el viento, como lo entendió Platón, y dice que se llama *espíritu de Dios* por ser uso de la Escritura atribuir siempre a Dios el soplo de los vientos. — Pero, según los santos, por *Espíritu de Dios* se ha de entender el *Espíritu Santo,* del cual, según San Agustín, se dice que *se cierne sobre las aguas,* que es la materia informe, *para no dar lugar a pensar que por indigencia amaba las cosas que iba a hacer. El amor de los indigentes vive esclavizado a las cosas que ama. Fácil fué insinuar primero alguna cosa empezada sobre la que se cerniese. Ni esto se ha de entender de un lugar, sino de la sublimidad de su poder.* — Mas otra es la sentencia de San Basilio: *Se cierne sobre el elemento del agua,* es decir, *calentaba, vivificaba la naturaleza del agua a semejanza de la gallina, infundiendo su poder vital a las cosas que calentaba.* Pues tiene el agua cierto poder vital, como que muchos animales se engendran del agua y todo el semen de los animales es húmedo. Y también por el bautismo del agua se comunica la vida espiritual. Por esto se dice: *El que no vuelva a nacer del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos.*

AD QUINTUM dicendum quod, secundum Augustinum *, per illa tria designatur triplex esse rerum: primo quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit, *fiat;* secundo, esse rerum in mente angelica per hoc quod dixit, *factum est;* tertio, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit, *fecit.* Et quia in primo die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, *fecit.* — Secundum alios * vero, potest dici quod in hoc quod dicit: *Dixit Deus: Fiat,* importatur imperium Dei de faciendo. Per hoc autem quod dicit, *factum est,* importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit: praecipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta *. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse *Deus fecit.* Unde in singulis operibus, postquam dicitur: *Et factum est,* aliquis actus Dei subditur; vel *fecit,* vel *distinxit,* vel *vocavit,* vel aliquid huiusmodi.

AD SEXTUM dicendum quod, secundum Augustinum *, per *vespere et mane* intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis: de quibus dictum est supra *. — Vel, secundum Basilium *, totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die: secundum quod dixit Iacob *, *dies peregrinationis meae,* nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei; cuius mane est principium, sed vespere finis. — Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Praemittitur autem vespere, quia, cum a luce dies incoeperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel, secundum Chrysostomum *, ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

AD SEPTIMUM dicendum quod dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur *unus,* praefigitur mensura diei naturalis. — Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. — Vel quia completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat *.

1. II *De Gen. ad litt.*, cap. 8 (ML 34, 269).
7. BASILIUM, CHRYSOSTOMUM, AMBROSIUM, BEDAM in loc. cit.
12. Cf. q. 65, a. 3; DV. THOMAM, op. XXIII, *Expos. in 1.am Decretal.;* AUGUSTINUM, *De haeres.*, § 2 (ML 42, 26); DAMASCENUM, II *De fide orth.*, cap. 3 (MG 94, 874).
17. IV *De Gen. ad litt.*, cap. 22 (ML 34, 312).
19. q. 58, aa. 6 et 7.
20. *In Hexaem.*, homil. 2 (MG 29, 49).
21. Gen. 47, 9.
31. *In Gen.*, homil. 5 (MG 53, 52).
40. loc. ult. cit.

5. En sentencia de San Agustín, por aquellas tres palabras se indica el triple ser de las cosas. Primero, el ser en el Verbo, cuando dice: *Hágase.* Segundo, el ser en la mente angélica, cuando dice: *Y se hizo.* Tercero, el ser en su propia naturaleza, cuando dice: *E hizo.* Y porque en el primer día se cuenta la formación de los ángeles, no fué necesario añadir: *Hizo.* — Según otros, puede explicarse diciendo que en el *Dijo Dios: Hágase,* se entiende el mandato divino, y por el *Se hizo,* la realización de la obra. Era necesario añadir cómo había sido hecho, sobre todo por causa de aquellos que atribuyen a los ángeles la creación de las cosas visibles. Y para excluir tal error, se añade que *Dios las hizo.* Por esto en cada obra, después de *y se hizo,* se añade *hizo,* o *separó,* o *llamó,* u otra palabra semejante, que especifica la acción de Dios.

6. Dice San Agustín que por tarde y mañana se entiende el conocimiento matutino y vespertino de los ángeles, como dijimos antes. — Pero San Basilio opina que el tiempo suele denominarse por la parte principal, que es el día, y así dice Jacob: *Los días de mi peregrinación,* sin mención alguna de la noche. Tarde y mañana indican los extremos del día, cuyo principio es la mañana, y la tarde el fin. — También se puede indicar por tarde el principio de la noche, y por mañana, el del día. Natural era que donde se cuenta la primera distinción de las cosas, no se indicase más que el principio de los tiempos. Y se dice primero tarde porque, habiendo empezado el día por la luz, llega primero el fin de ésta, la tarde, que el de las tinieblas y de la noche, la mañana. También se puede decir, con San Crisóstomo, que con esto se significa que el día natural no termina en la tarde, sino en la mañana siguiente.

7. Se dice *día uno* en el primer origen del día, para significar que el espacio de las veinticuatro horas forma un solo día. Y al decir *uno* se fija la medida del día natural. — O para indicar que el día se completa con la vuelta del sol al mismo punto. — También porque, completo el espacio de siete días, se vuelve al día primero, que es uno mismo con el octavo. Son las tres razones que alega San Basilio.

de materia y forma o, por el contrario, es pura forma, simple y espiritual (a.5); *b)* si, en consecuencia, es incorruptible (a.6).

3) Finalmente, puesto que es espíritu, si es de la misma especie que el ángel (a.7).

En realidad, y a pesar de este orden un tanto artificioso, toda la cuestión gira en torno al artículo 2, al tema de la subsistencia y consiguiente espiritualidad e incorruptibilidad del alma humana. Directamente trata de ello en los artículos 2, 5 y 6; pero indirectamente surge también el tema en los artículos 3, 4 y 7, y prolonga sus ramificaciones en la cuestión siguiente.

Introduce el tema del alma humana el artículo 1, donde, a propósito del error de algunos filósofos presocráticos (los *antiqui naturales)*, fija la noción de alma como acto o forma del cuerpo organizado y principio primero de todas las operaciones vitales.

En el artículo 2, el nervio de la demostración lo constituye el argumento de Anaxágoras, sistematizado ya por Aristóteles y al que recurre Santo Tomás en muchos lugares de sus obras [3]. El medio de la demostración es la independencia de la operación propia del alma humana, el entender respecto del cuerpo. Lo que no es el caso del alma de los brutos (a.3).

En el artículo 5 aparece, a propósito de la composición del alma humana, un aspecto de la encendida controversia medieval sobre la pluralidad de formas substanciales, tema que motivará también los artículos 1, 3 y 4 de la cuestión siguiente. La abundancia de lugares paralelos da idea de lo importante y debatida que fué la polémica motivada por la novedad de la solución tomista frente a la posición tradicional, de origen neoplatónico y de profundo y extenso arraigo en la conciencia medieval. En la propia *Summa* se plantea (1 q.50 a.2) un problema análogo respecto de los ángeles, y la solución es siempre la misma, segura, comprensiva y profunda: la subsistencia y consiguiente simplicidad e incorruptibilidad de toda substancia intelectual, sea unida o separada de la materia. La incorruptibilidad es, pues, un simple corolario (a.5). Obsérvese, sin embargo, cómo el argumento proporcionado por el deseo natural de penitencia, que en *Contra Gentes* (2,55) se presenta con una formulación aparentemente apodíctica, aquí no tiene más que un valor dialéctico *ex signo*.... ...

Finaliza la cuestión el artículo 7 refutando la opinión origenista, que hacía de todas las criaturas espirituales, alma humana y ángeles, una sola especie, dentro de la cual sólo habría distinciones accidentales.

[3] Véase la historia, análisis y polémica en torno a esta prueba en J. M. RODRIGUEZ ARIAS, O. P., *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana*: Estudios Filosóficos, n.1 Santander 1952).

CUESTION 75

(In septem articulos divisa)

De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, quantum ad essentiam animae

En que se trata del hombre, que está compuesto de substancia espiritual y corporal, y en primer lugar de la esencia del alma

Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur (cf. q.50 introd.). Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione (q.90). Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, 11 cap. «Angel. hier.» tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet «essentia, virtus et operatio»; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius (q.77); tertio, ea quae pertinent ad operationem eius (q.84).

Circa primum duplex occurrit consideratio: quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus (q.76).

Circa primum quaeruntur septem.

Primo: utrum anima sit corpus.

Secundo: utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Tertio: utrum animae brutorum sint subsistentes.

Quarto: utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore.

Quinto: utrum sit composita ex materia et forma.

Sexto: utrum anima humana sit incorruptibilis.

Septimo: utrum anima sit eiusdem speciei cum angelo.

Tras el estudio de la criatura espiritual y de la corporal, debemos tratar ahora del hombre, ser compuesto de espíritu y materia. En primer lugar hablaremos de la naturaleza del hombre; luego, de su origen. El estudio de la naturaleza humana le corresponde al teólogo en lo concerniente al alma; estudia el cuerpo sólo en cuanto a sus relaciones con el alma. Por eso empezaremos tratando del alma. Y como, según escribe Dionisio, en las substancias espirituales se distinguen "la esencia, la virtud o poder y la operación", trataremos primero de lo que es propio de la esencia del alma; luego, de lo que corresponde a su poder o virtud, es decir, sus potencias, y, finalmente, de lo que se refiere a su operación.

En cuanto al primer punto se precisa una doble consideración, a saber: la del alma en sí misma y la de su unión con el cuerpo.

Acerca de la primera se han de averiguar siete cosas.

Primera: si el alma es cuerpo.

Segunda: si el alma humana es una realidad subsistente.

Tercera: si las almas de los irracionales son subsistentes.

Cuarta: si el alma es el hombre, o si más bien el hombre es un compuesto de alma y cuerpo.

Quinta: si está compuesta de materia y forma.

Sexta: si el alma humana es incorruptible.

Séptima: si el alma es de la misma especie que el ángel.

ARTICULO 1

Utrum anima sit corpus [a]

Si el alma es cuerpo

Dificultades. Parece que el alma es cuerpo.

1. El alma es el motor del cuerpo. Mas no es un motor inmóvil, ya porque parece que nada puede mover si antes no es movido, pues nadie da lo que no tiene, y así no calienta lo que no tiene calor; ya también porque, si algo es motor no movido, causa, como demuestra el Filósofo, un movimiento perpetuo y siempre igual, cosa que no observamos en el movimiento de los animales, que es producido por el alma. Luego el alma es un motor movido. Y, por tanto, es cuerpo, pues todo motor movido es cuerpo.

2. Todo conocimiento se verifica mediante lo semejante. Pero entre el cuerpo y lo incorpóreo no puede haber semejanza. Por tanto, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer los objetos corpóreos.

3. Entre lo que mueve y lo movido es preciso que exista algún contacto. Pero no hay contacto a no ser entre cuerpos. Luego, puesto que el alma mueve al cuerpo, parece que debe ser cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín que el alma "se dice simple con respecto al cuerpo porque su masa no se extiende por el espacio local".

Respuesta. Se presupone desde luego, al tratar de la naturaleza del alma, que entendemos por alma el primer principio de vida en los seres que viven en este mundo; y así llamamos "animados" a los seres vivos, y a los que carecen de vida les llamamos "inanimados". Ahora bien, la vida se manifiesta sobre todo en dos operaciones: la de conocer y la de moverse. Los antiguos filósofos, que no alcanzaron a elevarse sobre la imaginación, establecían que el principio de estas operaciones era un cuerpo, pues decían que solamente los cuerpos son seres, y que lo que no es cuerpo es la nada; de donde concluían que el alma es un cuerpo.

Aunque la falsedad de esta opinión puede ser demostrada por múltiples razones, emplearemos una sola, en la cual aparece del modo más general y claro que el alma no es cuerpo. Es indudable que no todo principio de operación vital es alma, porque entonces los ojos serían alma, ya que de algún modo son el principio de la visión; y lo mismo habría que decir de los otros órganos. Lo que entendemos por alma es el "primer" principio de la vida. Un cuerpo puede de alguna manera ser principio vital al modo como lo es el corazón en los animales; pero ningún cuerpo puede ser, en cuanto a tal, el primer principio de la vida, o ser viviente, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente, o principio de la vida. Luego el que sea viviente e incluso principio de vida le compete a un cuerpo por cuanto es "tal" cuerpo. Ahora bien, ser en acto tal lo recibe de un principio que se llama acto suyo. Luego el alma, que es el primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo, como el calor, que es el principio del calentarse, no es cuerpo, sino acto de un cuerpo.

Soluciones. 1. Si todo lo que se mueve es movido por otro, y en este proceso no se puede llegar al infinito, es necesario concluir que no todo motor es movido. Consistiendo el ser movido en pasar de la potencia al acto, el motor da al móvil lo que tiene, en cuanto que le hace estar en acto. A este propósito demuestra el Filósofo que existe un motor absolu-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus.

1. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur: quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII «Physic.» [1]**: quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.**

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI «De Trin.» [2]**, quod anima «simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci».**

Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: «animata» enim viventia dicimus, res vero «inanimatas» vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima: sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis: et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed «primum» principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est «tale» corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum quod, cum omne quod movetur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostenditur in VIII «Physic.» [3]**, est quoddam movens**

[a] *Cont. Gent.* 2,65; *De anima* 2 lect.1.

[1] C.6 n.9 (BK 259b32); c.10 n.6.8 (BK 267b3-17): S.TH., lect.13 n.7; lect.23 n.8.

[2] C.6: ML 42,929.

[3] C.6 n.8.9 (BK 259b32): S.TH., lect.13 n.7.

tamente inmóvil, que ni substancial ni accidentalmente es movido, y que este motor puede imprimir un movimiento siempre uniforme; que existe también otro motor que no es movido substancialmente, aunque sí de modo accidental, debido a lo cual no puede imprimir movimiento siempre uniforme, y este motor es el alma; y que existe, por último, otro motor que es movido substancialmente, a saber, el cuerpo. Como los antiguos naturalistas creían sólo en la existencia de los cuerpos, por eso afirmaron que todo motor es movido, y que el alma es movida substancialmente, y que es cuerpo.

2. No es necesario que la semejanza o imagen del objeto conocido se encuentre en acto en la naturaleza del que conoce; por el contrario, cuando un ser conoce primero en potencia y después en acto, es preciso que la imagen del objeto conocido no esté en su naturaleza en acto, sino sólo en potencia, como no se halla en la pupila el color en acto, sino solamente en potencia. Por consiguiente, no es preciso que la naturaleza del alma posea en acto la imagen o semejanza de las cosas corpóreas, sino que esté en potencia para recibirlas. Como los antiguos naturalistas no alcanzaron a distinguir el acto de la potencia, con objeto de que el alma conociese los cuerpos, afirmaban que era cuerpo; y para que conociese todos los cuerpos, decían que estaba compuesta de los principios de todos ellos.

3. Hay dos modos de contacto, uno "cuantitativo" y otro "virtual" o dinámico. Por el primero sólo un cuerpo puede entrar en contacto con otro cuerpo; pero del segundo modo puede establecer contacto con el cuerpo el ser incorpóreo que lo mueve.

penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur: et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens: et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis: sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, «quantitatis» et «virtutis». Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.

ARTICULO 2

Utrum anima humana sit aliquid subsistens [a]

Si el alma humana es una realidad subsistente

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens.

1. Quod enim est subsistens, dicitur «hoc aliquid». Anima autem non est «hoc aliquid», sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Praeterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari: quia, ut dicitur in I «De anima» [4], **«dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel aedificare». Ergo anima non est aliquid subsistens.**

3. Praeterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere: quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [5]: **«Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias». Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.**

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est prin-

Dificultades. Parece que el alma humana no es una realidad subsistente.

1. Todo lo que subsiste es "algo determinado". Pero el alma no es "algo determinado", sino que lo es el compuesto de alma y cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

2. A toda realidad subsistente se puede atribuir una actividad. Pero al alma no se le atribuye ninguna actividad, porque, según el Filósofo, "decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o edifica". Luego el alma no es una realidad subsistente.

3. Si el alma fuese una realidad subsistente, ejecutaría alguna de sus operaciones sin el cuerpo. Pero no ejerce actividad alguna sin el cuerpo, ni siquiera la de entender, pues para entender precisa de las imágenes sensibles, y no puede darse imagen sensible sin el cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

Por otra parte, dice San Agustín: "Todo el que comprenda que la naturaleza de la mente es ser substancia y no ser corpórea, comprenderá que la causa del error de cuantos opinan que es corpórea consiste en que ponen en ella cosas sin las cuales no pueden concebir naturaleza alguna, esto es, las imágenes de los cuerpos." Luego la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también substancia, es decir, realidad subsistente.

Respuesta. Es necesario afirmar que el principio de la operación in-

[a] *De pot.* q.3 a.9.11; *De anima* 3 lect.7; *De spirit. creat.* a.2; *Q. de anima* a.1-14.
[4] C.1 n.12 (BK 403b11); S.TH., lect.10 n.151.
[5] C.7; ML 42,979.

telectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. No cabe duda que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás; como observamos en los enfermos cuya lengua está impregnada de bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo. Si, pues, el principio de la intelección tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos, ya que cada cuerpo tiene una naturaleza determinada. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo.

Es igualmente imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos; lo mismo que la presencia de un determinado color, no ya solamente en la pupila, sino en un recipiente de cristal, hace aparecer el líquido que contiene de ese mismo color.

Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según es. Y así no decimos que es el "calor" quien calienta, sino el objeto "caliente".—Luego el alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente.

Soluciones. 1. La expresión "un algo determinado" puede tomarse en dos sentidos: o por cualquier realidad subsistente o para designar al ser subsistente que posee naturaleza específica completa. En el primer

cipium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.

Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum: quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod «calor» calefacit, sed «calidum». — Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum quod «hoc aliquid» potest accipi dupliciter: uno modo, pro quocumque subsistente: alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et

formae materialis: secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici «hoc aliquid» primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici «hoc aliquid» primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur «hoc aliquid».

Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex iis quae ibi[6] praemittit.

Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem: quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt: sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere

sentido excluye la inherencia propia del accidente y de la forma material; en el segundo excluye además la imperfección de lo que es parte de un todo. De aquí que la mano pueda llamarse "un algo determinado" en el primer sentido, pero no en el segundo. Por tanto, debido a que el alma del hombre es parte de la especie humana, puede, en cuanto subsistente, ser llamada "un algo determinado" en el primer sentido, pero no en el segundo, en el cual lo es el compuesto de alma y cuerpo.

2. Aristóteles no expone con esas palabras su propio parecer, sino el de quienes opinaban que entender es moverse, según se desprende del contexto.

También puede responderse que, si bien el obrar por sí mismo compete a lo que existe por sí, ocurre a veces que se llaman existentes por sí mismas realidades que, no obstante ser partes, no son inherentes a la manera del accidente o de la forma material. Sin embargo, propiamente subsistente por sí es lo que ni es parte ni es inherente de ninguno de tales modos. Y así no puede decirse que los ojos o las manos sean subsistentes por sí mismas ni, por consiguiente, que obren por virtud propia. Las operaciones de las partes se atribuyen siempre al todo mediante las partes. Por eso no significa lo mismo decir que el hombre ve por los ojos o palpa con las manos que decir que el cuerpo caliente calienta por el calor; pues, hablando con propiedad, el calor no calienta de ningún modo. Por tanto, puede decirse que el alma entiende, como se dice que los ojos ven; pero lo más propio sería decir que el hombre entiende por el alma.

3. Para la actividad del entendimiento se precisa del cuerpo, no como de un órgano por el cual la operación se realice, sino por razón del objeto, cuya representación en la imagen es para el entendi-

[6] C.4 n.10 (BK 408b1): S.TH., lect.10 n.146.

miento lo que el color para la vista. Pero necesitar así del cuerpo no se opone a que el entendimiento sea subsistente; pues, de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que para sentir necesita de los objetos sensibles exteriores.

corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULO 3

Utrum animae brutorum animalium sint subsistentes [a]

Si las almas de los animales irracionales son subsistentes

Dificultades. Parece que las almas de los animales irracionales son subsistentes.

1. El hombre conviene en género con los demás animales. Pero, según hemos dicho, el alma del hombre es un ser subsistente. Luego también son subsistentes las almas de los demás animales.

2. El sentido se comporta respecto a los objetos sensibles como el entendimiento respecto a los inteligibles. Pero el entendimiento entiende lo inteligible sin el cuerpo. Luego el sentido aprehende lo sensible sin el cuerpo. Mas las almas de los irracionales son sensitivas. Luego son subsistentes, por la misma razón que lo es el alma del hombre, que es intelectiva.

3. El alma de los animales irracionales mueve a su cuerpo. Pero el cuerpo no mueve, sino que es movido. Luego el alma de los irracionales ejecuta alguna operación sin el cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Creemos que solamente el hombre tiene un alma substancial; en cambio, no son substanciales las almas de los animales".

Respuesta. Según hemos dicho, los antiguos filósofos no hacían distinción alguna entre el entendimiento

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes.

1. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est (a.2). Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Praeterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum et intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

3. Praeterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccl. dogmat.» [b]: «Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae».

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et

[a] *Cont. Gent.* 2,82.
[b] C.16 17: ML 42,1216.

intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est (a.1; cf. q.50 a.1).—Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens [8] quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles posuit [9] quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt: differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione: unde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit: nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora.—Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc

y el sentido, atribuyendo uno y otro a un principio corpóreo.—En cambio, Platón distinguió entre entender y sentir, y atribuyó ambas cosas a un principio incorpóreo, diciendo que lo mismo entender que sentir compete al alma por sí misma, de lo cual se sigue que también las almas de los irracionales son subsistentes.

Aristóteles, por el contrario, enseñó que, entre las operaciones del alma, la única que se realiza sin órgano corporal es la de entender, y que, en cambio, lo mismo la de sentir que todas las demás de la parte sensitiva van indiscutiblemente acompañadas de alguna inmutación corporal; así, en la visión la pupila es alterada por la especie del color, e igual sucede en las demás operaciones. Lo cual demuestra que el alma sensitiva no tiene operación propia alguna que ejecute por sí misma, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto. Si, pues, el alma de los animales irracionales no obra por sí misma, se sigue que no es subsistente, ya que las cosas obran según su propio modo de ser.

Soluciones. 1. Aunque el hombre conviene con los otros animales en el género, difiere de ellos en la especie. Y si bien las diferencias específicas dependen de la diversidad de formas, no es preciso que toda diversidad de forma engendre diversidad de género.

2. El sentido se comporta en orden a lo sensible como el entendimiento con respecto a lo inteligible, en cuanto que uno y otro están en potencia con respecto a sus objetos. Pero bajo otros aspectos se comportan de distinta manera, ya que el ser sensitivo recibe la acción del objeto sensible con inmutación corporal, y por eso objetos de una gran intensidad o excelencia resultan dañosos para el sentido. Cosa que no ocurre en el entendimiento, que, después de entender los objetos inteli-

[8] In *Theaeteto* c.20.30; cf. *Timaeum* c.15.
[9] *De anima* l.3 c.4 n.4 (BK 429a24): S.Th., lect.7 n.684.

gibles más altos, comprende mejor los inferiores.—Y el hecho de que el cuerpo se fatigue por la intelección es algo accidental y se debe a que el entendimiento necesita la cooperación de las fuerzas sensitivas, que son las que le preparan las imágenes.

3. Hay dos fuerzas motoras. Una que impera o manda el movimiento, a saber: la apetitiva; y ésta no actúa en el alma sensitiva sino mediante el cuerpo; y por esto la ira, la alegría y las demás pasiones similares implican cierta transformación corporal. La otra, destinada a ejecutar el movimiento, hace que los miembros adquieran aptitud para obedecer al apetito, y su acto no es el de mover, sino el de ser movida. Por donde se ve que mover no es acto que ejerza el alma sensitiva sin el cuerpo.

est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur.

Ad tertium dicendum quod vis motiva est duplex. Una quae imperat motum, scilicet appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et omnes huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui: cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

ARTICULO 4

Utrum anima sit homo[a]

Si el alma es el hombre

Dificultades. Parece que el alma es el hombre.

1. Dice el Apóstol: "Aunque nuestro hombre exterior se corrompe, el que está dentro de nosotros se renueva de día en día". Pero lo que está dentro del hombre es el alma. Luego el alma es el hombre interior.

2. El alma es una substancia, mas no universal, sino individual. Luego es hipóstasis o persona y no distinta de la persona humana. Luego el alma es el hombre, puesto que la persona humana es el hombre.

Por otra parte, San Agustín alaba a Varrón, el cual "defendía que el

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima sit homo.

1. Dicitur enim II ad Cor. 4,16: «Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem». Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Praeterea, anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona. Sed non nisi humana. Ergo anima est homo: nam persona humana est homo.

Sed contra est quod Augustinus, XIX «De civ. Dei»[10]**, com-**

[a] *Sent.* 3 d.5 q.3 a.2; d.22 q.1 a.1; *De ent. et ess.* c.2; *Cont. Gent.* 2,57; op.16, *De unit. intell.*; *Metaph.* 7 lect.9.

[10] C.3: ML 41,626.

mendat Varronem, qui «hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur».

Respondeo dicendum quod «animam esse hominem» dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod «homo» sit anima, sed «hic homo» non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam[11] **posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei.—Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione «huius hominis» est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione «hominis» est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.**

Alio vero modo potest intelligi sic, quod etiam «haec anima» sit «hic homo». Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore: quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae; illud autem est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. — Ostensum est autem (a.3) quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore.—

hombre no es alma sola ni cuerpo solo, sino alma y cuerpo a la vez".

Respuesta. La proposición "el alma es el hombre" puede entenderse de dos maneras. Una, en el sentido de que "el hombre" en general es el alma, aunque "este hombre" concreto, Sócrates, no sea un alma, sino un compuesto de cuerpo y alma. Y digo esto por cuanto algunos afirmaron que sólo la forma pertenece a la esencia específica y que la materia es parte del individuo, pero no de la especie.—Lo cual no puede ser cierto, pues la definición indica la naturaleza específica, y en los seres naturales señala no solamente la forma, sino la forma y la materia. Luego en los seres naturales la materia es parte de la especie, aunque no la materia conformada, que es el principio de individuación, sino la materia común. Pues, así como es de esencia de "este hombre" el que conste de esta alma, de esta carne y de estos huesos, así es también de esencia del "hombre" el que conste de alma, de carne y de huesos, ya que a la substancia específica debe pertenecer todo lo que comúnmente pertenece a las substancias de los individuos contenidos en ella.

Puede también entenderse dicha proposición en el sentido de que "esta alma" sea "este hombre". Y en este sentido podría admitirse suponiendo que el alma sensitiva obrase independientemente del cuerpo, pues entonces todas las actividades humanas corresponderían exclusivamente al alma, por cuanto que toda realidad está constituída por el principio de sus operaciones. Por tanto, aquello es el hombre que es el principio de su actividad.—Pero hemos visto que sentir no es actividad exclusiva del alma. Por consiguiente, siendo el sentir una operación del hombre, aunque no sea exclusiva, es eviden-

[11] Vide AVERROEM, *Metaph.* 7 comm.34.

[12] *Alcibiad.* 1.1 c.25.

te que el hombre no es solamente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo.—Platón, en cambio, por haber creído que la operación de sentir es propia del alma, pudo admitir que hombre es "un alma que utiliza el cuerpo".

Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit[12] quod homo esset «anima utens corpore».

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, cada cosa nos parece que es aquello que más sobresale en ella; y por eso, lo que hace el rector de una ciudad decimos que lo ha hecho la ciudad. En este sentido se llama a veces hombre a lo que es principal en él, y se llama el "hombre intetiva, que es en realidad lo principal en él y se llama el "hombre interior", y otras, conforme a la estimación de los que sólo paran mientes en lo sensible, a su parte sensitiva, comprendiendo el cuerpo, llamándola el "hombre exterior".

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in IX «Ethic.»[13], illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso: sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo: aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur «homo interior»; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur «homo exterior».

2. No toda substancia individual es hipóstasis o persona, sino la que posee naturaleza específica completa. Por eso no pueden ser llamadas hipóstasis o personas la mano o el pie, ni tampoco el alma, que es una parte de la especie humana.

Ad secundum dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

ARTICULO 5

Utrum anima sit composita ex materia et forma[a]

Si el alma está compuesta de materia y forma

Dificultades. Parece que el alma está compuesta de materia y forma.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma.

1. La potencia se contrapone al acto. Pero todos los seres que están en acto participan del acto primero, que es Dios, por cuya participación son seres, buenos y vivientes, como dice Dionisio. Luego todo lo que está en potencia participa de la potencia primera, que es la materia prima. Ahora bien, el alma humana está a

1. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro «De div. nom.»[14]. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; 2 d.17 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,50; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De spirit. creat.* a.1; a.9 ad 9; op.15, *De angelis* c.7; *Q. de anima* a.6; *Quodl.* 3 q.8.

[13] C.8 n.6 (BK 1168b31): S.TH., lect.9 n.1869.

[14] C.5 § 5: MG 3,820; S.TH., lect.1.

2. Dondequiera que se encuentren las propiedades de la materia, allí hay materia. Pero en el alma se encuentran las propiedades de la materia, que son el ser sujeto y experimentar cambios, ya que es sujeto de la ciencia y de la virtud y cambia de la ignorancia al saber y del vicio a la virtud. Luego en ella hay materia.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari: subiicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Según el Filósofo, las cosas que no tienen materia no son causadas en el ser. Pero el alma es causada en el ser, puesto que es creada por Dios. Luego tiene materia.

3. Praeterea, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII «Metaphys.»[15]. Sed anima habet causam sui esse: quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Lo que no tiene materia y es solamente forma es acto puro e infinito. Pero esto sólo compete a Dios. Luego el alma tiene materia.

4. Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Por otra parte, demuestra San Agustín que el alma no está hecha de materia corporal ni de materia espiritual.

Sed contra est quod Augustinus probat, en VII «Super Gen. ad litt.»[16], quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

Respuesta. Que el alma no tiene materia, se puede demostrar de dos maneras. La primera, partiendo del concepto de alma en general. Y, en efecto, es de esencia del alma el que sea forma de algún cuerpo. Luego, o bien es forma en su totalidad, o lo es por alguna de sus partes. Si lo es en su totalidad, es imposible que forme parte de ella la materia, si entendemos por materia el ser puramente potencial, porque la forma, en cuanto forma, es acto, y lo que solamente es potencia no puede ser parte del acto, puesto que el concepto de potencia excluye el acto, siendo lo opuesto a él. Si, en cambio,

Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, il-

[15] VII c.10 n.5.6 (BK 1035a36-b7): S.TH., lect.5 n.1762-64.

[16] C.7 8.9: ML 34,359-60.

es forma por alguna de sus partes, a la parte que es forma le llamaríamos alma, y a la materia de la cual es primer acto la llamaríamos "lo primeramente animado".

Segunda, examinando en particular el concepto de alma humana en cuanto intelectiva. No hay duda de que todo lo que es recibido lo es según el modo de ser del recipiente. Así, cualquier realidad conocida lo es según el modo como su forma está en el que la conoce. Ahora bien, el alma intelectiva conoce la naturaleza de las cosas en absoluto: conoce la piedra en cuanto que es en absoluto piedra. La forma en absoluto de la piedra está, según su propia razón formal, en el alma intelectiva. Por consiguiente, el alma intelectiva es una forma absoluta y no un compuesto de materia y forma.—Si, por el contrario, estuviese compuesta de materia y forma, recibiría las formas de las cosas en cuanto individuales, no conociendo más que lo singular, como sucede con las potencias sensitivas, que reciben la forma de las cosas a través de un órgano corporal, pues la materia es el principio de individuación de las formas. Por consiguiente, el alma intelectiva, y en general toda substancia intelectual que conoce las formas en absoluto, no está compuesta de forma y materia.

Soluciones. 1. El acto primero es el principio universal de todos los actos, porque es un acto infinito que virtualmente "precontiene en sí todas las cosas", como dice Dionisio; de ahí que se comunique a las cosas no como parte de ellas, sino mediante un impulso que de él procede. Ahora bien, como la potencia está destinada a recibir un acto, es indispensable que guarde proporción con el acto. Pero los actos recibidos —todos los cuales proceden del acto primero e infinito como participaciones suyas—son distintos. Por tan-

lam partem, dicemus esse animam: et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse «primum animatum».

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. — Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.

Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter «in se omnia praehabens», ut dicit Dionysius [17]. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non pot-

[17] *De div. nom.* c.5 § 9: MG 3,825; S.TH., lect.3.

est esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos: alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum: nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad secundum dicendum quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiae, et agens: unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa [18], Philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, «nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum: quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquid».

Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam «ipsa vita», vel quidquid sic diceretur, «participat ipsum esse», ut

to, no puede existir una potencia que reciba todos los actos al modo como existe un acto que infunde todos los actos participados; de lo contrario, la potencia pasiva igualaría a la potencia activa del primer acto. Pero la potencia pasiva del alma intelectiva es distinta de la potencia pasiva de la materia prima, como lo demuestra la diversidad de las cosas que recibe, pues la materia prima recibe formas individuales y el entendimiento recibe formas absolutas. Luego esta potencialidad del alma no prueba que esté compuesta de materia y forma.

2. Ser sujeto y experimentar cambios compete a la materia por el hecho de estar en potencia. Luego, por lo mismo que la potencia del entendimiento es distinta de la potencia de la materia prima, es distinta también la razón de ser sujeto y experimentar cambios. El entendimiento es sujeto de ciencia y cambia de la ignorancia al saber, por lo mismo que está en potencia para recibir especies inteligibles.

3. La forma y el agente son la causa del ser de la materia; el agente, en cuanto que hace pasar a la materia por transmutación al acto de la forma. Cuando una forma subsistente no tiene el ser en virtud de ningún principio formal, tampoco tiene causa que le haga pasar de la potencia al acto. Por esto, después de las palabras citadas, concluye el Filósofo diciendo que los seres compuestos de materia y forma "no tienen otra causa que la que los mueve de la potencia al acto; en cambio, en los seres inmateriales todo es entidad verdadera y absoluta".

4. El ser participado viene a considerarse como el acto del ser que lo participa. Ahora bien, es preciso que toda forma creada subsistente por sí tenga el ser participado, puesto que incluso "la misma vida", o lo que así quiera llamarse, "partici-

[18] *Metaph.* VII c.6 n.8 (BK 1045b21): S.TH., lect.5 n.1767.

pa del ser", como dice Dionisio. Mas el ser participado está limitado por la capacidad del que lo participa. Por tanto, sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito; y, en cambio, aun en las substancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y de ser participado. Por eso dicen algunos que están compuestas de "lo que es" y "aquello por lo cual es"; pues, en efecto, el ser es aquello "por lo cual" una cosa es.

dicit Dionysius, 5 cap. «De div. nom.» (cf. nt.14). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam [19] dicuntur componi ex «quo est» et «quod est»: ipsum enim esse est «quo» aliquid est.

ARTICULO 6

Utrum anima humana sit corruptibilis [a]

Si el alma humana es corruptible

Dificultades. Parece que el alma humana es corruptible.

1. Las cosas cuyo principio y desarrollo son análogos parece que tienen el mismo fin. Pero el principio de la generación del hombre y del jumento es el mismo, puesto que fueron hechos de la tierra; y asimismo lo es su desarrollo, porque, como se dice en el Eclesiastés, "del mismo modo respiran todas las cosas, y no tiene el hombre ventaja sobre las bestias". Luego, como allí también se dice, "una es la suerte del hombre y de las bestias e igual su condición". Y como el alma de los irracionales es corruptible, también lo es el alma humana.

2. Todo lo que viene de la nada puede volver a la nada, porque el fin debe corresponder al principio. Y en el libro de la Sabiduría se dice que "somos nacidos de la nada"; lo cual es verdad no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma. Luego, como allí mismo se

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima humana sit corruptibilis.

1. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum: quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque: quia «similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius», ut dicitur Eccle. 3,19. Ergo, ut ibidem concluditur, «unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio». Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Praeterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum: quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur Sap. 2,2, «ex nihilo nati sumus»: quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo ut ibidem concluditur, «post hoc erimus tanquam

[a] *Sent.* 2 d.19 a.1; 4 d.50 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,79-81; *Quodl.* 10 q.3 a.2; *Q. de anima* a.14; *Compend. Theol.* c.84.

[19] Vide GILBERTUM PORRETANUM, *In Boet. «De hebdom.»* super regulam 8: ML 64,1321.

non fuerimus», etiam secundum animam.

concluye, "después de esto seremos como si no hubiésemos sido", incluso en cuanto al alma.

3. No hay cosa alguna que no tenga su propia operación. Pero la operación del alma, que consiste en entender por medio de las imágenes, no puede existir sin el cuerpo, puesto que el alma no entiende cosa alguna sin recurrir a la imagen sensible, y ésta, como dice el Filósofo, no se da sin el cuerpo. Luego, destruído el cuerpo, el alma no puede sobrevivir.

3. Praeterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore: nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro «De anima» [20]. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [21], quod animae humanae habent ex bonitate divina quod sint «intellectuales», et quod habeant «substantialem vitam inconsumptibilem».

Por otra parte, dice Dionisio que las almas humanas reciben de la bondad divina el ser "intelectuales" y poseer una "vida substancial que no se consume".

Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se: quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. — Ostensum est autem supra (a.2.3) quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus: anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.

Respuesta. Es preciso afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. De dos maneras, en efecto, puede ser destruída una cosa, a saber: en sí misma y de modo accidental. Pero es imposible que un ser subsistente sea producido o destruído de modo accidental, esto es, a consecuencia de ser producida o destruída otra cosa; pues la producción y destrucción de las cosas es correspondiente a su modo de ser, que por la producción lo adquieren y por la destrucción lo pierden. De ahí que lo que por sí mismo tiene el ser no puede ser producido ni destruído sino en razón de su propia naturaleza; en cambio, de lo que no subsiste por sí mismo, como los accidentes y las formas materiales, se dice que es producido o destruído por efecto de la generación o corrupción del compuesto.—Ahora bien, hemos visto que las almas de los irracionales no son subsistentes por sí mismas, sino sólo el alma humana. Por consiguiente, las almas de los irracionales se destruyen con sus cuerpos, mientras que el alma humana no puede ser destruída, a menos de serlo en sí misma.

Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se con-

Lo cual es absolutamente imposi-

[20] L.1 c.1 n.9 (BK 403a9): S.TH., lect.2 n.17-19.

[21] § 2: MG 3,666; S.TH., lect.1.

ble, no sólo tratándose de ella, sino de cualquier ser subsistente que sea solamente forma. Pues lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente, inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto. La materia adquiere el ser en acto por el hecho de adquirir la forma; y asimismo se destruye por el hecho de ser separada de ella. En cambio, es imposible que una forma se separe de sí misma. Por tanto, también lo es que la forma subsistente deje de existir.

Y aun en el caso de que, como dicen algunos, el alma estuviese compuesta de materia y forma, sería también necesario afirmar que es incorruptible. En efecto, donde no hay contrariedad no hay tampoco corrupción, ya que las producciones y corrupciones provienen de los contrarios y en ellos se verifican; de ahí que los cuerpos celestes, cuya materia no está sujeta a contrariedad, sean incorruptibles. Ahora bien, en el alma intelectiva no puede haber contrariedad alguna, ya porque recibe según su modo de ser, y las cosas en ella recibidas están exentas de contrariedad; ya también porque los conceptos de cosas contrarias no son contrarios en el entendimiento, puesto que una misma es la ciencia de los contrarios. Por tanto, es imposible que el alma intelectiva sea corruptible.

Y como señal de esto puede servir el hecho de que todas las cosas desean naturalmente ser del modo que son. Ahora bien, el deseo de los seres cognoscitivos proviene de un conocimiento, y los sentidos no conocen más que lo actualmente existente y presente al sentido, mientras que el entendimiento conoce la existencia en absoluto y abstrayendo del tiempo. Por eso, todo el que posee entendimiento desea, naturalmente, existir siempre. Mas no se puede tener inútilmente un deseo natural. Luego toda substancia intelectual es incorruptible.

venit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas: generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt; unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse: ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc; sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sap. 2,1-21. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus: similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam: nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur Gen. 1,24, quantum ad alia animalia, «Producat terra animam viventem»: quantum vero ad hominem, dicitur (ibid., 2,7) quod «inspiravit in faciem eius spiraculum vitae». Et ideo concluditur Eccle. ult., v.7: «Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum». — Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur in Eccle.: «Similiter spirant omnia»; et Sap. 2,2: «Fumus et flatus est in naribus nostris», etc. Sed non est similis processus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur: «Nihil habet homo iumento amplius».—Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam Creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra (q.89 a.1) melius patebit.

Soluciones. 1. En el pasaje citado habla Salomón de los que el libro de la Sabiduría llama necios. Es verdad que el origen del hombre y de los otros animales es semejante en cuanto al cuerpo, puesto que todos los animales fueron igualmente hechos de la tierra; pero no lo es en cuanto al alma, pues el alma de los brutos proviene de una energía corpórea, y el alma humana proviene de Dios. Para significar esto dice el Génesis, refiriéndose a los otros animales: "Produzca la tierra el alma viviente"; en cambio, con respecto al hombre dice: "Le inspiró en el rostro aliento de vida". De donde concluye el Eclesiastés: "Torne el polvo a la tierra que antes era, y retorne el espíritu a Dios, que le dió".—El proceso de la vida es asimismo parecido en cuanto al cuerpo, y a este propósito dice el Eclesiastés: "No hay más que un aliento para todos"; y la Sabiduría: "Humo y aliento hay en nuestras narices". Pero no lo es en cuanto al alma, porque el hombre entiende y los animales no; y por eso, la expresión "no tiene el hombre ventaja sobre el jumento" es falsa.—En consecuencia, la muerte es también parecida en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

2. Así como, al decir que una cosa puede ser creada, no aludimos a una potencia pasiva, sino a la potencia activa del Creador, que puede producir algo de la nada, así también el que una cosa pueda volver a la nada no implica que la criatura tenga potencia para no ser, sino que el Creador la tiene para dejar de infundirle el ser. Pero, al decir de un ser que es corruptible, se entiende que tiene potencia para no ser.

3. Entender mediante imágenes es operación propia del alma mientras está unida al cuerpo; pero, separada de él, tendrá otro modo de entender, parecido al de las demás substancias incorpóreas, como se explicará más adelante.

ARTICULO 7

Utrum anima et angelus sint unius speciei [a]

Si el ama y el ángel son de la misma especie

Dificultades. Parece que el alma y el ángel son de la misma especie.

1. Cada ser está ordenado al propio fin por su naturaleza específica. Pero el hombre y el ángel tienen el mismo fin, que es la bienaventuranza eterna. Luego son de la misma especie.

2. La última diferencia específica es la más noble, pues completa la naturaleza de la especie. Lo más noble que hay en el alma y en el ángel es el ser intelectivos. Luego convienen en la última diferencia específica y, por tanto, son de la misma especie.

3. Parece que el alma no difiere del ángel más que por el hecho de estar unida al cuerpo. Pero, como el cuerpo es extraño a la esencia del alma, no parece que forme parte éste de su especie. Luego el alma y el ángel son de la misma especie.

Por otra parte, los seres cuyas operaciones naturales son diversas pertenecen a distinta especie. Las operaciones naturales del hombre y las del ángel son diversas, porque, como dice Dionisio, "las mentes angélicas poseen entendimientos simples y bienaventurados, que no parten de las cosas sensibles para el conocimiento de lo divino"; y a continuación afirma del alma todo lo contrario. Luego el alma y el ángel no son de la misma especie.

Respuesta. Orígenes opinó que los ángeles y todas las almas son de la misma especie; y pensó así porque

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima, et angelus sint unius speciei.

1. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Praeterea, ultima differentia specifica est nobilissima: quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

3. Praeterea, anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc, quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animae et angeli sunt diversae operationes naturales: quia ut dicit Dionysius, 7 cap. «De div. nom.» [22], «mentes angelicae simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem»; cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit [23] omnes animas humanas et angelos esse unius speciei. Et hoc ideo, quia posuit [24] diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra (q.47 a.2) dictum est.

Quod non potest esse: quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei: sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; haec enim albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem: sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae; contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia «principium contrarietatis est privatio et habitus», ut dicitur in X «Metaphys.» [25].

Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas: et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inaequalitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum; nec poterit dici materia haec alia ab illa, nisi secundum divisionem quantitativam: quae non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt angelus et anima.

[a] *Sent.* 2 d.3 q.1 a.6; *Cont. Gent.* 2,94; *Q. de anima* a.7.
[22] § 2: MG 3,868: S.TH., lect.2.
[23] *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329.

estimaba que la diversidad de grados que hallamos en estas substancias es accidental, ya que, según hemos referido, las consideraba provenientes de su libre albedrío.

Pero esto es imposible, porque entre las substancias incorpóreas no puede haber diversidad numérica sin diversidad específica y sin desigualdad natural; y como no están compuestas de materia y forma, sino que son formas subsistentes, es evidentemente necesario que pertenezcan a diversas especies. Y, en efecto, no es concebible que existan formas separadas, a menos que haya una sola de cada especie; lo mismo que, si existiese la blancura separada, no podría haber más que una sola, ya que esta blancura concreta no difiere de aquella otra blancura concreta, a no ser porque se encuentra en este o en aquel sujeto. Ahora bien, la diversidad específica va siempre acompañada de diversidad natural, como sucede en las especies de los colores, que uno es más perfecto que otro, y lo mismo en las demás cosas; y la razón está en que las diferencias que dividen al género son contrarias, y las cosas contrarias se comportan como lo imperfecto y lo perfecto, ya que, como dice el Filósofo, "el principio de la contrariedad es la privación y el hábito".

Y lo mismo se seguiría si estas substancias estuviesen compuestas de materia y forma. Pues para que la materia de un ser concreto se distinga de la de otro es necesario, o bien que el principio de distinción de la materia sea la forma, de suerte que las materias sean distintas por su relación con distintas formas, y en este caso se sigue también la diversidad específica y desigualdad natural; o bien que la materia sea el principio de distinción de las formas. Pero una materia concreta no puede ser distinta de otra más que por la diversidad cuantitativa, cosa que no

[24] Ibid. l.1 c.6.8: MG 11,166-178; l.2 c.9: MG 11,229; l.3 c.5: MG 11,329.
[25] IX c.4 n.6 (BK 1055a33): S.TH., lect.6.

tiene lugar en las substancias incorpóreas, cuales son el ángel y el alma. Por tanto, no es posible que el ángel y el alma sean de la misma especie.— De cómo hay muchas almas de la misma especie se hablará más adelante.

Unde non potest esse quod angelus et anima sint unius speciei.— Quomodo autem sint plures animae unius speciei, infra (q.76 a.2 ad 1) ostendetur.

Soluciones. 1. La razón alegada es aplicable al fin próximo y natural; pero la bienaventuranza eterna es fin último y sobrenatural.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis.

2. La última diferencia específica es la más noble, porque es la más determinada, por lo mismo que el acto es más noble que la potencia. Pero la calidad del intelectivo no es lo más noble en este aspecto, pues se trata de algo indeterminado y común a muchos grados de intelectualidad, como lo es la sensibilidad a los muchos grados del ser sensitivo. Luego, así como no todos los seres sensitivos son de la misma especie, así tampoco le son todos los intelectivos.

Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum: quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibile. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

3. El cuerpo no pertenece a la esencia del alma; es el alma la que requiere por su naturaleza esencial estar unida al cuerpo. De aquí que no sea ella propiamente la que pertenece a la especie, sino el compuesto. Y el hecho de que en cierto modo necesite del cuerpo para ejercer su operación, demuestra que en el orden intelectual ocupa un lugar inferior al del ángel, que no requiere la unión con el cuerpo.

Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

INTRODUCCION A LA CUESTION 76

UNION DE ALMA Y CUERPO

Tres problemas fundamentales trata en esta cuestión: *a)* el carácter substancial de la unión de alma y cuerpo; *b)* la unicidad del alma espiritual como forma del cuerpo humano, y *c)* el carácter inmediato de esta unión. Los artículos se distribuyen con arreglo al siguiente esquema:

- Exigencias de la unión del alma espiritual y el cuerpo orgánico, considerada .....
  - Por parte del alma .....
    - En sí misma: Que sea forma substancial (a.1).
    - Respecto del cuerpo .....
      - Que se individualice en cada uno de ellos (a.2).
      - Que sea única para cada cuerpo (a.3-4).
  - Por parte del cuerpo: Que tenga determinada estructura fisiológica (a.5).
  - Por parte de la unión misma... ...
    - Que sea inmediata respecto del alma como totalidad (a.6-7).
    - Que lo sea respecto de sus partes (a.8).

En el artículo 1, eje y clave de bóveda de toda la psicología tomista, frente a todos los paralelismos ocasionalistas o psicofisiológicos, frente a los materialismos y a los extrinsecismos platonizantes, se proclama la unión substancial de alma y cuerpo. Tan medular al pensamiento católico es esta doctrina, que, aunque en la Sagrada Escritura, así como en la Tradición, no se encuentra nada explícito al respecto, ha motivado diversas intervenciones del Magisterio que convierten la tesis en verdad teológicamente cierta, si no próxima a la fe [1].

La terminología y problemática del artículo 2 están tomadas de la controversia averroísta. En la cuestión 79 (a.5) se plantea un problema semejante respecto del intelecto agente. Las verdades comprometidas por el averroísmo eran demasiado fundamentales—nada menos que la unidad substancial del ser humano y su inmortalidad en cuanto al alma—para no tomarlo en serio. Fué quizás ésta la lucha que con más pasión emprendió Santo Tomás. En el *De unitate intellectus contra averroistas* se deja traslucir, como quizá en ninguna otra obra, esa serena cólera y esa pasión santa por la verdad.

El Aquinate pretende ser el fiel intérprete de Aristóteles y llama a Averroes su «pervertidor». Sin duda, la lógica del aristotelismo lleva a la interpretación tomista. Pero es más que probable que el Aristóteles histórico no viera del todo claro en este asunto, sobre todo por

[1] Tales son las afirmaciones de los concilios de Viena y Lateranense IV (D 480 y 378) y de Pío IX en cartas a los obispos de Colonia y Breslau (D 1665 y n.3).

lo que respecta al intelecto agente. No habiendo ni siquiera sospechado la realidad de la creación, la conciliación de un intelecto cuyas propiedades le hacían trascendente a la materia y separado de ella, con el alma humana como forma substancial de un cuerpo corruptible, quedó en el estado de problema en su mente, y sus dudas y expresiones equívocas ocasionaron las diversas interpretaciones árabes [2].

La demostración de Santo Tomás, que en el *Contra Gentes* se multiplica en infinidad de argumentos, consiste, en definitiva, en una serie de reducciones *ad absurdum*, dado que el alma inteligente (en la hipótesis de Platón) o el hombre inteligente (en la de Aristóteles) sea una substancia, un *unum simpliciter*.

También los artículos 3 y 4 están llenos de substancia polémica. Plantéase en ellos de nuevo la cuestión de la pluralidad de formas substanciales. La creencia en tal pluralidad, cuyos remotos orígenes hay que buscar en Plotino, influyó, a través del pensamiento plotinizante de San Agustín y del *Fons vitae* de Ibn Gabirol (Avicebrón), en toda la escolástica medieval, que lo aceptó como verdad inconcusa. Adoptó la tesis diversas formas: triplicidad de almas, composición de forma y materia en las substancias espirituales, la doctrina de la *latitatio formarum*, procedente de las agustinianas *rationes seminales;* el realismo exagerado en la cuestión de los universales y, sobre todo, la doctrina de la *forma corporeitatis*, piedra de escándalo por razón del problema teológico que implicaba el cuerpo de Cristo muerto [3]. La energía, claridad y constancia con que Santo Tomás defendió su tesis provocaron la mayor tempestad intelectual que hubo de padecer; tempestad contra la que aún tuvo que luchar, después de su muerte, San Alberto Magno, quien no había coincidido en esto con su discípulo amado.

La doctrina del artículo 5 en su aspecto fisiológico es todavía sostenible en sus líneas generales, si bien su fundamento, un tanto empírico, admite hoy mayores precisiones procedentes del campo experimental. Es un hecho que el hombre es el animal que tiene un sistema de receptores táctiles más complejo y vasto, tanto de sensaciones íntero como éxteroceptivas. Por lo demás, debe darse por cierto y comprobado que el tacto es el sentido fundamental, que está en los otros sentidos y que de su perfección dependen algunos de los caracteres generales de todo conocimiento: la certeza sobre todo [4].

Notemos, respecto de los artículos 6 y 7, que no se trata del *fieri*, esto es, de si hasta llegar a unirse alma humana y cuerpo orgánico se da alguna mediación de formas accidentales o substanciales o de cuerpos que podríamos llamar *catalizadores* de esta unión. El problema de la animación retardada será tratado en la cuestión 118. Aquí se trata del *esse*, y es una matización de la doctrina de la unión substancial contra posibles subterfugios y opiniones derivadas de las tesis platónicas, tan tenazmente persistentes entre los agustinianos.

En el artículo 8, finalmente, se establece la distinción—tan fecunda en todo el campo de la teología de las virtudes, por ejemplo—entre partes subjetivas, integrales y virtuales, que permite armonizar la tesis de la animación inmediata del todo con la complejidad orgánica y operativa del viviente.

[2] Tal es la opinión de Nuyens en un libro admirable (*L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain 1948), cuya argumentación nos parece altamente convincente.
[3] Cf. Manser, O. P., *La esencia del tomismo*[2] (Madrid 1953) p.184-88.
[4] Cf. Barbado, O. P., *Estudios*... t.2 p.152ss.; Ch. de Koninck, o. c.

CUESTION 76

(En ocho artículos divisa)

De unione animae ad corpus

De la unión del alma con el cuerpo

Deinde considerandum est de unione animae ad corpus (cf. q.75 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo: utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio: utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto: utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis

Quinto: quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma.

Sexto: utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo: utrum mediante aliquo accidente.

Octavo: utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

Trataremos ahora de la unión del alma con el cuerpo.

Y sobre este tema nos haremos las siguientes preguntas:

Primera: si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma.

Segunda: si el principio intelectivo se multiplica numéricamente a medida que se multiplican los cuerpos, o si, por el contrario, hay una inteligencia única, común a todos los hombres.

Tercera: si en el cuerpo, cuya forma es el principio intelectivo, hay alguna otra alma.

Cuarta: si existe en él alguna otra forma substancial.

Quinta: cómo debe ser el cuerpo cuya forma es el principio intelectivo.

Sexta: si el principio intelectivo se une al cuerpo mediante otro cuerpo.

Séptima: si se unen mediante alguna forma accidental.

Octava: si el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo.

ARTICULO 1

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma [a]

Si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma.

1. Dicit enim Philosophus, in III «De anima» [1], **quod intellectus est «separatus», et quod nullius**

Dificultades. Parece que el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

1. Dice el Filósofo que el entendimiento está "separado" y no es acto

[a] *Cont. Gent.* 2,56.57.59.68 sqq.; *De anima* 2 lect.4; 3 lect.7; *De spirit. creat.* a.2; *Q. de anima mea* t.1.2; op.16, *De unit. intell.*
[1] C.4 n.4.5 (Bk 429a27-b5): S.Th., lect.7 n.684.

de ningún cuerpo. Luego no se une al cuerpo como forma.

2. Toda forma está determinada por la naturaleza de la materia de la cual es forma; de lo contrario, no sería preciso que hubiera proporción entre la materia y la forma. Si, pues, el entendimiento se uniese al cuerpo como forma, dado que todo cuerpo tiene una naturaleza determinada, se seguiría que el entendimiento adquiere una determinada naturaleza, y en este caso no podría, como hemos dicho, conocer todas las cosas; lo cual es opuesto a la naturaleza del entendimiento. Luego no se une al cuerpo como forma.

3. Toda potencia receptiva que sea acto de algún cuerpo, recibe la forma de modo material e individual, porque lo recibido está en el que lo recibe según el modo de ser del recipiente. Pero la forma del objeto entendido no es recibida en el entendimiento de modo material e individual, sino más bien de modo inmaterial y universal; de lo contrario, el entendimiento no entendería lo inmaterial y universal, sino solamente lo singular, lo mismo que el sentido. Luego el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

4. La potencia y la acción tienen el mismo objeto, ya que uno mismo es el que puede obrar y el que obra. Mas la acción de entender no es propia de ningún cuerpo, según ya dejamos dicho. Luego tampoco la potencia intelectiva es potencia de ningún cuerpo. Pero una facultad o potencia no puede ser más abstracta y simple que la esencia de que se deriva. Luego tampoco la substancia del entendimiento es forma del cuerpo.

5. Lo que por sí mismo posee el ser no se une al cuerpo como forma; pues la forma es aquello por lo cual una cosa es, y por eso el ser de la forma no le pertenece a ésta por sí misma. Pero, como anteriormente hemos dicho, el principio intelectivo

corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma: alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus (q.75 a.2) patet: quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter: quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Praeterea, eiusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus (q.75 a.2) patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Praeterea, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma: quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra

(ibid.) dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae: non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae: alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra (q.75 a.6) ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum, in VIII «Metaphys.» [2]**, differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est «rationale»; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.**

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur: sicut quod primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et

tiene el ser por sí mismo y es subsistente. Luego no se une al cuerpo como forma.

6. Lo que por su naturaleza es propio de un ser le pertenece siempre. Por su naturaleza es propio de la forma el estar unida a la materia, pues no accidentalmente, sino en razón de su misma esencia es acto de la materia; de lo contrario, la conjunción de ambos no daría por resultado una unidad substancial, sino accidental. Por tanto, no puede existir la forma sin su propia materia. Pero el principio intelectivo, siendo incorruptible, como anteriormente hemos probado, permanece sin estar unido al cuerpo una vez destruído éste. Luego el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

Por otra parte, según el Filósofo, la diferencia específica se toma de la forma. Y la diferencia constitutiva del hombre es la "racionalidad", lo cual le corresponde en virtud del principio intelectivo. Por tanto, el principio intelectivo es la forma del hombre.

Respuesta. Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano. En efecto, lo primero en virtud de lo cual obra un ser es la forma del ser al cual se atribuye la operación; así como lo primero en virtud de lo cual sana el cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea una forma para el cuerpo, y la ciencia para el alma. Y la razón de esto es porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por consiguiente, obra en virtud de aquello que hace que esté en acto. Ahora bien, es indudable que lo primero que hace que el cuerpo viva es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se manifiesta por distintas operaciones,

[2] VII c.2 n.6.7 (Bk 1043a2-19): S.Th., lect.2 n.1696.

lo primero en virtud de lo cual ejecutamos cada una de estas operaciones vitales es el alma. Y, efectivamente, el alma es lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente; y también es lo primero en virtud de lo cual entendemos. Por tanto, este principio en virtud del cual primeramente entendemos, llámese entendimiento o alma intelectiva, es la forma del cuerpo humano.—Tal es la demostración dada por Aristóteles.

Y si alguien se empeña en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, debería indicar el modo por el cual el entender es una acción de este hombre concreto, ya que cada uno experimenta ser él mismo el que entiende. Tres maneras hay, según el Filósofo, de atribuir la operación a un ser. Así, se dice de una cosa que mueve u opera, bien con todo su ser, que es como el médico cura; o mediante una parte de él, como el hombre ve por los ojos; o a través de algo accidental, como al decir que lo blanco edifica, por ocurrir incidentalmente que es blanco el constructor. Ahora bien, cuando decimos que Sócrates o Platón entienden, es evidente que no se lo atribuímos de modo accidental, puesto que se lo atribuímos en cuanto que son hombres, lo que se predica en ellos esencialmente. Por tanto, o bien es necesario sostener que Sócrates entiende mediante todo su ser, que es lo que pensó Platón al suponer que el hombre es el alma intelectiva, o bien que el entendimiento es una parte de Sócrates. Mas lo primero, como anteriormente hemos probado, es inadmisible, porque uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente; y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento por el que Sócrates entiende es parte de Sócrates, y de tal manera que esté de algún modo unido a su cuerpo.

movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.—Et haec est demonstratio Aristotelis in II «De anima» [3].

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V «Physic.» [4]**: dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens** [5] **hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra (q.75 a.4) ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.**

[3] C.2 n.12 (BK 414a12): S.TH., lect.4 n.271.
[4] C.1 n.1 (BK 224a21): S.TH., lect.1 n.2.
[5] *Alcibiad.* 1 c.25.

Hanc autem unionem Commentator, in II «De anima» [6]**, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum: unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. — Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III «De anima»** [7]**, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur.**

Quidam autem [8] **dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit.—Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intel-**

Esta unión dice Averroes que se verifica por medio de la especie inteligible, la cual tiene un doble sujeto: el entendimiento posible y las imágenes existentes en los órganos corporales. De este modo, la especie inteligible sirve de enlace entre el entendimiento posible y el cuerpo de este o de aquel hombre.—Mas esta continuidad o enlace no es suficiente para que la acción del entendimiento sea acción de Sócrates; cosa fácil de comprender por comparación con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales toma base Aristóteles para el estudio del entendimiento. Y, en efecto, según el Filósofo, las imágenes sensibles son con respecto al entendimiento lo que los colores con respecto a la vista. Por tanto, de igual modo que las especies de los colores están en la vista, están las especies de las imágenes sensibles en el entendimiento posible. Pero es evidente que por el hecho de que estén en una pared los colores, cuyas imágenes se hallan en la vista, no se atribuye a la pared la acción de ver, puesto que nadie dice que la pared vea, sino que es vista. Luego, por el hecho de que las especies de las imágenes sensibles estén en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, cuyas son las imágenes, entienda, sino que él o sus imágenes son entendidos.

Algunos prefieren decir que el entendimiento se une al cuerpo como motor: de este modo, del entendimiento y del cuerpo se forma un solo ser, lo que permite atribuir la acción del entendimiento al todo.—Pero esto es insostenible por múltiples razones. En primer lugar, porque el entendimiento no mueve al cuerpo sino mediante el apetito sensitivo, cuyo movimiento presupone la acción del en-

[6] Comm.5 digressionis partis 5.
[7] C.5 n.1 (BK 430a10): c.7 n.3 (BK 431a14): S.TH., lect.10 n.758; lect.12 n.770.
[8] Vide PLATÓN, *Alcibiad.* 1 c.25; *Phaedri* c.30; *Timaeum* c.15; *Legum* l.10 c.8.9.

tendimiento. No entiende Sócrates porque es movido por el entendimiento, sino que, al contrario, es movido por el entendimiento porque entiende.—En segundo lugar, porque, como Sócrates es un individuo dentro de una naturaleza cuya esencia es una, compuesta de materia y forma, si el entendimiento no es su forma, síguese que es extraño a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otra realidad, como la de calentar. Por consiguiente, la acción de entender no puede ser atribuída a Sócrates por el hecho de que es movido por el entendimiento.—En tercer lugar, porque la acción del motor nunca es atribuída al móvil más que en calidad de instrumento, que es como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Si, pues, el entender se atribuye a Sócrates porque es una acción de su motor, síguese que se le atribuye en calidad de instrumento. Y esto se opone a lo que afirma el Filósofo, para quien la acción de entender no se realiza mediante ningún instrumento corpóreo.—En cuarto lugar, porque, si bien la acción de una de las partes se atribuye al todo, como al hombre la de ver, nunca, sin embargo, se atribuye a otra de las partes, a no ser accidentalmente; no decimos que las manos ven por el hecho de que vean los ojos. Luego, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo del modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuída a Sócrates. Y si Sócrates es un todo formado por la unión del entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se une a ellas más que como motor, se seguirá que Sócrates no es una unidad absoluta, ni, por consiguiente, ser absoluto, ya que cada cosa es ser del mismo modo que es una.

lectu, ideo intelligit: sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.—Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.—Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum, qui vult (cf. nt.1) quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.—Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens: non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro «Ethic.» [9]**, in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.**

Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere: sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse for-

No queda en pie, pues, más que la solución de Aristóteles: que cada hombre entiende porque su forma es el principio intelectivo. De modo que por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma.

Y esto mismo puede deducirse analizando la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada ser se manifiesta por su operación. Mas la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es la de entender, ya que por ella trasciende a todos los animales. De aquí que Aristóteles haga consistir en ella, como en la más propia del hombre, su última felicidad. Por tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de esta operación. Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Adviértase, sin embargo, que, cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto mayor va siendo la nobleza de las formas, tanto más sobrepuja su poder al de la materia elemental; y así el alma vegetativa sobrepuja a la forma de un metal, y el alma sensitiva a la vegetativa. Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y operación en la cual en modo alguno participa la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.

Y téngase en cuenta que, si alguien supone al alma compuesta de materia y forma, en modo alguno puede afirmar que sea forma del

[9] L.10 c.7 n.1 (BK 1177a17): S.TH., lect.10 n.2080.

cuerpo. Porque, como la forma es acto y la materia es un ser en pura potencia, no hay manera de que lo compuesto de materia y forma pueda ser en su total entidad forma de otra cosa. Y si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo por ella informado sería, como ya dejamos dicho, "lo primeramente animado".

Soluciones. 1. Según el Filósofo, la más noble de las formas naturales, en la cual termina la consideración del filósofo naturalista, a saber, el alma humana, es ciertamente forma separada, pero, no obstante, está en la materia; lo que prueba porque "el hombre es engendrado de la materia por el hombre y el sol". Y, en efecto, está separada por su potencia intelectiva, porque el poder intelectivo no es facultad de ningún órgano corpóreo, al modo como es acto de los ojos la facultad de ver; pues entender es un acto que no puede ejercerse mediante ningún órgano corporal, como se realiza el de ver. Sin embargo, está en la materia, por cuanto que la propia alma, cuya es esta facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Así, pues, el Filósofo dice que el entendimiento está "separado", por cuanto no es facultad de ningún órgano corporal.

2-3. Y de este modo quedan también resueltas la segunda y tercera dificultad. Pues, para que el hombre pueda entender con su entendimiento todas las cosas y para que el entendimiento entienda lo inmaterial y lo universal, basta con que la facultad intelectiva no sea acto del cuerpo.

4. El alma humana, debido a su perfección, no es una forma inmersa en la materia ni totalmente absorbida por ella. Por tanto, no hay inconveniente en que alguna de sus facultades no sea acto del cuerpo, no

mam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus «primum animatum», ut supra (q.75 a.5) dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II «Physic.» [10], **ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia; quod ex hoc probat, quia «homo ex materia generat hominem, et sol». Separata quidem est secundum virtutem intellectivam quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.1) quod intellectus est «separatus», quia non est virtus alicuius organi corporalis.**

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis ac-

[10] C.2 n.11 (BK 194b12): S.TH., lect.4 n.9.

tum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae.

Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

obstante ser por su esencia forma del cuerpo.

5. El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas no subsistentes. Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruído el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas.

6. El estar unido al cuerpo le compete esencialmente al alma, como le corresponde esencialmente al cuerpo leve el mantenerse en lo alto. Y de igual manera que el cuerpo ligero continúa siendo leve cuando se le aparta de su lugar propio, aunque con aptitud e inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse a él.

ARTICULO 2

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum [a]

Si el principio intelectivo se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus.

1. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis: non enim est composita ex materia et forma, ut supra (q.75 a.5) ostensum est. Non ergo sunt multae in una specie. Sed omnes homines sunt

Dificultades. Parece que el principio intelectivo no se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos, sino que todos los hombres tienen un mismo entendimiento.

1. Ninguna substancia inmaterial se multiplica numéricamente dentro de la misma especie. Pero el alma humana es substancia inmaterial porque, según ya probamos, no está compuesta de materia y forma. Luego no hay muchas almas de la misma especie. Pero todos los hombres

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6; d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2,73-75; *De spirit. creat.* a.9; *Q. de anima* a.3; op.16, *De unit. intell.*; *Compend. Theol.* c.85.

son de una misma especie. Luego hay un solo entendimiento para todos los hombres.

2. Suprimida la causa, desaparece el efecto. Si, pues, las almas se multiplican a medida que se multiplican los cuerpos, parece seguirse que, desaparecidos los cuerpos, no habría lugar ya a variedad en las almas, sino que todas ellas se reducirían a un solo ser; lo cual es herético, porque desaparecería la diferencia de premios y castigos.

3. Si mi entendimiento es distinto del tuyo, el mío es individual, e igualmente el tuyo; pues las cosas particulares son las que difieren en número y convienen en especie. Pero todo lo recibido en algo es recibido según el modo de ser del que lo recibe. Luego las especies de las cosas son recibidas en mi entendimiento y en el tuyo de modo individual; lo que es contrario a la naturaleza del entendimiento, que conoce los universales.

4. Lo que es entendido se encuentra en el entendimiento que entiende. Si, pues, mi entendimiento es distinto del tuyo, es preciso que lo que entiendo yo sea distinto de lo que tú entiendes. De este modo tendríamos objetos numéricamente individuales y al entendimiento en potencia, haciéndose preciso abstraer el concepto común a los dos, pues de cualesquiera objetos distintos se puede abstraer un concepto inteligible común. Lo que se opone a la naturaleza del entendimiento, que entonces no parece distinguirse de la facultad imaginativa. Parece, por tanto, que todos los hombres tienen un mismo entendimiento.

5. Cuando un discípulo recibe la ciencia de su maestro, no puede decirse que la ciencia del maestro engendre la ciencia en el discípulo, porque en tal caso la ciencia sería una forma activa, como lo es el calor, cosa evidentemente falsa. Parece, pues, que la ciencia que tiene el maestro, la misma numéricamente,

unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum: periret enim differentia praemiorum et poenarum.

3. Praeterea, si intellectus meus est alius ab intellecto tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus: particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter: quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Praeterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque: quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus: quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Praeterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo: quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest,

nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri; et per consequens omnium hominum.

6. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De quantitate animae»[11]: «Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo». Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «Physic.»[12], quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

Respondeo dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam[13], homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati: quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis[14], intellectus ponatur pars, seu potentia, animae quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum

debe pasar al discípulo. Lo cual no puede suceder, a menos que el entendimiento de ambos sea el mismo. Luego parece que uno mismo es el entendimiento del discípulo y del maestro, y, por consiguiente, el de todos los hombres.

6. Dice San Agustín: "Si únicamente dijese que hay muchas almas, me reiría de mí mismo". Pero parece que el alma es principalmente una sola en cuanto al entendimiento. Luego es un solo el entendimiento de todos los hombres.

Por otra parte, según el Filósofo, lo que las causas universales son con respecto a lo universal, eso mismo son las particulares con respecto a lo particular. Pero es imposible que un alma de una especie esté en animales de especie distinta. Luego también lo es que un alma intelectiva, numéricamente la misma, esté en seres numéricamente distintos.

Respuesta. Es absolutamente imposible que el entendimiento sea uno solo para todos los hombres. Esto no ofrece duda si suponemos con Platón que el hombre es su mismo entendimiento; porque, si el entendimiento de Sócrates y el de Platón fuesen uno mismo, se seguiría que Sócrates y Platón son el mismo hombre, sin otra distinción entre ellos que la establecida por elementos ajenos a sus respectivas esencias. La diferencia entre Sócrates y Platón no sería, en este supuesto, mayor que la existente en un hombre por estar en túnica o llevar capa; lo que es totalmente absurdo.

Esta misma imposibilidad se comprueba si afirmamos con Aristóteles que el entendimiento es parte, o potencia, del alma, que es forma del hombre; porque es tan imposible que

[11] C.32: ML 32,1073.
[12] C.3 n.12 (BK 195b26): S.TH., lect.6 n.11.
[13] *Alcibiad.* I c.25.
[14] *De anima* l.2 c.2 n.12 (BK 414a13); c.3 n.1 (BK 414a32): S.TH., lect.4 n.271; lect.5 n.279.

muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como lo es que tengan el mismo ser, ya que la forma es el principio del ser.

Y la misma imposibilidad se tiene cualquiera que sea el modo como se explique la unión del entendimiento con este o con aquel hombre. En efecto, es indudable que, cuando el agente principal es uno solo y los instrumentos son dos, podemos decir que hay esencialmente un solo agente y varias acciones; como en el caso de que un hombre tocase objetos distintos con cada mano, el que toca es uno, pero los contactos son dos. Si, por el contrario, hay un solo instrumento y varios agentes principales, diremos que hay muchos agentes, pero que la acción es una sola; como si entre muchos arrastran una embarcación tirando de la misma cuerda, los que tiran serán muchos, pero la tracción es una sola. Y si no hubiese más que un solo agente principal y un solo instrumento, diremos que hay un solo agente y una sola acción; como cuando un carpintero golpea con un solo martillo, hay un solo percusor y una sola percusión.—Ahora bien, es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o vincula a este o a aquel hombre, entre cuantas cosas pertenecen al hombre, el entendimiento es indudablemente la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y sirven al entendimiento. Por tanto, si suponemos que dos hombres tienen distinto entendimiento y un mismo sentido, por ejemplo, un solo ojo para ambos, los videntes serían dos, pero una sola la visión. En cambio, si tienen un mismo entendimiento, sea cualquiera la diversidad de cosas que el entendimiento utilice como instrumentos, Sócrates y Platón no serían más que un solo sujeto inteligente.—Y si a esto añadimos que el entender, que es la acción propia del entendimiento, no se realiza mediante ningún otro órgano, sino por solo el entendimiento, tendremos, finalmente, que uno solo es el agente y una sola la acción; o sea, que todos los hombres son un solo sujeto inteligente y todos tienen la misma acción de entender; con respecto esto último a un mismo sujeto inteligible.

sit unum esse: nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones: sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio: sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio: sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio.—Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet: obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens.—Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis.

Podría, sin embargo, diferenciarse mi acción intelectual de la tuya por la diversidad de las imágenes sensibles—esto es, porque la imagen de la piedra que hay en mí es distinta de la que hay en ti—, si la imagen misma, en cuanto que es una cosa en mí y otra distinta en ti, fuese forma del entendimiento posible, ya que un mismo agente, obrando según diversas formas, produce distintas acciones, de igual modo que en virtud de las diversas formas de los objetos son distintas las visiones de un mismo órgano visivo. Pero la imagen sensible no es la forma del entendimiento posible, sino la especie inteligible abstraída de esas imágenes. Y en un mismo entendimiento no se abstrae de las distintas imágenes sensibles del mismo orden más que una sola especie inteligible. Como lo demuestra el hecho de que en un mismo hombre puede haber distintas imágenes de piedras, y, sin embargo, de todas ellas no es abstraída más que una sola especie inteligible de piedra por la cual el entendimiento de cada hombre entiende con una sola operación la naturaleza de la piedra, no obstante la diversidad de las imágenes. Por tanto, si todos los hombres tuviesen un mismo entendimiento, la diversidad de las imágenes en ellos no podría establecer distinción entre la operación intelectual de un hombre y la de otro, como se figuraba Averroes.—Resulta, por tanto, de todo punto imposible e incongruente suponer que sea uno solo y el mismo entendimiento para todos los hombres.

Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis: quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis: sed species intelligibilis quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III «De anima» [15].**—Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.**

Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut

Soluciones. 1. Aunque el alma no tenga materia de la cual sea hecha, como tampoco el ángel, es, sin em-

[15] Comm. 5 digressionis partis 5.

bargo, forma de una materia, lo que no es propio del ángel. Por eso, en conformidad con la división de la materia, son muchas las almas dentro de una misma especie; en cambio, es totalmente imposible que existan varios ángeles de igual especie.

2. Cada cosa tiene unidad según el modo como tiene el ser, y, por consiguiente, un mismo juicio versa sobre la multiplicación de una cosa y sobre la multiplicación de su ser. Mas está probado que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma, y que, sin embargo, destruído el cuerpo, conserva el alma intelectual su ser. Por la misma razón, también la multiplicidad de almas responde a la multiplicidad de los cuerpos, y, no obstante, destruídos éstos, permanecen multiplicadas las almas en su ser.

3. Ni la individuación del ser que entiende ni la de la especie por la cual entiende impiden el conocimiento de los universales; de lo contrario, siendo los entendimientos separados substancias subsistentes, y, por tanto, particulares, no los conocerían. En cambio, la materialidad del ser que conoce y la de la especie por la cual conoce, impiden el conocimiento del universal. Pues así como toda acción se realiza según el modo de ser de la forma mediante la cual obra el agente, como el calentar según el modo del calor, así también el conocimiento se realiza según el modo de ser de la especie en virtud de la cual se conoce. Ahora bien, es sabido que la naturaleza común se distingue y multiplica por los principios individuantes, que provienen de la materia. Por tanto, si la forma mediante la cual se realiza el conocimiento es material, no abstraída de las condiciones de la materia, se tendrá una representación de la naturaleza específica o genérica en cuanto particularizada y multiplicada por los principios individuantes; y así no podrá ser conocida la naturaleza general de una cosa.

nec angelus, tamen est forma materiae alicuius: quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei: multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse: et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae.

Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium: alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia: et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam di-

stinguunt et multiplicant: et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures: quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quandam.

Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem: «lapis enim non est in anima, sed species lapidis», ut dicitur in III «De anima»[16]. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum: alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu: nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis[17], quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate: natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuanti-

En cambio, si la especie está despojada de las condiciones de la materia individual, tendrá la representación de una naturaleza sin aquello que la distingue y multiplica; y de este modo es conocido el universal. Y en cuanto a esto, poco importa el que haya un solo entendimiento o el que sean muchos; porque, aun en el caso de que hubiese uno solo, sería preciso que tanto el entendimiento como la especie por la cual entiende fuesen una realidad concreta.

4. Ya sea el entendimiento uno o sea múltiple, lo entendido es uno. El objeto entendido no está por sí mismo en el entendimiento, sino por una representación suya. "No está en el alma la piedra, sino la imagen de la piedra", dice el Filósofo. Y, sin embargo, lo entendido es la piedra y no la imagen de la piedra, a no ser en acto reflejo del entendimiento sobre sí mismo; de lo contrario, la ciencia no versaría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles. Pero ocurre que de una misma cosa se forman diversas imágenes mediante distintas formas. Y como el conocimiento se verifica mediante asimilación por el cognoscente del objeto conocido, síguese que una misma cosa puede ser conocida por distintos cognoscentes, como está claro en los sentidos, pues son muchos los que ven el mismo color según las propias representaciones. E igualmente muchos entendimientos conocen una misma realidad. Si bien, según la doctrina de Aristóteles, entre el entendimiento y el sentido existe la sola diferencia de que las cosas se sienten según la disposición individual que tienen fuera del alma; la naturaleza del objeto entendido, en cambio, está indudablemente fuera del alma, pero no tiene fuera de ella el modo de ser según el cual es entendida. Pues lo que se entiende

[16] C.8 n.2 (BK 431b29): S.TH., lect.13 n.789.
[17] C.8 n.3 BK 432a2): S.TH., lect.13 n.791.

es la naturaleza común, excluídos los principios individuantes, y fuera del alma no se tiene este modo de ser.— En cambio, según la doctrina de Platón, los objetos que se entienden existen fuera del alma del mismo modo que son entendidos, pues afirmaba que las naturalezas de las cosas están separadas de la materia.

5. La ciencia que hay en el discípulo es distinta de la del maestro. De cómo sea causada hablaremos más adelante.

6. San Agustín entiende que no puede haber muchas almas, a no ser perteneciendo todas a una misma especie.

bus; non autem hunc modum essendi habet extra animam.—Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur: posuit enim [18] naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus (q.117 a.1) ostendetur.

Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICULO 3

Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes [a]

Si, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas esencialmente diferentes de ella

Dificultades. Parece que, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas que difieren esencialmente de ella, a saber, la sensitiva y la nutritiva.

1. Una misma substancia no puede ser corruptible e incorruptible. Pero el alma intelectiva es incorruptible; las otras, en cambio, a saber, la sensitiva y la nutritiva, son corruptibles, como claramente consta de lo ya dicho. Luego el alma intelectiva, sensitiva y nutritiva no pueden tener en el hombre la misma esencia.

2. Si se contesta que el alma sensitiva del hombre es incorruptible, replico: "Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género", como dice el Filósofo. Pero el alma sensitiva del caballo, del león y demás

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva.

1. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus (q.75 a.6) patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.

2. Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, contra: «Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus», ut dicitur in X «Metaphys.» [19]. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis ani-

[a] *Cont. Gent.* 2,58; *De pot.* q.3 a.9 ad 9; *De spirit. creat.* a.3; *Quodl.* 11 q.5; *Q. de anima* a.11; *Compend. Theol.* c.90-92.

[18] In *Timaeo* c.18.

[19] IX c.10 n.1.3 (BK 1055b26; 1056a10): S.TH., lect.12 n.2136.

animales irracionales es corruptible. Si, pues, el alma sensitiva del hombre fuese incorruptible, no sería del mismo género que la de los otros animales. Ahora bien, animal se dice por el hecho de tener alma sensitiva. Luego animal no sería género común al hombre y a los otros animales, lo cual es inadmisible.

3. Dice el Filósofo que el embrión es primero animal que hombre. Pero esto sería imposible si el alma sensitiva y la intelectiva tuviesen la misma esencia; porque se es animal por el alma sensitiva, y hombre por la intelectiva. Luego en el hombre el alma sensitiva y la intelectiva no pertenecen a una misma esencia.

4. Dice el Filósofo que el género se toma de la materia, y la diferencia, de la forma. Pero "racional", que es la diferencia constitutiva del hombre, se toma del alma intelectiva, y, en cambio, se dice que es "animal" por el hecho de tener un cuerpo animado por el alma sensitiva. Luego el alma intelectiva se compara con el cuerpo animado por el alma sensitiva como la forma con la materia. Por consiguiente, el alma intelectiva en el hombre no coincide esencialmente con la sensitiva, sino que presupone a ésta como supuesto material.

malibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in libro «De generat. animal.» [20], quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae: est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in VIII «Metaphys.» [21], quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed «rationale», quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; «animal» vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

Por otra parte, se lee en el libro de los "Dogmas de la Iglesia": "No decimos que en un mismo hombre haya dos almas, como escribieron Jacobo y otros autores sirios, una animal, por la cual es animado el cuerpo y está mezclada con la sangre, y otra espiritual, al servicio de la razón; sino que afirmamos ser una sola y la misma alma en el hombre la que por su unión con el cuerpo le vivifica y mediante la razón se gobierna a sí misma".

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccles. dogmat.» [22]: «Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret: sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit».

[20] L.2 c.3 (BK 736a35).

[21] VII c.2 n.6.7 (BK 1043a2-19): S.TH., lect.2 n.1696-98.

[22] C.15: ML 42,1216.

Respuesta. Sostenía Platón que en un mismo cuerpo, e incluso en sus diferentes órganos, había diversas almas, a las cuales atribuía las diferentes operaciones vitales, diciendo que la fuerza nutritiva residía en el hígado; la concupiscible, en el corazón, y la cognoscitiva, en el cerebro.

Aristóteles rechaza esta opinión en cuanto a las partes del alma que para sus operaciones se valen de órganos corporales, fundado en el hecho de que en los animales que viven después de seccionados se observan en cada una de las partes las distintas operaciones del alma, como la sensibilidad y el apetito. Lo que no sucedería si los distintos principios de operación del alma, que se suponen esencialmente diversos, estuviesen distribuídos por las distintas partes del cuerpo. Sin embargo, en cuanto al alma intelectiva parece haber dejado en duda si su separación con respecto a las demás partes del alma es "sólo conceptual" o también "en cuanto al lugar".

Podría, sin duda, sostenerse la opinión de Platón con tal de suponer, como él supone, que el alma está unida al cuerpo no como forma, sino como motor. Ya que ningún inconveniente se sigue de que un mismo móvil sea movido por distintos motores, sobre todo en sus diversas partes.—Pero, si suponemos que el alma se une al cuerpo como forma, parece de todo punto imposible que en un mismo cuerpo haya muchas almas esencialmente distintas. Lo que se puede probar por tres razones.

En primer lugar, porque el animal cuyas almas fuesen muchas no sería esencialmente uno. En efecto, nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única por la que tiene el ser, puesto que del mismo modo

Respondeo dicendum quod Plato [23] posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in libro «De anima» [24], quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere [25] utrum sit separata ab aliis partibus animae «solum ratione, an etiam loco».

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato (cf. a.1). Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. — Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma habe-

[23] In *Timaeo* c.31-32.
[24] L.2 c.2 n.7.8 (BK 413b13-24): S.TH., lect.4 n.263-67; cf. l.1 c.5 n.26 (BK 411b19-27): S.TH., lect.14 n.208.
[25] Ibid. l.2 c.2 n.9 (BK 413b24): S.TH., lect.4 n.268.

ret quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter: sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in VIII «Metaphys.» [26], quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I «De anima» [27], contra ponentes diversas animas in corpore, inquirit «quid contineat illas», idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce: vel, si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se, in secundo modo dicendi «per se», quia subiectum ponitur in definitione praedicati [28]. Sicut superficies praeambula est ad colorem: si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. — Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi «per se», si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum: quia «animal» per se de homine praedicatur, non per accidens; «homo» autem non ponitur in defini-

se tiene el ser que la unidad; por eso las realidades que deben su denominación a formas diversas no son esencialmente unas: por ejemplo, hombre blanco. Si, pues, el hombre, en virtud de una forma, a saber, el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra, o sea, del alma sensible, el ser animal, y de una tercera, el alma racional, el ser hombre, se seguiría que no es esencialmente uno. Así argumenta también Aristóteles contra Platón, diciendo que, si la idea de animal y la de bípedo fuesen distintas, animal bípedo no constituiría unidad absoluta. Y en otro lugar, contra quienes sostienen que en un mismo cuerpo existen distintas almas, pregunta "qué es lo que las contiene", o sea, qué es lo que las establece en una sola unidad. Y no se puede responder que se unen por la unidad del cuerpo, pues más bien el alma contiene al cuerpo y le hace uno que no al contrario.

En segundo lugar, se demuestra esta imposibilidad por el modo de predicación. En efecto, los predicados tomados de distintas formas se predican unos de otros de modo accidental cuando éstas no están relacionadas entre sí, como al decir que lo blanco es dulce; si lo están, la predicación es necesaria, conforme al segundo modo de predicación "esencial", pues el sujeto entra en la definición del predicado. Así, debido a que el color presupone la superficie, si decimos que la superficie de un cuerpo está pintada, tendremos el segundo modo de predicación esencial.—Por tanto, si la forma por la cual un ser se dice animal es distinta de aquella por la que se dice hombre, se seguiría, o que uno de estos atributos no se puede predicar del otro, a no ser accidentalmente, en el supuesto de que estas dos formas no estén ordenadas la una a la otra; o se tendrá el segundo modo

[26] VII c.6 n.2 (BK 1045a14): S.TH., lect.5 n.1757.
[27] C.5 n.24 (BK 411b6): S.TH., lect.14 n.206.
[28] Cf. *Poster.* 1 c.4 (BK 73a37): S.TH., lect.10 n.4.

de predicación "esencial" si una de las almas procede de la otra. Ambas cosas son evidentemente falsas, pues "animal" se predica del hombre esencialmente y no de modo accidental, y "hombre" no entra en la definición de animal, sino viceversa. Luego es preciso que la forma que hace a una cosa ser animal y la que la hace ser hombre sean una misma; de lo contrario, el hombre no sería verdaderamente animal como lo es, de modo que "animal" se predique de él esencialmente.

En tercer lugar, se desprende esta imposibilidad del hecho de que, cuando una operación del alma es intensa, estorba a otra. Lo cual de ningún modo sucedería si el principio de las operaciones no fuese esencialmente uno.

Por consiguiente, se ha de decir que el alma sensitiva, la intelectiva y la vegetativa son en el hombre numéricamente la misma. Cómo sea esto, fácilmente se advierte reflexionando sobre las diferencias de las especies y de las formas. En efecto, observamos que las especies y las formas difieren entre sí por su mayor o menor perfección; así, en el orden natural, los seres animados son más perfectos que los inanimados; los animales, más perfectos que las plantas, y el hombre, más que los animales; y aun dentro de estos géneros hay diversos grados. Por eso compara Aristóteles las especies de las cosas a los números, que varían de especie por la adición o substracción de una unidad; y en otro lugar compara las diversas almas a las especies de figuras, en las cuales unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y le excede.—Así, pues, el alma intelectiva contiene virtualmente cuanto hay en el alma sensitiva de los irracionales y en la vegetativa de las plantas. Por consiguiente, así como una superficie pentagonal no tiene una figura de cuadrilátero y otra de pentágono, ya que la primera sería su-

tione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo: alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic «animal» per se de homine praedicetur.

Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum: sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII «Metaphys.»[29], assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II «De anima»[30], comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. — Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita

nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

perflua al estar contenida en el pentágono, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino por razón de una sola y la misma.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva: sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est: quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quae est sensitiva tantum; qua abiecta, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva; ut infra (q.118 a.2 ad 2) plenius ostendetur.

Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in c), anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et

Soluciones. 1. El alma sensitiva no es incorruptible por ser sensitiva, sino que le compete la incorruptibilidad por ser intelectiva. Por consiguiente, cuando el alma es solamente sensitiva, es corruptible; pero si, además de sensitiva, es también intelectiva, entonces es incorruptible. Pues, si bien lo sensitivo no da la incorruptibilidad, tampoco puede quitársela a lo intelectivo.

2. No las formas, sino el compuesto, pertenecen a género y especie. Ahora bien, el hombre es corruptible como los demás animales. Por tanto, la diferencia fundada en lo corruptible y lo incorruptible, que proviene de la forma, no hace que el hombre difiera en género de los demás animales.

3. El embrión tiene al principio un alma exclusivamente sensitiva, substituida después por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectiva, como más ampliamente probaremos luego.

4. No es preciso que a los diversos conceptos o intenciones lógicas, propias de nuestro modo de entender, correspondan en la naturaleza objetos distintos, pues el entendimiento puede concebir una misma cosa de distintos modos. Y puesto que, según hemos dicho, el alma intelectiva posee virtualmente al alma sensitiva y la rebasa, puede la razón concebir separadamente lo propiamente sensitivo como algo imperfecto y material; y como lo encuentra común al hombre y a los demás animales, establece con ello el concepto de género. En cambio, aquello en lo cual el alma intelectiva sobrepuja a

[29] VII c.3 n.8 (1043b34): S.TH., lect.3 n.1723.
[30] C.3 n.6 (BK 414b28): S.TH., lect.5 n.295.

la sensitiva, lo considera como forma y completivo, y con ello establece la diferencia específica del hombre.

completivum, et ex eo format differentiam hominis.

ARTICULO 4

Utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam [a]

Si hay en el hombre otra forma además del alma intelectiva

Dificultades. Parece que en el hombre hay otra forma además del alma intelectiva.

1. Dice el Filósofo que el alma es "el acto de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia". Se compara el alma, por tanto, con el cuerpo como la forma con la materia. Pero el cuerpo tiene alguna forma substancial por la cual es cuerpo. Luego antes del alma precede en el cuerpo alguna forma substancial.

2. El hombre, como todo animal, se mueve a sí mismo. Ahora bien, todo lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes, una de las cuales mueve y la otra es movida, como prueba el Filósofo. La parte que mueve es el alma. Luego es preciso que la otra sea de tal naturaleza que pueda ser movida. Pero la materia prima, como dice el Filósofo, no puede ser movida, porque es ser solamente en potencia, y, además, todo lo que es movido es cuerpo. Luego es preciso que en el hombre y en todo animal haya otra forma substancial por la cual sea constituído el cuerpo.

3. El orden en las formas se establece por su relación a la materia prima, ya que anterior y posterior se dice con relación a algún principio. Si, pues, en el hombre no hubiese otra forma substancial ade-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam.

1. Dicit enim Philosophus, in II «De anima» [31], quod anima est «actus corporis physici potentia vitam habentis». Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Praeterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII «Physic.» [32] Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V «Physic.» [33], cum sit ens solum in potentia: quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Praeterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam

[a] *Sent.* 4 d.44 q.1 a.1 q.ª1 ad 4; *Cont. Gent.* 4,81; *De spirit. creat.* a.3; *Quodl.* 11 q.5; *Q. de anima* a.9; *Quodl.* 1 q.4 a.1; *Compend. Theol.* c.90.

[31] C.1 n.5 (BK 412a27): S.TH., lect.1 n.220.
[32] C.5 n.8 (BK 257b12): S.TH., lect.10 n.4.
[33] C.1 n.8 (BK 225a25): S.TH., lect.2 n.8.

rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

4. Praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum: quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum quod, si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt (cf. a.1); necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. — Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra (a.1) iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale: sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens: et similiter cum recedit forma accidentalis, non

más del alma racional, sino que ésta se uniese inmediatamente a la materia prima, se seguiría que pertenece al orden de las cosas más imperfectas, que son las que están unidas inmediatamente a la materia.

4. El cuerpo humano es un cuerpo compuesto. Pero en su composición no entra solamente la materia, pues entonces tendríamos pura corrupción. Es preciso, por tanto, que en un cuerpo compuesto permanezcan las formas de sus elementos, que son formas substanciales. Luego en el cuerpo humano existen otras formas substanciales además del alma intelectiva.

Por otra parte, una cosa no tiene más que un solo ser substancial. Pero la forma substancial da el ser substancial. Luego una cosa no tiene más que una sola forma substancial. Ahora bien, el alma es forma substancial del hombre. Luego es imposible que haya en el hombre ninguna otra forma substancial además del alma intelectiva.

Respuesta. Si con los platónicos suponemos que el alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, sino sólo como motor, sería necesario que en el hombre hubiese otra forma substancial por la cual el cuerpo, que es el móvil del alma, estuviese constituído en su ser.—Pero, si el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma substancial, según tenemos dicho, es imposible que, además de ella, exista en el hombre otra forma substancial.

Para demostrarlo hay que tener en cuenta que la forma substancial difiere de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino el ser de tal manera; y así, el calor no hace que su sujeto sea en absoluto, sino sólo que esté caliente. Por esto, cuando sobreviene una forma accidental, no hablamos de formación o generación de algo absoluto, sino de recepción de tal modalidad o adquisición de tal modo de ser;

e igualmente, cuando la pierde, no decimos que algo se destruya en absoluto, sino en un cierto grado. En cambio, la forma substancial da el ser en absoluto; de ahí que, a su aparición, hablemos de generación absoluta de un ser, y a su desaparición, de corrupción total. Por esto los antiguos naturalistas, que suponían que la materia prima era un ser en acto, tal como el fuego, el aire u otro parecido, dijeron que nada se engendra ni destruye en absoluto, sino que "todo hacerse es un alterarse", como refiere Aristóteles.—Si fuese verdad, por tanto, que independientemente del alma intelectiva preexiste en la materia alguna otra forma substancial en virtud de la cual el sujeto del alma es un ser en acto, se seguiría que el alma no comunica en absoluto el ser, ni, por consiguiente, es forma substancial, y que ni el advenimiento del alma ocasionaría la generación propiamente dicha, ni su pérdida la destrucción propiamente tal, sino sólo accidentales, cosas indudablemente falsas.

Por tanto, se ha de decir que en el hombre no hay ninguna otra forma substancial fuera del alma intelectiva, la cual, así como contiene virtualmente al alma sensitiva y a la vegetativa, así también contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres.—Y lo mismo se debe decir del alma sensitiva en los irracionales, de la vegetativa en las plantas y, en general, de todas las formas más perfectas con respecto a las menos perfectas.

Soluciones. 1. Aristóteles no dice solamente que el alma es "acto del cuerpo", sino que es "acto de un cuerpo físico, orgánico, que tiene potencialmente vida", y que tal potencia "no excluye al alma". Por

dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter: et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aërem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed «omne fieri statuerunt alterari», ut dicitur in I «Physic.» [34]. **— Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens quod non esset forma substantialis; et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per eius abscessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid. Quae sunt manifeste falsa.**

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. — Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse «actum corporis» tantum, sed «actum corporis physici organici potentia vitam habentis», et quod talis potentia «non abiicit animam» [35]. **Unde manifestum est**

[34] C.4 n.2 (BK 178a30): S.TH., lect.9 n.2.
[35] *De anima* 2 c.1 n.10 (BK 412b25): S.TH., lect.2 n.240.

quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est «actus corporis», etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est «non abiiciens», idest non excludens, animam.

donde se ve que en aquello cuya alma es llamada acto va también incluída el alma; de igual modo que decimos que el calor es acto del cuerpo caliente, y la luz acto del cuerpo luminoso; no porque un cuerpo sea luminoso sin la luz, sino porque lo lúcido es tal por la luz. Y en este sentido se dice que "el alma es acto del cuerpo", etc., ya que por el alma es cuerpo y es orgánico y tiene vida en potencia. No obstante, el acto primero se dice en potencia con respecto al segundo, que es la operación. Pues tal potencia "no arroja", esto es, no excluye de sí al alma.

Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

2. El alma no mueve al cuerpo por su ser, en cuanto que le está unida como forma, sino por su potencia motriz, cuyo acto presupone al cuerpo constituído ya en acto por el alma; de modo que es el alma por su potencia motriz la parte que mueve, y el cuerpo animado la parte movida.

Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima: sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiae immediata.

3. En la materia se distinguen distintos grados de perfección, como el ser, el vivir, el sentir y el entender. Pero, cuando a un grado se añade el siguiente, aumenta siempre la perfección. La forma, por tanto, que solamente da a la materia el primer grado de perfección, es imperfectísima; en cambio, la que da el primero, y el segundo, y el tercero, y todos los demás, es perfectísima, no obstante estar inmediata a la materia.

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit [36] **formas substantiales elementorum integras remanere in mixto: mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium.—Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi**

4. Avicena estableció que las formas substanciales de los elementos permanecen íntegras en el compuesto, realizándose su combinación por compensación o neutralización de las cualidades opuestas de los elementos.—Pero esto es imposible. Porque las distintas formas de los elementos no pueden existir sino en las diversas partes de la materia, cuya diversidad supone dimensiones, sin las cuales la materia no puede ser divisible. Ahora bien, materia

[36] *De anima* p.4 c.5; *Sufficientia* 1 c.6.

sujeta a dimensiones sólo existe en los cuerpos, y cuerpos distintos no pueden ocupar un mismo lugar. De donde se sigue que los elementos ocupan en la combinación lugares distintos, no dándose así verdadera combinación, que es en sí misma total, sino mezcla aparente, que resulta de la yuxtaposición de partículas mínimas.

Averroes, por su parte, afirmaba que las formas de los elementos, a causa de su imperfección, son algo intermedio entre las formas substanciales y las accidentales y, por tanto, susceptibles de aumento y disminución; debido a lo cual se atenúan en el compuesto hasta lograr una especie de nivel medio, componiendo así una sola forma.—Pero esto es todavía más imposible. Pues el ser substancial de una cosa consiste en algo indivisible, y toda adición o substracción hace variar la especie, cual sucede en los números, según advierte el Filósofo. Por tanto, resulta imposible que una forma substancial sea susceptible de aumento o disminución.—Y no es menos imposible que exista algo intermedio entre la substancia y el accidente.

Por consiguiente, y en conformidad con el Filósofo, hemos de opinar que las formas de los elementos permanecen en el compuesto, no actual, sino virtualmente, puesto que permanecen, aunque atenuadas, las cualidades propias de los elementos, en los cuales reside el poder de las formas elementales. De igual modo, la cualidad de la mezcla es la disposición propia para la forma substancial del cuerpo compuesto; por ejemplo, para la forma de la piedra o del alma de algún ser.

in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum: sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita.

Averroes autem posuit, in III «De caelo» [37], **quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales: et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. — Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII «Metaphys.»** [38] **Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. — Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.**

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum in I «De generat.» [39], **quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque.**

[37] Comm.67.
[38] VII c.3 n.8-10 (BK 1043b36; 1044a9): S.TH., lect.3 n.1723.
[39] C.10 n.5 (BK 427b22).

ARTICULO 5

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur [a]

Si es conveniente que el alma intelectiva esté unida al cuerpo que tiene

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur.

1. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Praeterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cuius signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni; et non corpori mixto, et terrestri magis.

3. Praeterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Praeterea, perfectionis formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua: ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in II «De anima» [40], **quod**

Dificultades. No parece conveniente que el alma intelectiva esté unida al cuerpo que tiene.

1. La materia debe ser proporcionada a la forma. Pero el alma intelectiva es una forma incorruptible. Luego no se une convenientemente a un cuerpo corruptible.

2. El alma intelectiva es una forma sumamente inmaterial, y prueba de ello es que tiene operaciones en las cuales no participa la materia corpórea. Pero cuanto más sutil es un cuerpo, tanto menos tiene de materia. Luego el alma debiera estar unida a un cuerpo sumamente tenue, por ejemplo al fuego, y no a un cuerpo compuesto, y menos terrestre.

3. Puesto que la forma es el principio de la especie, de una sola forma no provienen especies distintas. Pero el alma intelectiva es una sola forma. Luego no debe estar unida a un cuerpo que se compone de partes de distinta especie.

4. Cuanto la forma es más perfecta, más perfecto debe ser el sujeto que la recibe. Pero el alma intelectiva es la más perfecta de las almas. Si, pues, los cuerpos de los otros animales tienen naturalmente con qué protegerse, como pelo en lugar de vestido y cascos en lugar de calzado, y tienen también armas que les dió la naturaleza, como uñas, dientes y cuernos, parece, por tanto, que el alma intelectiva no debiera unirse a un cuerpo imperfecto desprovisto de tales auxilios.

Por otra parte, dice el Filósofo que el alma es "acto de un cuerpo

[a] *Sent.* 2 d.1 q.2 a.5; *Q. de anima* a.8; *De malo* q.5 a.5.
[40] C.1 n.5.6 (BK 412a15-16): S.TH., lect.1 n.220.

físico, orgánico, que potencialmente tiene vida".

Respuesta. No siendo la forma por la materia, sino más bien la materia por la forma, en ésta debe fundarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al contrario. Pues bien, el alma intelectiva, como anteriormente dijimos, ocupa en el orden de la naturaleza el grado ínfimo entre las substancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como a los ángeles, sino que se ve obligada a espigarla, mediante los sentidos, de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio. Por otra parte, la naturaleza no falla a ningún ser en lo necesario; de ahí que fuera preciso que el alma intelectiva no solamente tuviese la facultad de entender, sino también la de sentir. Mas como la acción de sentir no puede ejecutarse a no ser mediante un órgano corpóreo, por eso se requiere que el alma intelectiva se una a un cuerpo de tal modo constituído, que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos.

Ahora bien, todos los sentidos se fundamentan en el tacto. Mas el órgano del tacto ha de ser algo intermedio entre los contrarios que está llamado a percibir, cuales son lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco, etcétera; pues de este modo se halla en potencia con respecto a unos y otros y puede recibir sus sensaciones. De ahí que cuanto más se acerque a ese punto medio la contextura del órgano del tacto, más perfecta será la sensibilidad táctil. Pero el alma intelectiva posee en el más alto grado la facultad de sentir, pues, como dice Dionisio, las cualidades del ser inferior se encuentran de modo más perfecto en el superior. Por tanto, era conveniente que el cuerpo al cual estuviese unida el alma intelectiva fuese un cuerpo compuesto y de complexión más equilibrada que todos los demás.

Y por eso, de todos los animales es el hombre el que posee mejor tacto.—Y entre los hombres, los de tacto más delicado son los de mejor entendimiento; y una señal de ello es que "los de carnes más suaves tienen buena disposición mental", como indica el Filósofo.

Soluciones. 1. Tal vez alguien trataría de eludir esta objeción diciendo que antes del pecado el cuerpo del hombre era incorruptible.—Pero la respuesta no es satisfactoria: porque antes del pecado el cuerpo del hombre no fué incorruptible por naturaleza, sino por don de la divina gracia; de lo contrario, no se habría perdido la inmortalidad por el pecado, como no la perdió el demonio.

Por eso, arguyendo de otro modo, decimos que en la materia hallamos una doble condición: una, elegida en orden a hacerla proporcionada a la forma; otra, que necesariamente se sigue de la primitiva condición de la materia. Así, un artífice, para hacer una sierra, elige un material de hierro, apto para cortar objetos duros; pero que los dientes de la sierra se emboten u oxiden es consecuencia necesaria de la condición del material. Pues de igual manera le compete al alma intelectiva el tener un cuerpo de complexión equilibrada; ahora bien, de ello se sigue, por condición necesaria de la materia, el que es corruptible.—Y si alguien dijese que Dios pudo evitar esta necesidad, se le contesta, con San Agustín, que en la constitución de los seres naturales no se debe considerar lo que pudo hacer Dios, sino lo que compete a la naturaleza de las cosas. Esto no obstante, Dios proveyó otorgando remedio contra la muerte mediante un don de gracia.

2. Al alma intelectiva no le compete el cuerpo por razón de la ope-

anima est «actus corporis physici organici potentia vitam habentis».

Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra (q.55 a.2) habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» [41] **Natura autem nulli deest in necessariis: unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus.**

Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam: quia quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in libro «De div. nom.» [42] **Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis.**

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus.— Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod «molles carne bene aptus mente videmus», ut dicitur in II «De anima» [43].

Ad primum ergo dicendum quod hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. — Sed haec responsio non videtur sufficiens: quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis: ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. — Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II «Super Gen. ad litt.» [44] **Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum.**

Ad secundum dicendum quod animae intellectivae non debetur

[41] § 2: MG 3,868; S.Th., lect.2.
[42] C.5 § 3: MG 3,817: S.Th., lect.1

[43] C.9 n.2 (Bk 421a26): S.Th., lect.1.
[44] C.1: ML 34,263.

ración intelectual en sí misma, sino como exigencia de la parte sensitiva, que requiere un órgano de complexión adecuada. Por eso fué conveniente que se uniese al cuerpo que tiene y no a un elemento simple o a un cuerpo compuesto en que predominase el fuego, porque no podría tener equilibrio en su complexión debido a la excesiva potencia del fuego. Por lo demás, este cuerpo de complexión equilibrada goza de una cierta nobleza, por cuanto no está sujeto a influencias contrarias, en lo cual se asemeja de algún modo a los cuerpos celestes.

3. A la especie no pertenecen las partes del animal, como los ojos, las manos, la carne, los huesos, etc., sino el todo; y, por tanto, no puede decirse con propiedad que estas partes sean de especie distinta, sino que tienen distintas disposiciones. Y esto mismo ocurre con el alma intelectiva, que, si bien por su esencia es una, por su perfección es de virtualidad múltiple; y por eso para sus distintas operaciones necesita de diversas disposiciones en las partes del cuerpo a que se une. Y ésta es la razón de por qué hay mayor diversidad de partes en los animales perfectos que en los imperfectos, y en éstos más que en las plantas.

4. El alma intelectiva, al poder comprender el universal, tiene capacidad para actos infinitos. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas apreciaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepciones y facultades determinadas a objetos particulares. Pero en su lugar posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son "el órgano de los órganos", ya que por ellas pu de preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos.

corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem: quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sin diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt «organa organorum»[45], quia per eas homo potest sibi praepagare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

[45] ARISTOTELES, *De anima* 3 c.8 n.2 (BK 431b28): S.TH., lect.13 n.789.

ARTICULO 6

Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus[a]

Si el alma intelectiva se une al cuerpo mediante disposiciones accidentales

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus.

1. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem: et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

2. Praeterea, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem materiae diversae non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

3. Praeterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia «et tempore et ratione», ut dicitur in VII «Metaphys.»[46] Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

Respondeo dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut

Dificultades. Parece que el alma intelectiva se une al cuerpo mediante algunas disposiciones accidentales.

1. Toda forma está en una materia que le es propia y debidamente dispuesta. Pero las disposiciones para la forma son accidentales. Luego es preciso presuponer en la materia algunos accidentes anteriores a la forma substancial y, por consiguiente, anteriores al alma, puesto que el alma es una forma substancial.

2. Las distintas formas de una misma especie requieren diversas partes de materia. Mas no es posible concebir partes diversas de la materia como no sea por la división de sus dimensiones. Luego en la materia es preciso concebir las dimensiones antes que las formas substanciales, muchas de las cuales son de la misma especie.

3. Lo espiritual se une a lo corpóreo por contacto virtual. Mas la virtud o fuerza del alma es su potencia. Luego parece que el alma se une al cuerpo mediante su potencia, que es un accidente.

Por otra parte, dice el Filósofo que el accidente es posterior a la substancia "en el tiempo y en el conocimiento". Luego no es posible concebir en la materia forma alguna accidental anterior al alma, que es la forma substancial.

Respuesta. Si el alma se uniese al cuerpo solamente como motor, no

[a] *Cont. Gen.* 2,71; *De anima* 2 lect.1; *De spirit. creat.* a.3; *Q. de anima* a.9; *Metaph.* 8 lect.5.

[46] VI c.1 n.6 (BK 1028a31): S.TH., lect.1 n.1257.

sólo no habría inconveniente, sino que sería necesario que entre el alma y el cuerpo mediasen algunas disposiciones, cuales son, por parte del alma, la potencia de mover al cuerpo, y por parte de éste, una cierta aptitud para ser movido por el alma.

Pero sí, según ya dejamos dicho, el alma se une al cuerpo como forma substancial, es imposible que medie disposición alguna accidental entre el alma y el cuerpo o entre cualquier forma substancial y su materia. La razón de esto es que, como la materia está en potencia para todos los actos según un cierto orden, es preciso que lo primero que concebimos en la materia sea el acto absolutamente primero. Este es el acto de ser. Y es, por eso, imposible concebir que la materia sea caliente o extensa antes de que exista en acto. Mas el ser en acto lo tiene por la forma substancial, que da el ser en absoluto, según ya quedó dicho. Por tanto, es imposible que preexistan en la materia anteriormente a la forma substancial ninguna clase de disposiciones accidentales ni, por consiguiente, anteriores a su unión con el alma.

Soluciones. 1. De lo dicho anteriormente se desprende que la forma más perfecta contiene virtualmente cuanto es propio de las formas inferiores, y, por tanto, permaneciendo una y la misma, confiere a la materia los diversos grados de perfección. En efecto, una y la misma esencialmente es la forma por la cual el hombre es ser en acto, y es cuerpo, y es viviente, y es animal, y es hombre. Ahora bien, es evidente que cada género tiene sus propios accidentes. Por tanto, así como la materia se concibe perfecta en el ser anteriormente a su corporeidad y a otros atributos, así también se conciben los accidentes propios del ser como anteriores a la corporeidad. E igualmente se pueden considerar en la materia las disposiciones como ante-

motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus: potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra (a.1) dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam (a.4) dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem; et per consequens neque ante animam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex praedictis (a.4) patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis: ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum

ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est (ad 1); tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

riores a la forma, no en cuanto a todos sus efectos, sino sólo en cuanto al de grado inferior.

2. Las dimensiones cuantitativas son accidentes que acompañan a la corporeidad propia de toda materia. De aquí que, una vez considerada la materia con corporeidad y dimensiones, sea posible concebirla como dividida en distintas partes, de modo que reciba formas diversas según los ulteriores grados de perfección. En efecto, aunque la forma que da a la materia los diversos grados de perfección sea, como hemos dicho, esencialmente la misma, difiere, sin embargo, conceptualmente.

3. La substancia espiritual que está unida al cuerpo sólo como motor, lo está por su potencia o virtud. Pero el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma por su ser. En cambio, lo mueve y gobierna por su potencia o virtud.

ARTICULO 7

Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore [a]

Si el alma se une al cuerpo del animal mediante algún otro cuerpo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

1. Dicit enim Augustinus, VII «Super Gen. ad litt.» [47], **quod «anima per lucem», idest ignem, «et aërem, quae sunt similiora spiritui, corpus administrat». Ignis autem et aër sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.**

2. Praeterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui

Dificultades. Parece que el alma está unida al cuerpo del animal mediante algún otro cuerpo.

1. Dice San Agustín que "el alma gobierna al cuerpo por la luz", o sea, por el fuego, "y por el aire, que son lo más parecido al espíritu". Mas el fuego y el aire son cuerpos. Luego el alma se une al cuerpo humano mediante algún otro cuerpo.

2. Aquello cuya supresión motiva el que se disuelva una unión, parece ser medio de unión entre las cosas unidas. Pero, en faltando el espíritu, el alma se separa del cuerpo.

[a] *Sent.* 2 d.1 q.2 a.4 ad 3; *Cont. Gent.* 2,71; *De anima* 2 lect.1; *De spirit. creat.* a.3; *Q. de anima* a.9; *Metaph.* 8 lect.5.

[47] C.19: ML 34,364.

Luego el espíritu, que es un cierto cuerpo sutil, es medio de unión entre el cuerpo y el alma.

3. Las cosas que mucho distan no se unen sino a través de un medio. Pero el alma intelectiva dista del cuerpo no sólo porque es incorpórea, sino además porque es incorruptible. Luego parece que está unida a él mediante algo que sea cuerpo incorruptible. Y tal parece ser la luz celeste, que concilia los elementos y los reduce a la unidad.

Por otra parte, dice el Filósofo que "está fuera de lugar el preguntarse si el alma y el cuerpo forman una unidad, como el preguntarse si lo forman la cera y el sello en ella grabado". Pero el sello se une a la cera sin el intermedio de cuerpo alguno. Luego sin él se unen el alma y el cuerpo.

Respuesta. Si, como dicen los platónicos, el alma se uniese al cuerpo sólo como motor, habría que responder que entre el alma del hombre o de un animal cualquiera y su cuerpo se encontrarían cuerpos intermedios, pues es propio del motor mover lo más alejado mediante lo que está más próximo.

Pero si, como ya hemos dicho, el alma se une al cuerpo como forma, es imposible que se una a él mediante ningún cuerpo. La razón estriba en que cada cosa es una del mismo modo que es ser. Ahora bien, la forma hace por sí misma que las cosas estén en acto, siendo ella esencialmente acto, y no comunica el ser por intermedio ninguno. De ahí que la unidad de un ser compuesto de materia y forma provenga de la misma forma, que por sí misma se une a la materia como acto de ésta. No habiendo aparte otro principio de unión, a no ser el agente, el cual hace que la materia esté en acto, como dice el Filósofo.

est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

3. Praeterea, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [48], **quod «non oportet quaerere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram». Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.**

Respondeo dicendum quod si anima, secundum Platonicos (cf. a.1), corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam (a.1) dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII «Metaphys.» [49]

[48] C.1 n.7 (BK 412b6): S.TH., lect.1 n.234.
[49] VII c.6 n.8 (BK 1045b21): S.TH., lect.5 n.1767.

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili.—Quidem vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo.—Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae: ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei; anima vero sensibilis, mediante luce caeli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce caeli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet: tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae.

Por donde se ve que son falsas las opiniones de quienes ponían cuerpos intermedios entre el alma y el cuerpo del hombre. Entre ellos, ciertos platónicos afirmaron que el alma intelectiva posee un cuerpo incorruptible unido naturalmente a ella, del cual nunca se separa y mediante el cual se une al cuerpo corruptible del hombre.—Otros, en cambio, afirmaban que se une al cuerpo mediante el espíritu corpóreo.—Y otros, finalmente, que se une al cuerpo mediante la luz, que dicen ser cuerpo y de la naturaleza de la quinta esencia; de tal modo que el alma vegetativa está unida al cuerpo mediante la luz del cielo sideral; la sensitiva, mediante la luz del cielo cristalino, y la intelectual, mediante la luz del cielo empíreo. Todo lo cual resulta ficticio y ridículo, ya porque la luz no es cuerpo, ya porque la quinta esencia, como inalterable que es, no entra materialmente en la composición de un cuerpo compuesto, a no ser sólo virtualmente; ya también porque el alma está inmediatamente unida al cuerpo como la forma a la materia.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus: unde utitur verbo «administrationis». Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit Philosophus in libro «De causa motus animalium» [50].

Ad secundum dicendum quod, subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem.—Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur: unde si

Soluciones. 1. San Agustín habla del alma en cuanto que mueve al cuerpo, y por esto emplea la palabra "gobernar". Por lo demás, es cierto que mueve las partes más espesas del cuerpo mediante las más sutiles, y que el primer instrumento de su fuerza motriz es el alimento vital, como dice el Filósofo.

2. Cuando falta el aliento vital, cesa la unión del alma con el cuerpo, no porque sea medio, sino por perder el cuerpo su disposición para tal unión.—Es, sin embargo, medio para el movimiento, como primer instrumento del movimiento.

3. El alma dista indudablemente mucho del cuerpo si se consideran separadamente sus condiciones; de suerte que, si tuvieran el ser por

[50] Vel *De animalium motione* c.10 (BK 703a9).

separado, debería haber entre ellos muchos seres intermedios. Mas, por cuanto es forma del cuerpo, no tiene un ser aparte del ser de éste, sino que por su propio ser se une inmediatamente al cuerpo. Por lo demás, cualquier forma considerada como acto dista mucho de la materia, que es ser en pura potencia.

utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

ARTICULO 8

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis [a]

Si el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo

Dificultades. Parece que el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

1. Dice el Filósofo: "No es preciso que el alma esté en cada una de las partes del cuerpo; existiendo en algún principio de él, viven los demás, debido a que por su naturaleza están destinados a efectuar simultáneamente su movimiento propio".

2. El alma está en el cuerpo, cuyo acto es. Pero es acto de un cuerpo orgánico. Luego no está sino en un cuerpo orgánico. Pero no cualquier parte del cuerpo humano es un cuerpo orgánico. Luego el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

3. Dice el Filósofo que la misma relación hay entre una parte del alma y otra del cuerpo—por ejemplo, entre la visión y la pupila—que entre toda el alma y todo el cuerpo del animal. Si, pues, el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo, síguese que cualquier parte del cuerpo es un animal.

4. Todas las potencias del alma radican en su esencia. Si, pues, el alma está por entero en cada una de las partes del cuerpo, síguese que

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis.

1. Dicit enim Philosophus, in libro «De causa motus animalium» [51]**: «Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam».**

2. Praeterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Praeterea, in II «De anima» [52] **dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.**

4. Praeterea, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae ani-

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.3; *Cont. Gent.* 2,72; *De spirit. creat.* a.4; *Q. de anima* a.10.

[51] Vel *De animal. motione* c.10 (BK 703a34).

[52] C.1 n.9.11 (BK 412b17-27): S.TH., lect.2 n.139-44.

mae sint in qualibet corporis parte: et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

5. Praeterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia: quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI «De Trin.» [53]**, quod «anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est».**

Respondeo dicendum quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. — Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus: et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis: unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit [54]**. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente: cum tamen omne quod retinet**

[53] C.6: ML 42,929.

[54] *De anima* 2 c.1 n.8.9 (BK 419b9-17): S.TH., lect.2 n.235-38; *Meteor.* 4 c.12 n.3 (BK 389b31).

todas las potencias del alma estarán en cada parte del cuerpo; y así estará la vista en los oídos, y el oído en los ojos, lo cual es absurdo.

5. Si toda el alma estuviese en cada una de las partes del cuerpo, cada parte del cuerpo dependería inmediatamente del alma. Por tanto, ni una parte dependería de otra ni tampoco ninguna sería más importante que otra, cosas evidentemente falsas. Luego el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

Por otra parte, San Agustín dice que, "en cualquier cuerpo, el alma está toda en todo él y toda en cada una de sus partes".

Respuesta. Si, como ya otras veces hemos dicho, el alma se une al cuerpo sólo como motor, se podría decir que no está en cada una de sus partes, sino en una solamente, por medio de la cual movería las demás.—Pero, al estar unida al cuerpo en calidad de forma, es necesario que esté en todo él y en cada una de sus partes. Pues no es forma accidental del cuerpo, sino substancial. Y la forma substancial no es solamente perfección del todo, sino de cada una de sus partes; pues al componerse el todo de partes, la forma del todo que no diese el ser a cada una de las partes del cuerpo sería una forma de coordinación y de orden, como la de una casa; y tal forma sería accidental. El alma, en cambio, es forma substancial; por eso es preciso que sea forma y acto, no solamente del todo, sino de cada una de sus partes. Y, por consiguiente, así como al separarse el alma no hablamos de hombre o animal, a no ser en sentido equívoco, al modo que decimos animales a los pintados o esculpidos, otro tanto debemos establecer con respecto a las manos y a los ojos o a la carne y a los huesos, como dice el Filósofo. Y prueba de ello es que,

cuando el alma se separa, ninguna parte del cuerpo ejerce sus funciones propias, mientras que todo lo que conserva su especie retiene las operaciones específicas. Ahora bien, el acto se encuentra en el sujeto del cual es acto. De ahí que el alma deba estar en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

El que esté toda en cada una de sus partes se desprende, al ser un todo lo que se divide en partes, considerando las tres clases de totalidad, en conformidad con la triple división del todo. Hay, en efecto, un todo que se divide en partes cuantitativas, como la totalidad de una línea o de un cuerpo. Hay otros que se dividen en partes lógicas y de esencia, como lo definido en las partes de la definición y lo compuesto en materia y forma. Y un modo de totalidad es el todo potencial, el cual se divide en partes virtuales.

Ahora bien, el primer modo de totalidad no compete a las formas, a no ser, acaso, accidentalmente, y a solas aquellas formas que se ordenan indiferentemente al todo cuantitativo y a sus partes. Por ejemplo, la blancura, que por su naturaleza lo mismo puede estar en toda la superficie de un cuerpo que en cada parte de ella; por eso, dividida la superficie, se divide la blancura accidentalmente. Mas una forma que requiere diversidad en las partes, como es el alma, principalmente el alma de los animales superiores, no se ordena de igual modo al todo que a las partes; de ahí que no se divida accidentalmente por división cuantitativa. De modo, pues, que ni esencial ni accidentalmente se puede atribuir al alma la totalidad cuantitativa.—En cambio, la segunda totalidad, que se funda en la perfección racional y en la esencial, compete a las formas propia y esencialmente. E igualmente la totalidad virtual, pues la forma es el principio de la operación.

Si se preguntase, por tanto, acerca de la blancura, si está toda en la

speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte.

Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes: unde non dividitur per accidens per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens.—Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis: quia forma est operationis principium.

Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte.

distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum esset de totalitate virtutis: magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte.

Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes: sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum.

superficie y en cada una de las partes, habría que distinguir. Si se habla de la totalidad cuantitativa que la blancura tiene accidentalmente, no toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie. Y lo mismo se ha de decir de la totalidad virtual, ya que más puede excitar la vista la blancura de toda una superficie que la de una parte suya minúscula. En cambio, si se trata de totalidad específica y esencial, está toda la blancura en cada una de las partes de la superficie.

Pero, según hemos dicho, como el alma no tiene ni esencial ni accidentalmente totalidad cuantitativa, basta decir que está toda en cada parte del cuerpo según su totalidad de perfección y de esencia, aunque no según su totalidad virtual. Porque no está, en cuanto a cada una de sus potencias, en cada una de las partes del cuerpo, sino que por la potencia visiva está en los ojos y por la auditiva en los oídos, etc.

Adviértase, sin embargo, que, como el alma requiere diversidad de partes, no se refiere al todo del mismo modo que a las partes. Al todo se ordena necesaria y esencialmente como a su sujeto perfectible propio y proporcionado; a las partes, secundariamente, en cuanto que están ordenadas al todo.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de potentia motiva animae.

Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis.

Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod exce-

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la potencia motriz del alma.

2. El alma es acto de un cuerpo orgánico en cuanto que es éste su primer y proporcionado sujeto perfectible.

3. El animal es un ser compuesto del alma y de la totalidad del cuerpo, que es lo inmediatamente perfectible y proporcionado a ella. Mas el alma no está en cada parte del cuerpo bajo este aspecto. Por tanto, no se sigue que una parte del animal sea un animal.

4. Algunas potencias del alma, a saber, el entendimiento y la voluntad, radican en ella excediendo toda

la capacidad corporal; por eso no se encuentran en ninguna parte del cuerpo. Otras, en cambio, son comunes al alma y al cuerpo, por lo cual no es preciso que cada una esté dondequiera que el alma se halle, sino solamente en aquella parte del cuerpo proporcionada a la operación de tal potencia.

5. Unas partes del cuerpo se dicen más importantes que otras por razón de las diversas potencias de las cuales son órganos. La que es órgano de la potencia más importante o, también, la que más señaladamente le sirve, ésa es la parte más importante del cuerpo.

dit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas: unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori: unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis: vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

INTRODUCCION A LA CUESTION 77

DE LAS POTENCIAS DEL ALMA

Siguiendo el orden trazado en el prólogo a la cuestión 75, comienza a tratar de las potencias del alma, y lo hace aquí en toda su generalidad, para estudiar después, en sucesivas cuestiones, cada género de potencias en particular: vegetativas y sensitivas (q.78), intelectivas (q.79) y apetitivas (q.80-83).

La distribución de los artículos dentro de la cuestión se lleva a cabo con arreglo al siguiente esquema:

DE LAS POTENCIAS OPERATIVAS
- Su existencia en el ser creado ...
  - En absoluto (a.1).
  - En cuanto a su pluralidad (a.2).
- Orden (constitutivo o consecutivo a esa pluralidad) .....
  - A los objetos por los que se especifican y distinguen (a.3).
  - Entre sí, a través de los objetos y, consiguientemente, de la perfección y el origen, por los que se ordenan unas a otras (a.4).
  - De las potencias al alma, considerada .....
    - Como sujeto de las mismas (a.5).
    - Como causa emanativa.
      - En cuanto al hecho absolutamente (a.6).
      - En cuanto a la mediación de una potencia respecto de otras en el origen (a.7).
- Permanencia de las potencias en el alma separada (a.8).

El artículo 1 afirma una tesis en que Santo Tomás, con espíritu renovador, tuvo que enfrentarse, solo, con la más arraigada y venerable tradición. La idea de un alma única y totalmente activa, habitadora de un cuerpo al que informara, pero del que nada sino límites recibiría, está en San Agustín como cabeza de esta tradición, que hunde sus raíces en Platón. A partir de esta fuente se desarrollaron dos corrientes: la más caudalosa, que incluye nombres tan conocidos de la primera escolástica como Escoto Erígena, Guillermo de St. Thierry, Adelardo de Bath, Pedro Lombardo, Guillermo de Auxerre, Rogerio Bacon, Enrique de Gante y otros, afirmaba sin más la identidad de alma y potencias. La otra corriente (y en ella hallamos a Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y San Buenaventura), preocupada por las consecuencias peligrosas que pudiera traer consigo, insinuó un tímido esbozo de distinción real que no podía

resolver el problema: el alma y las potencias serían idénticas en cuanto a la substancia, distintas en cuanto a la esencia [1].

La tesis de Santo Tomás es clara y de validez universal: en ninguna criatura se identifican ni pueden identificarse el ser y el obrar, la esencia y la potencia operativa. En la propia *Summa*, al tratar de los ángeles, le dedica al tema no menos de tres artículos en la cuestión 54. Por lo demás, el fundamento de esta distinción real es otra, más profunda, entre esencia y existencia.

El resto del articulado es una respuesta al problema de la naturaleza y pluralidad, con sus secuelas, de estas potencias.

En el artículo 2 se da la razón final, *a priori*, de la pluralidad. Se trata, más que de una demostración necesaria, de la justificación de un hecho de experiencia. En el artículo 3 se muestra cómo esta diversidad depende, en última instancia, de los objetos formales que especifican las potencias. El principio tiene un alcance general, válido para la especificación de todos los entes dinámicos: potencias, actos y hábitos.

En el artículo 4 se extrae una consecuencia de lo anterior: el orden mutuo que unas potencias dicen a las otras por razón de estos objetos. Nótese que, en realidad, los otros dos órdenes de dependencia que señala Santo Tomás (órdenes de perfección y origen) se reducen al orden determinado por el objeto [2].

Plantéase en el artículo 5 el problema del sujeto de inhesión. Dado que la potencia no se identifica con la esencia o substancia, es preciso que sea inherente a ella, no poseyendo subsistencia por sí misma. Pero de nuevo surge aquí una dificultad por parte del hombre como sujeto de sus potencias. En los ángeles, por una parte, y en los vivientes irracionales, por otra, no hay problema: substancia y facultades están al mismo nivel: son homogéneas, espirituales o corporales. Pero el hombre «ex spirituali et corporali consistit» [3], y, por tanto, es preciso distinguir entre potencias espirituales—cuyo sujeto es el alma espiritual tan sólo—y potencias orgánicas, que se sustentan en el compuesto de alma y cuerpo, en el hombre de carne y hueso.

En los artículos 6 y 7 se propone la cuestión del origen de las potencias. El alma es, según la doctrina del Aquinate, su causa cuasi-eficiente o emanativa. La causa eficiente propiamente tal lo es, en el caso de las potencias orgánicas, el que es causa del compuesto, el generante (son, por eso, *congénitas)*; en el caso de las potencias espirituales, el Creador (por eso se dice que son *concreadas)*. El artículo 7, al aclarar cómo esta emanación respecto del alma no es igualmente inmediata en todas las potencias, completa la doctrina del artículo 4 sobre el orden de las potencias, haciendo resaltar la armonía dinámica del viviente, que resulta del escalonamiento ordenado de sus facultades.

El artículo 8, finalmente, no es sino un corolario del artículo 5, extraído en vista de la situación del alma espiritual separada, a cuya vida propia consagrará más adelante una cuestión (la 89): las potencias orgánicas, faltas de su propio sujeto de inhesión y de su constitutivo material, sólo pueden perdurar *in radice*. Las espirituales quedan vivas y actuantes, pero en un estado en cierto modo preternatural y anómalo.

[1] MANSER, O. P., o.c., p.178-81.
[2] Cf. BARBADO, o.c., t.I, *Dinámica psicológica* p.704-794.
[3] 1 q.75 pról.

CUESTION 77

(En ocho artículos divisa)

De his quae pertinent ad potentias animae in generali

De lo relativo a las potencias en general

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae (cf. q.75 introd.). Et primo, in generali; secundo, in speciali (q.78).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum essentia animae sit eius potentia.

Secundo: utrum sit una tantum potentia animae, vel plures.

Tertio: quomodo potentiae animae distinguantur.

Quarto: de ordine ipsarum ad invicem.

Quinto: utrum anima sit subiectum omnium potentiarum.

Sexto: utrum potentiae fluant ab essentia animae.

Septimo: utrum potentia una oriatur ex alia.

Octavo: utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

Vamos a tratar ahora de lo relativo a las potencias del alma. Primero, en general; luego, en especial.

Acerca del primer punto nos preguntamos ocho cosas.

Primera: si la esencia del alma es su potencia.

Segunda: si es una sola o son múltiples las potencias del alma.

Tercera: cómo se distinguen las potencias del alma.

Cuarta: del orden en las potencias del alma.

Quinta: si el alma es el sujeto propio de todas las potencias.

Sexta: si las potencias del alma emanan de su esencia.

Séptima: si una potencia nace de otra.

Octava: si las potencias todas del alma permanecen en ella después de la muerte.

ARTICULO 1

Utrum ipsa essentia animae sit eius potentia [a]

Si la misma esencia del alma es su potencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animae sit eius potentia.

1. Dicit enim Augustinus, in IX «De Trin.» [1], **quod «mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter».—Et in X** [2] **dicit quod «memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia».**

Dificultades. Parece que la misma esencia del alma es su potencia.

1. Dice San Agustín: "La mente, el conocimiento y el amor están substancial o esencialmente en el alma". Y más adelante: "La memoria, la inteligencia y la voluntad son una vida, una mente, una esencia".

[a] Supra q.54 a.3; *Sent.* I d.3 q.4 a.2; *Quodl.* 10 q.3 a.1; *De spirit. creat.* a.11; *Q. de anima* a.12.

[1] C.4: ML 42,963. [2] C.11: ML 42,984.

2. El alma es más noble que la materia prima. Ahora bien, la materia prima es su propia potencia. Luego con mayor razón el alma.

3. La forma substancial es más simple que la accidental; lo cual es evidente por el hecho de que la forma substancial no aumenta ni disminuye, sino que consiste en algo indivisible. Pero la forma accidental es su propia potencia. Luego con mayor razón la forma substancial, como es el alma.

4. La potencia sensitiva es aquella por la que sentimos; la potencia intelectiva, aquella por la que entendemos. Mas "el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos", como lo afirma el Filósofo. Luego el alma es su propia potencia.

5. Todo lo que no forma parte de la esencia de una cosa es accidente. Por tanto, si la potencia del alma está fuera de su esencia, se sigue que es accidente; lo cual va contra lo que dice San Agustín: que estas facultades "no están en el alma como accidentes de un sujeto, al modo como están en el cuerpo el color o la figura u otra cualidad o cantidad, ya que un accidente no alcanza más allá del sujeto en el que se apoya, mientras que la mente puede amar y conocer además otras cosas".

6. "La forma simple no puede ser sujeto". Ahora bien, el alma es forma simple, ya que no está compuesta de materia y forma, según se dijo más arriba. Por tanto, la potencia del alma no puede estar en ella como en sujeto propio.

7. El accidente no es principio de diferencia substancial. Pero "sensible" y "racional" son diferencias substanciales, en cuanto que indican algo que pertenece, respectivamente, a los sentidos y a la razón, que son potencias del alma. Luego las potencias del alma no son acciden-

2. Praeterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Praeterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis: cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima.

4. Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed «id quo primo sentimus et intelligimus est anima», secundum Philosophum, in II «De anima»[3]. Ergo anima est suae potentiae.

5. Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum, in IX «De Trin.» (cf. nt.1), ubi dicit quod praedicta (arg.1) «non sunt in anima sicut in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas: quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere».

6. Praeterea, «forma simplex subiectum esse non potest»[4]. Anima autem est forma simplex: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra (q.75 a.5) dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto.

7. Praeterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed «sensibile» et «rationale» sunt substantiales differentiae: et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia. Et ita videtur

[3] C.2 n.12 (BK 414a12): S.TH., lect.4 n.271.
[4] BOETIUS, *De Trin.* l.1 c.2: ML 64,1250.

quod potentia animae sit eius essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 11 cap. «Cael. hier.»[5], quod «caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem». Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra (q.54 a.3) etiam de angelo dictum est.

Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. — Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur[6] «actus primus», ordinatus ad actum secundum. — Invenitur autem habens animam non semper

tes; y, por lo mismo, la potencia del alma es su esencia.

Por otra parte, dice Dionisio: "Los espíritus celestes se dividen en esencia, potencia y operación". Por tanto, con mayor razón son distintas en el alma la esencia y la virtud o potencia.

Respuesta. Aunque algunos lo afirmaron, no se puede decir con verdad que la esencia del alma sea su potencia. Lo cual aparece claro por doble razón. Primero, porque, como la potencia y el acto dividen el ser y todo género de ser, es necesario que la una y el otro se encuentren dentro del mismo género. Por tanto, si el acto no está en el género de substancia, tampoco lo estará la potencia que se refiere a él. Ahora bien, la operación del alma no está en el género de substancia, a no ser en Dios, cuya operación es su substancia; y por eso la potencia de Dios, que es principio de operación, es su misma esencia. Lo cual no puede ocurrir ni en el alma ni en ninguna criatura, como quedó dicho al tratar de los ángeles.

En segundo lugar, se aprecia esta misma imposibilidad por lo que se refiere en concreto al alma. Esta, en efecto, es acto por su esencia. Si, pues, la esencia misma del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las operaciones vitales, de igual modo que el que tiene alma vive de hecho.—No es, pues, en cuanto forma, un acto ordenado a otro ulterior, sino que es el último término de la generación. De donde el estar en potencia respecto de otro acto no le compete según su esencia, en cuanto que es forma, sino según su potencia. Y así es como la misma alma, en cuanto que está sujeta a su potencia, se dice "acto primero", ordenado al acto segundo.—Pero el ser

[5] § 2: MG 3,284.
[6] ARISTOTELES, *De anima* 2 c.1 n.5 (BK 412a27): S.TH., lect.1 n.227.

dotado de alma no siempre está realizando en acto las operaciones vitales. De ahí que también se defina el alma como "acto del cuerpo que tiene vida por la potencia", sin que esta potencia, no obstante, "excluya al alma".—Por consiguiente, la esencia del alma no es su potencia, pues nada está en potencia con respecto a un acto que tiene o en el cual se encuentra.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la mente en cuanto se ama y se conoce a sí misma. Si el conocimiento y el amor, en cuanto se refieren al alma como conocida y amada, están en el alma substancial o esencialmente, es porque la misma substancia o esencia del alma se conoce y se ama.

Y de este modo hay que entender la expresión que usa en otro lugar: "son una vida, una mente, una esencia".—O, como algunos dicen, esta expresión significa el modo como se predica de sus partes el todo potencial, que es intermedio entre el todo universal y el integral. El todo universal está presente en todas las partes según toda su esencia y potencia, como "animal" en el hombre y en el caballo; por ello propiamente se predica de cada una de las partes. El todo integral no está en todas sus partes, ni según toda su esencia ni según toda su potencia. Por lo que de ningún modo se predica de cada una de las partes, sino que de algún modo, aunque impropiamente, se predica de todas a la vez; como cuando decimos que la pared, el techo y los cimientos son la casa. El todo potencial está presente en cada una de las partes según toda su esencia, pero no según toda la virtud. Por tanto, puede predicarse, en cierto modo, de cualquier parte, pero no tan propiamente como el todo universal. Por eso dice San Agustín que la memoria, la inteligencia y la voluntad son la misma esencia del alma.

esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae[7] dicitur quod est «actus corporis potentia vitam habentis», quae tamen potentia «non abiicit animam»[8].—Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essencialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur.

Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt «una vita, una mens, una essentia».—Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut «animal» homini et equo: et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.

[7] Ibid. (BK 412a15): S.TH., lect.1 n.220.
[8] Ibid. n.10 (BK 412b25): S.TH., lect.2 n.240.

Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia.

Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam.

Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id «quo intelligimus et sentimus, est anima».

Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens: quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens: et est in secunda specie qualitatis. — Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei: non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. «Proprium» enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.

2. El acto respecto del cual la materia prima está en potencia es la forma substancial, y por eso la potencia de la materia no es sino su esencia.

3. La acción, como el ser, pertenece al compuesto, ya que el obrar es propio del sujeto que existe. Ahora bien, el compuesto existe substancialmente por su forma substancial y obra por la potencia a ella consiguiente. Luego la forma accidental activa es, con respecto a la forma substancial del agente (por ejemplo, el calor a la forma del fuego), lo que es la potencia del alma con respecto a ésta.

4. El que la forma accidental sea principio de acción le viene de la forma substancial. Esta, por tanto, es el primer principio de acción, aunque no próximo. En este sentido dice el Filósofo que "el alma es aquello por lo que entendemos y sentimos".

5. Si se toma el accidente en cuanto opuesto a la substancia, no puede darse medio entre la substancia y el accidente, porque se oponen como la afirmación y negación; es decir, uno está en el sujeto y otro no. Así, no siendo la potencia del alma su misma esencia, ha de ser accidente, y se la coloca en la segunda especie de cualidad.—Si se toma, en cambio, el accidente como perteneciente a uno de los cinco universales, puede darse un medio entre la substancia y el accidente, porque a la substancia pertenece lo que es esencial a la cosa; lo que está fuera de la esencia no puede ser llamado accidente, sino solamente aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie. "El propio" no pertenece a la esencia de las cosas, sino que es causado por los principios esenciales de la especie; de ahí que sea el medio propiamente dicho entre la esencia y el accidente. Y de este modo podemos decir que las potencias del alma son un medio entre la substancia y el accidente, como propiedades naturales del alma.

Lo que dice San Agustín, que el conocimiento y el amor no están en el alma como accidentes en el sujeto, hay que entenderlo según el modo ya dicho, en cuanto que se comparan al alma no como a sujeto que ama y que conoce, sino como a cosa amada y conocida. De este modo, pues, se desarrolla su prueba: si el amor estuviese en el alma amada como en sujeto propio, se seguiría que el accidente abarcaría más que su sujeto, puesto que el alma ama también otras cosas.

6. El alma, aunque no está compuesta de materia y forma, tiene, sin embargo, alguna mezcla de potencialidad, como ya dijimos. Por eso puede ser sujeto de accidente. La preposición aducida tiene lugar en Dios, que es acto puro, y a El se refirió Boecio.

7. Lo racional y sensible, en cuanto diferencias, no se toman como diciendo orden a las potencias sensitivas y a la razón, sino a la misma alma sensitiva y racional. Sin embargo, dado que las formas substanciales, que nos son desconocidas en sí mismas, se nos manifiestan por sus accidentes, no hay inconveniente en que los accidentes se coloquen en lugar de las diferencias substanciales.

Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum (ad 1), prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio: quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra (q.75 a.5 ad 4) dictum est. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus: in qua materia Boetius eam introducit.

Ad septimum dicendum quod «rationale» et «sensibile», prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULO 2

Utrum sint plures potentiae animae

Si son múltiples las potencias del alma

Dificultades. Parece que no son múltiples las potencias del alma.

1. El alma intelectiva es lo más próximo a la divina semejanza. Mas en Dios hay una sola y simple potencia. Luego también en el alma intelectiva.

2. Cuanto más poderosa es una fuerza o virtud, tanto más unificada está. Pero el alma intelectiva sobre-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures potentiae animae.

1. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Praeterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Praeterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra (q.76 a.3.4) habitum est. Ergo per eandem potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima»[9], ponit plures animae potentias.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in II «De caelo»[10], quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet.

Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur: et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitu-

pasa en poder a todas las demás formas. Luego con mayor razón que cualquiera de ellas debe poseer una sola virtud o potencia.

3. Obrar es propio de lo que existe en acto. Pero, según vimos antes, es en virtud de la misma esencia del alma por lo que el hombre tiene el ser en diversos grados de perfección. Luego por una misma potencia del alma realiza las diversas operaciones en sus distintos grados.

Por otra parte, el Filósofo señala múltiples potencias en el alma.

Respuesta. Es necesario poner varias potencias en el alma. Para cuya evidencia debemos notar que, como dice Aristóteles, los seres inferiores no pueden conseguir la perfección del bien, sino sólo un estado imperfecto mediante movimientos muy limitados; los seres inmediatamente superiores, a su vez, alcanzan la perfección mediante muchos movimientos; los más elevados, en cambio, la consiguen con pocos movimientos; y el grado supremo se encuentra en aquellas cosas que la alcanzan sin movimiento. De igual modo que el menos dispuesto para la salud es el que no puede conseguir una salud perfecta, sino un poquito de salud con pocos remedios; y está mejor dispuesto el que puede lograr una salud perfecta, aunque con muchos medicamentos; y aún mejor el que la consigue con pocos remedios, y en un grado perfecto el que sin ningún remedio posee una perfecta salud.

Debemos afirmar, por tanto, que los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, y que, por lo mismo, tienen unas pocas y concretas operaciones y potencias. El hombre, en cambio, puede conseguir la bondad perfecta y universal, puesto que puede alcanzar la bienaventuranza. Ocupa, sin embargo, el último grado por su naturale-

[9] C.2 n.2 (BK 413b9); c.3 n.1 (BK 414a30): S.TH., lect.3 n.261; lect.5 n.279.
[10] C.12 n.3 (BK 292a22): S.TH., lect.18 n.2-5.

za entre los seres a quienes compete la bienaventuranza; y por eso el alma humana necesita de muchas y diversas operaciones y potencias. Los ángeles, en cambio, requieren menos diversidad de potencias, y en Dios no existe otra potencia o acción fuera de su esencia.

Existe aún otra razón para explicar por qué el alma humana tiene diversidad de potencias, y es que, por estar en los confines entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren las potencias de unas y de otras.

Soluciones. 1. El alma intelectiva se acerca a la semejanza con Dios más que las criaturas inferiores, por lo mismo que puede conseguir la perfección del bien, aunque sea por muchos y diversos medios, en lo cual es menos perfecta que las más altas criaturas.

2. La potencia unificada es superior a cualquier otra si se extiende a las mismas cosas que ella. Pero la potencia múltiple es superior si a ella le están sometidas más cosas.

3. Una misma realidad tiene un solo ser substancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples. Por eso es única la esencia del alma, pero múltiples sus potencias.

do: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum: videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest; licet per multa et diversa: in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiiciantur.

Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

ARTICULO 3

Utrum potentiae distinguantur per actus et obiecta *

Si las potencias se distinguen por sus actos y objetos

Dificultades. Parece que las potencias no se distinguen por sus actos y objetos.

1. Nunca se determina la especie de un ser por lo que le es posterior o extrínseco. Pero el acto es posterior a la potencia, y el objeto le es extrínseco. Luego por ellos no se distinguen específicamente las potencias.

2. Entre contrarios se establece

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et obiecta.

1. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem.

2. Praeterea, contraria sunt

* *De anima* 2 lect.6; *Q. de anima* a.13.

quae maxime differunt. Si igitur potentiae distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus: nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum: nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Praeterea, id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam: sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit II «De anima» [11], **quod «priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita», sive obiecta. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et obiecta.**

Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut divertificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae.

la máxima diferencia. Por tanto, si las potencias se distinguieran por sus objetos, no sería una misma la potencia para los contrarios. Lo que evidentemente es falso en casi todas las cosas, ya que la potencia visiva es la misma para lo blanco y para lo negro, y la del gusto, para lo dulce y para lo amargo.

3. Quitada la causa, desaparece el efecto. Si la diferencia de las potencias naciera de la diferencia de los objetos, el mismo objeto pertenecería a diversas potencias; lo que evidentemente es falso, ya que una misma cosa conoce la potencia cognoscitiva y desea la apetitiva.

4. Lo que causa esencialmente un efecto produce este efecto en todos los casos. Pero algunos objetos diversos, pertenecientes a distintas potencias, pertenecen igualmente a una sola potencia distinta de las anteriores; como el sonido y el color, que son propios de la vista y el oído, potencias diversas, pertenecen también a la sola potencia del sentido común. Luego las potencias no se distinguen por la diferencia de los objetos.

Por otra parte, las cosas subordinadas se distinguen en razón de las que les son antecedentes. Pero dice el Filósofo que "los actos y las operaciones son, según el modo de nuestro entender, anteriores a las potencias, y aun son anteriores a aquéllos los opuestos", es decir, los objetos. Luego las potencias se distinguen por los actos y los objetos.

Respuesta. La potencia, en cuanto tal, se ordena al acto. La naturaleza, pues, debe estar determinada por el acto al cual se ordena; y, por consiguiente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos. En efecto:

[11] C.4 n.1 (BK 415a18): S.TH., lect.6 n.304.

toda acción, o bien lo es de una potencia activa, o de una pasiva. El objeto con respecto al acto de la potencia pasiva es como principio y causa motora: el color, en cuanto mueve a la facultad visiva, es principio de visión. Y con respecto al acto de la potencia activa, el objeto es como su término y fin; y así, el objeto de la facultad de crecimiento es la adquisición del tamaño perfecto, que es el fin o término del crecimiento. La acción, por tanto, se especifica por estas dos cosas, a saber: por su principio y por su fin o término; y así difiere la calefacción de la refrigeración en que aquélla procede de un cuerpo activamente caliente para producir calor en otro, y ésta de un cuerpo frío en orden a producir en otro el frío. Por tanto, es necesario que las potencias se diversifiquen según los actos y los objetos.

Pero adviértase que lo accidental no diversifica la especie. Por eso, siendo el color un accidente en el animal, las especies de animal no se diversifican por las diferencias de color, sino por la diferencia de lo que propiamente le compete al animal, es decir, por la diferencia del alma sensitiva, que unas veces va acompañada de la razón y otras no. De ahí que racional e irracional sean diferencias divisivas del animal y constituyan diversas especies. Así, pues, no toda diversidad de objetos establece diferencia en las potencias del alma, sino sólo la diversidad en aquello a que la potencia por naturaleza se ordena. Y como los sentidos están por naturaleza ordenados a la cualidad pasible, que a su vez se divide en color, sonido, etc., por eso la potencia sensitiva del color, que es la vista, es distinta de la del sonido, que es el oído. Pero a una cualidad pasible, como el color, puede también accidentalmente añadírsele el ser músico o gramático, grande o pequeño, hombre o piedra; mas las potencias del alma no se distinguen por estas diferencias.

Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino: differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta.

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris: sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se potentia respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi: et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato, accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. — Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei.

Ad secundum dicendum quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrarium sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant, sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subiecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationem quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

Soluciones. 1. El acto, aunque posterior a la potencia en el ser, es, sin embargo, anterior intencional y conceptualmente, como lo es el fin en el agente.—El objeto, aunque sea extrínseco, es, no obstante, principio o término de la acción. Ahora bien, el principio y el fin de una realidad guardan proporción con los elementos intrínsecos de ella.

2. Si una potencia se refiriese a uno de los contrarios como a su objeto propio, el otro contrario pertenecería a distinta potencia. Mas la potencia psicológica no dice relación de por sí a la razón propia de contrario, sino a lo que en ambos es común; y así la vista no dice relación esencial a lo blanco, sino al color. Y esto se debe a que uno de los contrarios es en cierto modo la razón del otro, por relacionarse como lo perfecto y lo imperfecto.

3. Nada impide que lo que en la realidad es idéntico, sea conceptualmen distinto y que, por lo mismo, pueda pertenecer a diversas potencias del alma.

4. La potencia superior dice relación por naturaleza a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, puesto que cuanto más elevada es una potencia, a tantas más realidades se extiende. Por consiguiente, son muchas las cosas que tienen de común la razón de objeto a que naturalmente se refiere la potencia superior, y, sin embargo, difieren en los aspectos que son objeto propio de las potencias inferiores. De aquí que diversos objetos, pertenecientes a diversas potencias inferiores, caigan bajo el dominio de una sola potencia superior.

ARTICULO 4

Utrum in potentiis animae sit ordo [a]

Si se da orden en las potencias del alma

Dificultades. Parece que entre las potencias del alma no se da orden.

1. En las cosas comprendidas bajo una misma división no hay antes ni después, sino que son naturalmente simultáneas. Pero las potencias del alma son miembros distintos de una misma división. Luego no se da orden entre ellas.

2. Las potencias del alma se refieren a los objetos y al alma misma. Mas por parte de ésta no se da orden entre ellas, pues el alma es una sola; tampoco se da por parte de los objetos, que son distintos y totalmente opuestos, como el sonido y el color. Luego no se da orden entre las potencias del alma.

3. En las potencias entre sí ordenadas, la operación de una potencia depende de la operación de la otra. Pero el acto de una potencia del alma no depende del acto de otra, puesto que la vista puede ejecutar su acto sin el del oído, y viceversa. Luego entre las potencias del alma no hay orden.

Por otra parte, el Filósofo compara las partes o potencias del alma con las figuras. Pero las figuras se ordenan unas a otras. Luego también las potencias del alma.

Respuesta. Puesto que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con algún orden, es necesario que exista orden entre las potencias del alma.

Y, en efecto, entre ellas se observan tres maneras de orden. Dos de las cuales provienen de la dependencia que una potencia tiene de otra;

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo.

1. In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Praeterea, potentiae animae comparantur ad obiecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animae, inter eas non est ordo: quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum: cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.

3. Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius: potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima» [12], **comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.**

Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera: tertius

[a] *Q. de anima* a.13 ad 10.

[12] C.3 n.5.6 (Bk 414b20-32): S.Th., lect.5 n.295-98.

autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur.

Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis: unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae.—Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae: unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. — Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter: quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aëre, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figurae, quantum ad esse; licet simul esse dicantur inquantum suscipiunt communis generis praedicationem.

Ad secundum dicendum quod ordo iste potentiarum animae est et ex parte animae, quae secundum ordinem quendam habet aptitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam; et ex parte obiectorum; et etiam ex parte actuum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis

y la tercera, del orden de los objetos. La dependencia de una potencia con respecto a otra puede ser de dos maneras: una, según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; y otra, según el orden de generación y de tiempo, puesto que en él de lo imperfecto se pasa a lo perfecto.

Pues bien, según el primer modo, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas, y por eso las mandan y dirigen. De igual manera, según este modo de orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma vegetativa.—Pero en cuanto al segundo modo de orden sucede todo lo contrario, porque, en el proceso de generación, las potencias del alma vegetativa preceden a las del alma sensitiva, puesto que aquéllas preparan el cuerpo para las acciones de éstas; y lo mismo se ha de decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas.—Y según el tercer modo guardan orden entre sí algunas de las potencias sensitivas, como la vista, el oído y el olfato; siendo naturalmente primero la visión, por ser común a los cuerpos superiores y a los inferiores; a su vez, el sonido se hace perceptible en el aire, que es naturalmente anterior a la combinación de elementos de que se sigue el olor.

Soluciones. 1. En las especies de algunos géneros hay prioridad y posterioridad de existencia, como en las especies de los números y figuras, si bien se dice que existen a la vez en cuanto que reciben la atribución del género común.

2. El orden que existe entre las potencias proviene, por un lado, del alma misma, la cual, no obstante ser por esencia una, tiene aptitud para ejecutar actos diversos conforme a un determinado orden; por otro, de los objetos y aun de los actos, según hemos dicho.

3. La razón alegada solamente es aplicable a las potencias que están

ordenadas según el tercer modo. Pero las que lo están conforme a los otros dos se relacionan entre sí de tal manera, que el acto de una dependa del acto de la otra.

in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

ARTICULO 5

Utrum omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto [a]

Si todas las potencias del alma están en ella como en su sujeto

Dificultades. Parece que todas las potencias del alma se hallan en ella como en su sujeto.

1. Lo que las potencias corporales son con respecto al cuerpo, eso mismo son las potencias del alma con respecto a ésta. Pero el cuerpo es el sujeto de las potencias corporales. Luego el alma lo es de sus propias potencias.

2. Las operaciones de las potencias del alma se atribuyen al cuerpo por razón del alma, ya que, como dice el Filósofo, "el alma es aquello por lo cual primeramente sentimos y entendemos". Pero los principios propios de las operaciones del alma son las potencias. Luego las potencias son lo primero que hay en el alma.

3. Dice San Agustín que ciertos estados psicológicos, como el temor y otros parecidos, los percibe el alma sin que en ello intervenga para nada el cuerpo. Pero, si la potencia sensitiva no estuviese exclusivamente en el alma como en su sujeto, nada podría sentir sin el cuerpo. Luego el alma es el sujeto de la potencia sensitiva y, por la misma razón, de todas las demás potencias.

Por otra parte, dice el Filósofo que "sentir no es propio del alma ni del

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto.

1. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animae.

2. Praeterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam: quia, ut dicitur in II «De anima» [13], «anima est quo sentimus et intelligimus primum». Sed propria principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima.

3. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [14], quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiae sensitivae; et pari ratione, omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De somno et

[a] *De spirit. creat.* a.4 ad 3; *Compend. Theol.* c.89.92.
[13] C.2 n.12 (BK 414a12): S.TH., lect.4 n.271.
[14] C.7: ML 34,459; c.24: ML 34,474

vigilia» [15] quod «sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti». Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum.

Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod «eius sit potentia» sicut subiecti, «cuius est operatio»; ut etiam Philosophus dicit, in principio «De somno et vigilia».

Manifestum est autem ex supra dictis (q.75 a.2.3; q.76 a.1 ad 1) quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii: quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum quod omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum quod opinio Platonis [16] fuit quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. — Tamen, quantum ad

cuerpo, sino del compuesto". Luego la potencia sensitiva se halla en el compuesto como en su sujeto, y, por consiguiente, no es el alma sola el sujeto de todas las potencias.

Respuesta. El sujeto de la potencia operativa es lo que tiene capacidad para obrar, puesto que todo accidente da nombre a su sujeto propio. Uno mismo es, pues, el que puede obrar y el que obra. Luego es preciso que "la potencia pertenezca" como a sujeto "a quien realiza la operación", como dice el Filósofo.

Pero, según hemos dicho, hay ciertas operaciones del alma que se ejecutan sin la intervención de órganos corporales. Por tanto, las potencias que son principio de estas operaciones se hallan en el alma como en su propio sujeto.—Pero hay también otras que se ejecutan por medio de los órganos corporales, como la de ver, mediante los ojos; la de oír, mediante los oídos; y lo mismo se debe decir de todas las demás potencias vegetativas y sensitivas. Por consiguiente, las potencias que son principio de tales operaciones se hallan en el compuesto como en propio sujeto, y no en el alma sola.

Soluciones. 1. Todas las potencias se dicen pertenecer al alma, no como a sujeto, sino como a principio, puesto que al alma se debe el que el compuesto pueda realizar tales operaciones.

2. Todas las potencias del alma están en ella antes de estar en el compuesto, no como en su propio sujeto, sino como en su principio.

3. Platón opinó que sentir es una operación propia del alma, como lo es el entender, y San Agustín expone en ocasiones las opiniones de Platón referentes a puntos de filosofía, no apropiándoselas, sino citándolas.—Sin embargo, en este caso concreto,

[15] C.1 (BK 454a7): S.TH., lect.1.
[16] In *Theaeteto* c.29; in *Timaeo* c.15.

lo de que el alma siente unas cosas con el cuerpo y otras sin él, puede entenderse de dos maneras. De una, si la expresión "con el cuerpo o sin el cuerpo" determina el acto de sentir en cuanto que procede del que siente, y de este modo nada siente sin el cuerpo, porque la acción de sentir no puede proceder del alma si no es mediante un órgano corporal. Puede entenderse también en cuanto que indica el acto de sentir por parte del objeto que se siente, y en este caso siente unas cosas con el cuerpo, es decir, existentes en el cuerpo, por ejemplo, una herida o algo semejante; otras, en cambio, las siente sin el cuerpo, esto es, que no existen en el cuerpo, sino sólo en la aprehensión del alma; por ejemplo, cuando se entristece o alegra por algo que ha oído.

praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi.—Uno modo, quod hoc quod dico «cum corpore vel sine corpore», determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore: quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi: quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULO 6

Utrum potentiae animae fluant ab eius essentia [a]

Si las potencias del alma emanan de su esencia

Dificultades. Parece que las potencias del alma no emanan de su esencia.

1. De lo que es uno y simple no proceden cosas distintas. Y la esencia del alma es una y simple. Luego, dado que sus potencias son múltiples y diversas, no pueden proceder de su esencia.

2. Aquello de lo cual procede una cosa es su causa. Pero no puede decirse que la esencia del alma sea causa de sus potencias, como está claro examinando cada uno de los géneros de causas. Luego las potencias del alma no emanan de su esencia.

3. La emanación implica cierto movimiento. Pero, según el Filósofo, nada se mueve a sí mismo, a no ser en calidad de parte, según decimos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potentiae animae non fluant ab eius essentia.

1. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia.

2. Praeterea, illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum; ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab eius essentia.

3. Praeterea, emanatio quendam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII libro «Physic.» [17]**; nisi forte**

[a] *Sent.* 1 d.3 q.4 a.2.

[17] C.1 n.1.2 (BK 241b24-33) : S.TH., lect.1 n.2; cf. l.8 c.5 n.8 (BK 257a33-b13) : S.TH., lect.1 n.2-4.

ratione partis, sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens et alia mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I «De anima» [18]**. Non ergo anima causat in se suas potentias.**

que el animal se mueve a sí mismo porque una parte suya es motora y la otra móvil. Mas, como demuestra el Filósofo, tampoco así el alma se mueve. Luego no causa en sí misma sus potencias.

Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium: unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII «Metaphys.» [19]**. Ergo potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa.**

Por otra parte, las potencias del alma son propiedades naturales suyas. Pero el sujeto es causa de sus propios accidentes, razón por la cual figura en la definición del accidente, como dice el Filósofo. Luego las potencias del alma proceden de su esencia como de su propia causa.

Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu.—Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto: et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente: nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum.—Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum mi-

Respuesta. La forma substancial y la accidental en parte convienen y en parte difieren. Convienen en que una y otra son acto y en que en virtud de una y otra está el ser de algún modo en acto.—Pero difieren por doble concepto. En primer lugar, porque la forma substancial da el ser en absoluto y tiene por sujeto el ser en pura potencia: mientras que la forma accidental no hace que una cosa sea en absoluto, sino que sea tal, o tanta, o de esta, o de la otra manera, y su sujeto es el ser en acto. De donde resulta que la actualidad se halla en la forma substancial antes que en su sujeto; y como en todos los géneros lo primero es la causa, la forma substancial es causa de que su sujeto esté en acto. Por el contrario, la actualidad se halla en el sujeto de forma accidental antes que en la forma accidental, de donde a su vez resulta que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto, de modo que el sujeto, en cuanto que está en potencia, recibe la forma accidental, y en cuanto que está en acto, la produce. Entiéndase esto del accidente propio y necesario, pues, con respecto al accidente extraño, el sujeto se limita a recibirlo; quien lo produce es un agente extrínseco.—En segundo lugar, difieren la forma

[18] C.4 n.10 (BK 408a34-b31) : S.TH., lect.10 n.146.

[19] VI c.4 n.6 (BK 1029b30) : S.TH., lect.3 n.1318.

substancial y la accidental en que, como lo menos principal existe por razón de lo más principal, la materia existe por razón de la forma substancial, y, en cambio, la forma accidental sobreviene para completar el sujeto.

Ahora bien, por lo anteriormente dicho sabemos claramente que el sujeto de las potencias del alma es, o el alma sola—que, según ya hemos notado, puede ser sujeto de accidentes, por cuanto tiene alguna potencialidad—o el compuesto. Pero el compuesto está en acto por el alma. Por tanto, es indudable que todas las potencias del alma, lo mismo si su sujeto es el alma sola que si lo es el compuesto, emanan de la esencia del alma como de su principio, ya que, según dejamos dicho, el accidente es causado por el sujeto en cuanto que el sujeto está en acto, y es recibido en él en cuanto que está en potencia.

Soluciones. 1. Del ser uno y simple pueden proceder naturalmente múltiples cosas, según un orden determinado o en razón de los diversos sujetos que las reciben. Así, pues, de la sola esencia del alma proceden muchas y diversas potencias, tanto por razón del orden de las potencias como por la diversidad de los órganos corporales.

2. El sujeto es causa final del accidente propio, y en cierto modo también causa eficiente; e incluso causa material, en cuanto que lo recibe. De aquí que pueda decirse que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin y como principio activo, y de algunas como sujeto receptivo.

3. Los accidentes propios no emanan del sujeto por medio de transformación alguna, sino por natural resultancia; al modo como de una cosa resulta naturalmente otra; por ejemplo, de la luz el color.

nus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti.

Manifestum est autem ex dictis (a.5) quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra (a.1 ad 6; q.75 a.5 ad 4) dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio; quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum: tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subieto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULO 7

Utrum una potentia animae oriatur ab alia [a]

Si las potencias del alma proceden unas de otras

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia.

1. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concretae. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Praeterea, potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius: quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Praeterea, oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

Respondeo dicendum quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra (a.4) quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia.

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel

Dificultades. Parece que las potencias del alma no proceden unas de otras.

1. Las cosas que a un mismo tiempo empiezan a ser no proceden unas de otras. Pero todas las potencias del alma han sido creadas al mismo tiempo que ellas. Luego no proceden unas de otras.

2. Las potencias emanan del alma como el accidente del sujeto. Pero una potencia del alma no puede ser sujeto de otra, pues no hay accidentes de accidentes. Luego una potencia no procede de otra.

3. Un opuesto no nace de su opuesto, sino que cada cosa proviene de un ser semejante en especie. Pero las potencias del alma se oponen entre sí como las especies distintas. Luego ninguna de ellas procede de otra.

Por otra parte, las potencias son conocidas por sus actos. Pero el acto de unas potencias es causado por el de otras, como el acto de la imaginación por el acto de los sentidos. Luego una potencia del alma es causada por otra.

Respuesta. En las cosas que según el orden natural proceden de una sola, sucede que, así como la primera es causa de todas las demás, así también la que está más próxima a la primera es de algún modo causa de la más alejada. Ahora bien, según ya hemos dicho, entre las potencias del alma hay establecido un orden múltiple. Por tanto, una potencia procede de la esencia del alma mediante otra.

Mas la esencia del alma es con respecto a las potencias como su

[a] *Sent.* 1 d.3 q.4 a.3; 2 d.24 q.1 a.2; *Q. de anima* a.13 ad 7.8.

principio activo y final, y también como su principio receptivo, ya por sí sola y aisladamente, o en unión con el cuerpo; y siendo el agente y el fin más perfectos y, en cambio, el principio receptivo, en cuanto tal, menos perfecto, se sigue que aquellas potencias del alma que, según el orden de naturaleza y perfección, son las primeras, son el origen de las demás a modo de fin y de principio activo. Así vemos que el sentido existe por razón del entendimiento, y no al contrario; y siendo también el sentido como una participación incompleta del entendimiento, ha de tener su origen natural del entendimiento, como lo imperfecto de lo perfecto.—En cambio, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario; pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas; y así el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, se considera como sujeto y en cierto modo materia del entendimiento. Y por eso sus potencias inferiores son las primeras que aparecen en el proceso de la generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre.

Soluciones. 1. Así como las potencias del alma emanan de su esencia no por transformación, sino por natural resultancia, y coexisten con ella, así también ocurre con una potencia con respecto a otra.

2. El accidente de por sí no puede ser sujeto de accidentes; pero unos accidentes son recibidos en la substancia antes que otros, como la cantidad antes que la cualidad. Por tanto, puede decirse que un accidente es sujeto de otro—por ejemplo la superficie con respecto al color—en el sentido de que la substancia recibe unos accidentes mediante otros. Y lo mismo se puede decir de las potencias del alma.

3. Las potencias del alma se oponen entre sí con la oposición que se da entre lo perfecto y lo imperfecto, que es como se oponen las especies

seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto.—Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum: sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis: prius enim animal generatur quam homo.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae.

Ad tertium dicendum quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti; sicut etiam species nu-

merorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio: quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

de los números y de las figuras. Mas esta oposición no impide que unas se originen de otras, puesto que lo imperfecto procede naturalmente de lo perfecto.

ARTICULO 8

Utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata [a]

Si todas las potencias del alma permanecen en ella una vez separada del cuerpo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata.

1. Dicitur enim in libro «De spiritu et anima» [20], quod «anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem».

2. Praeterea, potentiae animae sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem.

3. Praeterea, potentiae animae, etiam sensitivae, non debilitantur debilitato corpore: quia, ut dicitur in I «De anima» [21], «si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis». Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Praeterea, memoria est potentia animae sensitivae, ut Philosophus probat [22]. Sed memoria manet in anima separata: dicitur enim, Lc. 16,25, diviti epulonl in inferno secundum animam

Dificultades. Parece que el alma separada del cuerpo permanece con todas sus potencias.

1. En el libro titulado "Del espíritu y el alma" se dice que, "cuando el alma se separa del cuerpo, se lleva consigo la sensibilidad y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia, el apetito concupiscible y el irascible".

2. Las potencias del alma son sus propiedades naturales. Pero la propiedad acompaña siempre y nunca se separa de su sujeto. Luego las potencias del alma permanecen en ella aun después de la muerte.

3. Las potencias del alma, incluso las sensitivas, no se debilitan porque se debilite el cuerpo; y así, como dice el Filósofo, "si un anciano recibiese los ojos de un joven, vería indudablemente como el joven". Pero el debilitamiento conduce a la destrucción. Luego las potencias del alma no se destruyen cuando se destruye el cuerpo, sino que permanecen en el alma separada.

4. Según el Filósofo, la memoria es una potencia del alma sensitiva. Pero la memoria permanece en el alma separada, puesto que al rico epulón, cuya alma estaba en el in-

[a] *Sent.* 4 d.44 q.3 a.3 q.ª1.2; d.50 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,81; *Quodl.* 10 q.4 a.2; Q *de anima* a.19; *De virt. card.* q.5 a.4 ad 13.

[20] ALCHERUS CLARAVALLENSIS, c.15: ML 40,791; cf. Q. *de anima* a.13 ad 1.

[21] C.4 n.13 (BK 408b21): S.TH., lect.10 n.163.

[22] *De mem. et remin.* c.1 (BK 450a12): S.TH., lect.2 n.318.

fierno, le fué dicho: "Acuérdate que ya recibiste tus bienes en la vida". Luego en el alma separada permanece la memoria, y, por consiguiente, las demás potencias de la parte sensitiva.

5. El gozo y la tristeza pertenecen al apetito concupiscible, que es una potencia de la parte sensitiva. Pero es bien sabido que las almas separadas se alegran o se entristecen por las recompensas de que gozan o los castigos que sufren. Luego en el alma separada permanece la potencia concupiscible.

6. Dice San Agustín que así como el alma, cuando el cuerpo yace sin sentido, pero aún no muerto del todo, ve algunas cosas por visión imaginaria, asimismo acontecerá cuando esté totalmente separada del cuerpo por la muerte. Pero la imaginación es una potencia de la parte sensitiva. Luego en el alma separada permanece una potencia de la parte sensitiva, y, por consiguiente, todas las demás.

Por otra parte, en el libro titulado "De los dogmas de la Iglesia" se dice: "Sólo de dos substancias consta el hombre: del alma con su razón y de la carne con sus sentidos". Luego, muerta la carne, no permanecen las potencias sensitivas.

Respuesta. Según ya hemos dicho, el alma es el único principio de todas sus potencias. Pero hay potencias, como el entendimiento y la voluntad, cuyo sujeto es el alma sola, y éstas necesariamente han de permanecer en el alma después de destruído el cuerpo. Otras, en cambio, tienen como sujeto al compuesto, y son todas las potencias de la parte sensitiva y vegetativa. Ahora bien, destruído el compuesto, no pueden permanecer sus accidentes. Por tanto, una vez destruído el compuesto, no permanecen en el alma estas po-

existenti: «Recordare quia recipisti bona in vita tua». Ergo memoria manet in anima separata; et per consequens aliae potentiae sensitivae partis.

5. Praeterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [23]**, quod sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata per mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata; et per consequens omnes aliae potentiae.**

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccles. dogmat.» [24]**: «Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis». Ergo, defuncta carne, potentiae sensitivae non manent.**

Respondeo dicendum quod, sicut iam (o.5.6.7) dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto: sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmo-

[23] C.32: ML 34,480.
[24] C.19: ML 42,1216.

di potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. — Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata: quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur.—Tamen potest dici quod trahit secum anima huiusmodi potentias, non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed coniuncti.

Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus [25] **ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae.**

Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in angelis.

Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quaedam ibi dicta retractat [26]**.**

tencias en acto, sino sólo virtualmente y como en su principio y raíz.

Es falso, pues, lo que dicen algunos: que estas potencias subsisten en el alma aun después de la disolución del cuerpo.—Y más falso todavía el que el alma separada ejerza los actos propios de estas potencias, puesto que no puede obrar sino por medio de órganos corporales.

Soluciones. El libro citado carece de autoridad, por lo cual, con la misma facilidad con que se le invoca, se le desdeña.—Sin embargo, puede afirmarse que el alma lleva consigo tales potencias, pero no actual, sino virtualmente.

2. Las potencias de las cuales decimos que no permanecen en acto en el alma separada no son propiedades del alma sola, sino del compuesto.

3. Se dice que las potencias no se debilitan cuando se debilita el cuerpo, por cuanto que el alma, que es su principio virtual, permanece inmutable.

4. Ese recordar se entiende de la memoria, que, como establece San Agustín, pertenece al espíritu, no de la que es propia de la parte sensitiva del alma.

5. El alma separada experimenta alegrías y tristezas, no por el apetito sensitivo, sino por el intelectivo; como también las experimentan los ángeles.

6. San Agustín en ese pasaje no afirma, sino pregunta. Por esto retractó algo de lo entonces dicho.

[25] *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983; l.14 c.7: ML 42,1043.
[26] *Retract.* l.2 c.24: ML 32,640.

INTRODUCCION A LA CUESTION 78

POTENCIAS Y SENTIDOS DEL ALMA

De nuevo en el prólogo de esta cuestión propone y justifica los límites de la investigación teológica al tratar de las potencias del alma en concreto. En efecto, la psicología que interesa directa y propiamente al teólogo no es la psicología humana natural, sino la psicología cristiana, la del *homo viator*, la del sujeto de la vida sobrenatural. Ahora bien, el hombre es formalmente cristiano, partícipe de la vida sobrenatural y divina por la gracia y las virtudes infusas. De ahí que interese en este tratado antropológico de la *Summa* tan sólo el estudio de aquellas potencias capaces de ser sobrenaturalizadas en su acción mediante virtudes infusas. La justificación de por qué sólo las potencias apetitivas y las intelectivas pueden ser capaces de hábitos la hará más adelante (1-2 q.50 y 56) al tratar ex profeso del tema. Sólo, en efecto, tales potencias gozan de plasticidad suficiente (la triple potencialidad que señala el a.4 de la cuestión 49 de la 1-2) para poder ser moldeada por sus propios actos en direcciones diversas y perfectamente definidas, constituyendo así hábitos propiamente dichos (y no puros automatismos). Tal plasticidad las constituye en formal e intrínsecamente partícipes de la libertad, que esencialmente reside en la voluntad.

Pero, en la medida en que la actividad de esas facultades capaces de ser perfeccionadas por las virtudes (adquiridas o infusas) depende de la actividad del resto de las potencias orgánicas, es preciso hacer una referencia a su naturaleza, número y jerarquía: he aquí el porqué de esta cuestión 78.

En los dos primeros artículos resume muy concisamente las especulaciones que, comentando a Aristóteles, desarrolla en las nueve primeras lecciones sobre el libro II *De anima*. El resto de ese mismo libro, junto con todos los comentarios al *De sensu et sensato*, le da pie para el artículo 3. En el artículo 4, decisivo para toda la doctrina tomista de la percepción, resume y sistematiza admirablemente las teorías aristotélicas sobre el sentido común, la fantasía y la memoria, contenidas, sobre todo, en el *De memoria et reminiscentia* y en el libro III *De anima*, enriquecida con la teoría árabe-tomista de la cogitativa [1].

[1] Cf. la *Introducción general*: sentidos internos.

CUESTION 78

(in quatuor articulos divisa)

De potentiis animae in speciali

De las potencias del alma en particular

Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali (cf. q.77 introd.). Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita: primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis (q.79); tertio, de potentiis appetitivis (q.80).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de generibus potentiarum animae.

Secundo: de speciebus vegetativae partis.

Tertio: de sensibus exterioribus.

Quarto: de sensibus interioribus.

Pasemos ahora a ocuparnos de las potencias del alma en particular, materia en la cual compete al teólogo el estudio de las potencias intelectivas y apetitivas, en las cuales radican las virtudes. Pero, como el conocimiento de estas potencias depende de algún modo del conocimiento de las demás, dividiremos nuestro estudio en tres partes: en primer lugar trataremos de las potencias que preceden al entendimiento; en segundo lugar, de las potencias intelectivas; por último, de las potencias apetitivas.

Acerca de las primeras nos preguntaremos:

Primero: sobre los géneros de potencias del alma.

Segundo: sobre las distintas especies dentro de la parte vegetativa.

Tercero: sobre los sentidos externos.

Cuarto: sobre los sentidos internos.

ARTICULO 1

Utrum quinque genera potentiarum animae sint distinguenda [a]

Si deben distinguirse en el alma cinco géneros de potencias

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animae distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.

Dificultades. Parece que no deben distinguirse en el alma cinco géneros de potencias, a saber: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrices e intelectivas.

[a] Supra q.18 a.3; *De verit.* q.10 a.1 ad 2; *De anima* 1 lect.14; 2 lect.3.5; *Q. de anima* a.13.

1. Las potencias del alma se dicen ser parte de ella. Pero comúnmente y por todos se le asignan solamente tres, a saber: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Luego los géneros de potencias del alma son solamente tres y no cinco.

2. Las potencias del alma son los principios de las operaciones vitales. Pero de cuatro modos se dice que una cosa vive. Así afirma el Filósofo: "El vivir tiene muchas acepciones, si bien una sola basta para que un ser tenga vida: entender, sentir, moverse y descansar, e incluso el movimiento de nutrición, decrepitud y crecimiento". Luego solamente son cuatro los géneros de potencias del alma, excluyéndose el apetito.

3. No debe ser considerado género especial lo que es común a todas las potencias. Pero el apetecer es propio de todas las potencias. Así, la vista apetece el objeto visible que le es proporcionado. Por eso se dice en el Eclesiástico: "Los ojos desearán la gentileza y la hermosura y, sobre todo, el verdor de los sembrados." Y, por la misma razón, cada una de las potencias desea el objeto que le es propio. Luego no debe ponerse el apetito como género especial en las potencias del alma.

4. El principio motor en los animales es el sentido, el entendimiento o el apetito, como dice el Filósofo. Por tanto, no debe figurar, aparte de éstos, como género especial la potencia motriz.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva."

Respuesta. Los géneros de potencias del alma son los cinco ya di-

1. Potentiae enim animae dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animae, et non quinque.

2. Praeterea, potentiae animae sunt principia operum vitae. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim Philosophus, in II «De anima» [1]**: «Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere; ut intellectus, et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, et decrementum et augmentum». Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animae, appetitivo excluso.**

3. Praeterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animae genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiae animae. Visus enim appetit visibile conveniens: unde dicitur Eccli. 40,22: «Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes». Et eadem ratione, quaelibet alia potentia desiderat obiectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animae.

4. Praeterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III «De anima» [2]**. Non ergo motivum debet poni speciale genus animae praeter praedicta.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [3]**: «Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum».**

Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum

[1] C.2 n.2 (BK 413a22): S.TH., lect.3 n.253.
[2] C.10 n.1 (BK 433a9): S.TH., lect.15 n.818.

animae, quae numerata sunt. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis: tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio «animae rationalis». — Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio «animae sensibilis»: quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. — Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae: quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio «animae vegetabilis»: digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II «De anima» [4]**.**

Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra (q.77 a.3 ad 4) dictum est. Obiectum autem operationis animae in triplici or-

chos; tres se dicen ser las almas, cuatro las diversas clases de vida.

Y la razón de esta diversidad consiste en que las diversas almas se distinguen según el modo como las operaciones del alma sobrepujan a las operaciones de la naturaleza corpórea; pues toda la naturaleza corporal está sujeta al alma y es con respecto a ella como su materia e instrumento. Pues bien, existe una cierta operación del alma que de tal manera sobrepuja la naturaleza corporal que ni siquiera se ejerce mediante órgano corpóreo. Tal es la operación del "alma racional".—Inferior a ésta hay otra operación del alma, que se realiza mediante un órgano corporal, aunque no mediante cualidad alguna corpórea. Tal es la operación del "alma sensitiva". Pues si bien para el ejercicio de los sentidos son necesarios el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corpóreas, no lo son, sin embargo, de tal modo que la operación del alma sensitiva se produzca en virtud de tales cualidades, sino que se requieren exclusivamente para la debida disposición del órgano.—Es la ínfima entre las operaciones del alma la que se produce mediante un órgano corpóreo y en virtud de alguna cualidad corpórea. Superior, no obstante, a la operación de la naturaleza corporal, toda vez que los cuerpos son movidos por un principio exterior, en tanto que estas operaciones provienen de un principio intrínseco; lo que es común a todas las operaciones del alma, puesto que todo ser animado se mueve de algún modo a sí mismo. Y tal es la operación del "alma vegetativa", ya que la digestión y las funciones a ella anejas se realizan instrumentalmente por la acción del calor, como dice el Filósofo.

Ahora bien, los diferentes géneros de potencias del alma se distinguen por sus objetos. Cuanto más noble

es una potencia tanto más universal es el objeto sobre el que actúa, según anteriormente dijimos. Mas el objeto de las operaciones del alma puede clasificarse en tres órdenes. En efecto, hay potencias del alma cuyo único objeto es el cuerpo que está unido al alma; y al género que las comprende llamamos "vegetativo", por cuanto la potencia vegetativa no obra sino sobre el cuerpo a que está unida el alma.—Otro género de potencias del alma se refiere a un objeto más universal, como es todo cuerpo sensible, y no solamente el que está unido al alma. Y hay un tercer género de potencias cuyo objeto es aún más universal, alcanzando no sólo al cuerpo sensible, sino a todo ser sin excepción. De donde resulta evidente que la operación de estos dos últimos géneros de potencias del alma recae no sólo sobre las cosas al alma unidas, sino también sobre las que le son extrínsecas.—Pero, como es preciso que el sujeto operante esté de algún modo unido al objeto de su operación, es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma se refiera a ella de dos modos. Uno, por cuanto es apta para unirse al alma y estar en ella mediante una imagen suya. Y bajo este aspecto tenemos dos géneros de potencias: las "sensitivas", con respecto al objeto menos común, que es el cuerpo sensible; y las "intelectivas", con respecto al objeto comunísimo, que es el universal.—En otro modo, por cuanto el alma misma se inclina y tiende hacia el objeto exterior. Por razón de esta ordenación, tenemos dos nuevos géneros de potencias del alma: las "apetitivas", por las cuales el alma se ordena al objeto extrínseco como a su fin, que es lo primero en el orden de la intención; y las "locomotrices", mediante las cuales el alma tiende a un objeto exterior como a término de su operación

dine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur «vegetativum»: non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur.—Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae.—Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum: scilicet «sensitivum», respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et «intellectivum», respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. — Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animae: unum quidem, scilicet «appetitivum», secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem «motivum secundum locum», prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operatio-

enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum sicut in plantis.—Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia.—Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procuraposita quaerere possint. — Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus.—Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II libro «De anima» [5].

Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

Ad tertium dicendum quod «appetitus naturalis» est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens.—Sed «appetitus animalis» consequitur formam apprehensam. Et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura: non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum: animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus.—Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sen-

mueve hacia la consecución de algo que se propone y desea.

A su vez, los modos de la vida se distinguen según la jerarquía de los vivientes. Unos vivientes sólo participan de la vida vegetativa, como las plantas.—Otros, en cambio, junto con las vegetativas, poseen las potencias sensitivas, aunque no las locomotrices; tales los animales que no tienen movimiento local, como las ostras.—Otros, que tienen además el movimiento local; tales los animales perfectos, los cuales precisan de multitud de cosas para vivir, y por lo mismo necesitan del movimiento, que les permita procurarse lo necesario para la vida cuando está alejado.—Otros seres vivientes, por último, que sobre todo lo precedente tienen la intelección, como son los hombres.—En cambio, lo apetitivo no constituye ningún grado de vivientes, pues, como dice el Filósofo, todos los seres dotados de sentido poseen también apetito.

Soluciones. 1 y 2. Con lo dicho quedan resueltas las dos primeras dificultades.

3. El "apetito natural" es la inclinación que por naturaleza tienen todos los seres hacia algo; de ahí que toda potencia desee con apetito natural lo que le es propio.—El "apetito animal", en cambio, sigue a la aprehensión de una forma; por eso se requiere para este apetito una potencia especial, sin que baste la sola percepción. En efecto, las cosas se apetecen tal cual son en su naturaleza; mas en la facultad aprehensiva no están según su naturaleza, sino según su imagen. Así, la vista apetece naturalmente el objeto visible solamente en orden a su acto, o sea, para ver; mientras que el animal, mediante su facultad apetitiva, desea el objeto visto, no sólo para mirarlo, sino también para otros fines útiles.—En cambio, si el alma

no precisase de las cosas percibidas por los sentidos más que para el ejercicio de éstos, es decir, para sentirlas, no habría necesidad de que la facultad apetitiva constituyese un género especial de potencias del alma, puesto que bastaría con el apetito natural de las potencias.

4. Si bien en los animales perfectos el sentido y el apetito son principios motores, sin embargo, estas potencias, en cuanto tales, no bastarían para mover si no se les añadiese otra facultad distinta, puesto que los animales sin movimiento tienen sentidos y apetito, y, sin embargo, no tienen potencia motora. Pues ésta no sólo reside en el apetito y en el sentido en orden a imperar el movimiento, sino también en las diferentes partes del cuerpo, con objeto de hacerlas aptas para obedecer el impulso apetitivo del alma. Prueba de ello es que, cuando los miembros están dislocados, no obedecen a este impulso apetitivo.

suum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae: quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum quod, quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus: nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animae moventis. Cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULO 2

Utrum convenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum [8]

Si las potencias vegetativas se dividen con propiedad en nutritivas, de crecimiento y generativas

Dificultades. No parece exacta la división de las potencias vegetativas en nutritivas, de crecimiento y generativas.

1. Estas funciones se dicen "naturales". Pero las potencias del alma están por encima de las fuerzas naturales. Luego esta clase de funciones no deben ser consideradas como potencias del alma.

2. Lo que es común a vivientes y no vivientes no debe atribuirse a ninguna potencia del alma. Pero la generación es común a todos los se-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

1. Huiusmodi enim vires dicuntur «naturales». Sed potentiae animae sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiae animae.

2. Praeterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animae deputari. Sed gene-

ratio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animae.

3. Praeterea, anima potentior est quam natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animae augmentativa a generativa.

4. Praeterea, unaquaeque res conservatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II «De anima» [6]: est enim «potentia potens salvare suscipiens ipsam» (ibid.). Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [7], quod opera huius animae sunt «generare, et alimento uti», et iterum [8] «augmentum facere».

Respondeo dicendum quod tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est (a.1), habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam: ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat: et ad hoc ordinatur potentia «generativa». Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem: et ad hoc ordinatur vis «augmentativa». Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita: et ad hoc ordinatur vis «nutritiva».

Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmen-

res susceptibles de generación y corrupción, tanto vivientes como no vivientes. Luego el poder generativo no debe ser considerado como potencia del alma.

3. El alma tiene mayor fuerza que la naturaleza corporal. Pero la naturaleza corporal, en virtud de un mismo poder activo, da la especie a las cosas y su debida magnitud. Luego con mayor razón el alma. No hay, por tanto, en el alma una potencia de crecimiento distinta de la generativa.

4. Cada realidad es conservada en el ser por el principio mismo de quien lo ha recibido. Pero en virtud de la potencia generativa recibe el ser el viviente. Luego también en virtud de ella se conserva vivo. Mas a la conservación de la vida se ordena la facultad nutritiva; pues, como dice el Filósofo, es "la potencia capaz de salvar al que la recibe". Luego no debe distinguirse la potencia nutritiva de la generativa

Por otra parte, el Filósofo dice que las operaciones de esta alma son las de "engendrar y nutrir", y también la de "dar el crecimiento".

Respuesta. Tres son las potencias del alma vegetativa. En efecto, según quedó dicho, las funciones vegetativas tienen por objeto el cuerpo viviendo por el alma, con respecto al cual son necesarias tres operaciones del alma. Una, por la que adquiere el ser, y a esto se ordena la potencia "generativa". Otra, por la que el cuerpo vivo adquiere el debido desarrollo, y a esto se ordena la facultad de "crecimiento". Otra, finalmente, por la que el cuerpo del viviente se conserva en el ser y debida magnitud, y a esto se ordena la facultad "nutritiva".

Se debe notar, sin embargo, la diferencia existente entre estas poten-

[6] C.4 n.13 (BK 416b14): S.TH., lect.9 n.347.
[7] C.4 n.2 (BK 415a25): S.TH., lect.7 n.300.
[8] C.2 n.3 (BK 413a25): S.TH., lect.5 n.256; cf. [illegible] (BK [illegible]): S.TH., lect.14

cias. Las de nutrición y crecimiento producen su efecto en el mismo sujeto en que se encuentran, toda vez que es el mismo cuerpo unido a un alma el que crece y se conserva en virtud de las potencias de nutrición y crecimiento que en el alma existen. En cambio, la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, puesto que nadie se engendra a sí mismo.— Y, por consiguiente, la potencia generativa se aproxima en cierta manera a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción también se ejerce sobre las cosas exteriores, aunque de modo más excelente y universal. Lo supremo de una naturaleza menos perfecta roza, según está claro en Dionisio, lo ínfimo de la inmediata superior.—Por tanto, de estas tres potencias, la que tiene un fin más alto, la más noble y perfecta, es la generativa, pues, como dice el Filósofo, es propio de una cosa ya perfecta "formar otra igual a sí". Mientras que las potencias de crecimiento y nutritiva sirven a la generativa, y, a su vez, la nutritiva a la de crecimiento.

tativa habent suum effectum in eo in quo sunt: quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio: quia nihil est generativum sui ipsius. — Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori: supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in 7 cap. «De div. nom.»[9].—Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II «De anima»[10]: est enim rei iam perfectae «facere alteram qualis ipsa est»[11]. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva: augmentativae vero nutritiva.

Soluciones. 1. Estas facultades se llaman naturales, ya porque producen un efecto semejante al de la naturaleza, que también da el ser, el desarrollo y la conservación (aunque estas potencias lo hacen de un modo más perfecto); ya también porque se valen instrumentalmente para sus operaciones de las cualidades activas y pasivas, que son los principios de las acciones naturales.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem (licet hae vires habeant hoc altiori modo): tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.

2. La generación de los seres inanimados es totalmente "ab extrinseco". La de los seres vivos, en cambio, se verifica de un modo más noble, por medio de una parte del mismo viviente, como es la semilla, en la cual se encierra un principio formativo del cuerpo. Por eso es preciso que

Ad secundum dicendum quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis,

[9] § 3: MG 3,872; S.Th., lect.4.
[10] C.4 n.15 (BK 416b24); S.Th., lect.9 n.347.
[11] Cf. ibid. C.4 n.2 (BK [illegible]); S.Th., lect.[illegible]

per quam semen huiusmodi praeparetur: et haec est vis generativa.

haya en el ser viviente una potencia que prepare esta semilla, y tal es la potencia generativa.

Ad tertium dicendum quod, quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco: et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiae conditionem.

3. Puesto que la generación de los vivientes proviene de una semilla, es preciso que el animal engendrado sea al principio de pequeño tamaño. Y a causa de esto se hace necesaria la existencia de una potencia del alma que lo lleve a la plenitud de su desarrollo. En cambio, el cuerpo inanimado es engendrado de una materia determinada por un agente extrínseco, y, por tanto, recibe a la vez la especie y la magnitud según las condiciones de la materia.

Ad quartum dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo, ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativae et generativae.

4. Según ya hemos dicho, la operación del principio vegetativo se lleva a cabo mediante el calor, del cual es propio secar la humedad. De aquí que, para recuperar la humedad perdida, sea necesario que exista la potencia nutritiva, la cual transforma los alimentos en substancia del cuerpo. Lo que resulta, asimismo, indispensable para los actos de las potencias de crecimiento y reproducción.

ARTICULO 3

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores [a]

Si debidamente se distinguen cinco sentidos externos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

1. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Praeterea, magnitudo et figura, et alia quae dicuntur «sensibilia communia», non sunt «sensibilia per accidens», sed contra

Dificultades. Parece que no se distinguen debidamente cinco sentidos externos.

1. El sentido conoce los accidentes. Pero hay muchos géneros de accidentes. Luego, como las potencias se distinguen por sus objetos, parece que los sentidos deben ser tantos como los géneros de accidentes.

2. El tamaño, la figura y demás dualidades llamadas "sensibles comunes" no son realidades sensibles indirectamente percibidas, sino que,

como dice el Filósofo, se distinguen por oposición a ellas. Mas la diversidad formal de los objetos diversifica las potencias. Luego, como el tamaño y la figura difieren del color más que el sonido, parece más razonable que hubiese potencias sensitivas especiales para conocer el tamaño y la figura que no para conocer el sonido y el color.

3. Un mismo sentido no tiene por objeto sino una sola contrariedad, como la vista la de lo blanco y lo negro. Pero el tacto percibe muchos grupos de contrarios, como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, etcétera. Luego no es un solo sentido, sino muchos, y, por consiguiente, los sentidos son más de cinco.

4. La especie no se divide por su oposición al género. Pero el gusto es una especie del tacto. Luego no debe considerársele como sentido distinto del tacto.

Por otra parte, el Filósofo dice que "no hay más sentidos que cinco".

Respuesta. El fundamento de la distinción y número de los sentidos externos quisieron unos encontrarle en los mismos órganos, según que en ellos predomine uno u otro de los elementos, bien sea el agua, el aire u otro cualquiera.—Otros, a su vez, en el medio sensible que les está anejo o les es extrínseco, pudiendo ser el aire, el agua, etc.—Otros, finalmente, por parte de la diversa naturaleza de las cualidades sensibles, según sean cualidades del cuerpo simple o supongan alguna composición.

Pero nada de esto es admisible. Pues no son las potencias por razón de los órganos, sino los órganos para las potencias; y por eso no son diversas las potencias porque existan distintos órganos, sino que la naturaleza proveyó de diversos órganos en congrua correspondencia a la di-

ea dividuntur in II «De anima» [12]**. Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figurae, quam coloris et soni.**

3. Praeterea, unus sensus est unius contrarietatis; sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum: scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Praeterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus praeter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [13]**, quod «non est alter sensus praeter quinque».**

Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aër, vel aliquid huiusmodi.—Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aër, vel aqua, vel aliquid huiusmodi. — Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem.

Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum.—Et similiter diversa media diversis sensibus at-

[12] C.6 n.1 (BK 418a8): S.TH., lect.13 n.386.
[13] C.1 n.1 (BK 424b22): S.TH., lect.1 n.566.

tribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum.—Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus.

Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.

Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in «visu».—In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum «auditus»: nam sonus ex percussione causatur et aëris commotione. Secundum alterationem ve-

versificación de las potencias.—Como asignó asimismo a los distintos sentidos medios diferentes, en correspondencia con la actividad de las potencias.—Y el conocimiento de la naturaleza de las cualidades sensibles no es propio del sentido, sino del entendimiento.

Por consiguiente, la razón del número y distinción de los sentidos externos se ha de tomar de aquello que es propio y esencial a los sentidos. Mas el sentido es una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensibles exteriores. Por tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo inmuta, y según la diversidad de estos objetos se distinguen las distintas potencias.

Ahora bien, hay dos clases de inmutación: una física y otra espiritual. Física, cuando la forma de lo que es causa del cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser físico, como el calor en el objeto calentado. Espiritual, cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual; como la forma del color en la pupila, que no por ello queda coloreada. Pues bien, para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual, en virtud de la cual se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De lo contrario, si bastase para sentir la sola alteración física, todos los cuerpos físicos sentirían al sufrir una alteración.

Mas en algunos sentidos sólo se encuentra inmutación espiritual como en la "vista".—En otros, junto con la espiritual, se produce también inmutación física, bien por parte del objeto solamente o también por parte del órgano. Por parte del objeto existe transmutación física por cambio de lugar en el sonido, que es el objeto del "oído", puesto que el sonido es producido por una

percusión y una vibración del aire. En el olor, en cambio, que es el objeto del "olfato", hay alteración, toda vez que es necesaria cierta modificación del cuerpo mediante la acción del calor para que exhale olor.—Por parte del órgano hay inmutación física en el "tacto" y en el "gusto", puesto que la mano se calienta al contacto con lo caliente y la lengua se impregna de la humedad de los alimentos. En cambio, los órganos del olfato y del oído no experimentan inmutación física ninguna en el acto de sentir, a no ser indirectamente.

La vista, pues, por cuanto está libre de inmutación física, tanto por parte del órgano como del objeto, es el más espiritual y perfecto de todos los sentidos y el más universal. Después, el oído y el olfato, que sufren inmutación física por parte del objeto. Pues el movimiento local es más perfecto y naturalmente anterior al movimiento de alteración, como prueba el Filósofo. El acto y el gusto son los más materiales, y de su distinción se hablará más adelante.—Y de ahí que los tres primeros sentidos no actúen por un medio a ellos unido, a fin de evitar que llegue al órgano ninguna transmutación física, como llega a los dos últimos.

Soluciones. 1. No todos los accidentes tienen de por sí el poder de inmutar, sino sólo las cualidades de la tercera especie, según las cuales se produce la alteración. Por tanto, únicamente éstas son el objeto de los sentidos, porque, como dice el Filósofo, "los sentidos se alteran en virtud de aquello mismo por lo que se alteran los cuerpos inanimados".

2. El tamaño, la figura y las demás cosas llamadas "sensibles comunes" son algo intermedio entre las "realidades sensibles indirectamente percibidas" y "los sensibles propios",

ro, in odore, qui est obiectum «olfactus»: oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem.— Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in «tactu» et «gustu»: nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens.

Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII «Physic.» [14]**. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales: de quorum distinctione post (ad 3.4) dicetur.— Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se; sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum: quia, ut dicitur in VII «Physic.» [15]**, «secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata».**

Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur «communia sensibilia», sunt media inter «sensibilia per accidens» et «sensibilia propria», quae sunt obiecta sen-

[14] C.7 n.2 (BK 260a28): S.TH., lect.14 n.3.
[15] C.2 n.4 (BK 244b12): S.TH., lect.4 n.2.

suum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes.— Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistit ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis: et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris.—Nec tamen sunt sensibilia per accidens: quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva: quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus videtur dicere in II «De anima» [16]**, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem; et propter hoc est diversarum contrarietatum. Qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. — Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum**

que son el objeto de los sentidos. Pues los sensibles propios alteran el sentido directamente y por sí mismos, porque son cualidades alterantes.—Los sensibles comunes, a su vez, se reducen todos a la cantidad. La magnitud y el número son indudablemente especies de la cantidad. La figura es una cualidad que afecta a la cantidad, puesto que consiste en el contorno de la magnitud. El movimiento y el reposo se dejan sentir según sean unas o múltiples las relaciones del sujeto con respecto a la magnitud del objeto o la distancia, como en el movimiento de crecimiento y en el movimiento local; también con respecto a las cualidades sensibles, como en el movimiento de alteración. De suerte que sentir el movimiento y el reposo equivale en cierto modo a sentir lo uno y lo múltiple. Ahora bien, la cantidad es el sujeto próximo de la cualidad alterante, como la superficie lo es del color. Por tanto, los sensibles comunes no mueven al sentido directamente y por sí mismos, sino por razón de la cualidad sensible; como la superficie por razón del color.—Y, sin embargo, no son realidades sensibles indirectamente percibidas, puesto que establecen diversidad en la inmutación del sentido. De distinto modo es inmutado el sentido por una superficie grande que por una pequeña; pues incluso de la blancura misma se dice grande o pequeña y, en consecuencia, se divide por su propio sujeto.

3. Como parece decir el Filósofo, el sentido del tacto es uno genéricamente, pero con múltiples especies; y por eso percibe diversas contrariedades. Pero estos sentidos no están vinculados a distintos órganos, sino que se hallan entremezclados por todo el cuerpo, y por eso no se echa de ver su diferencia.—En cambio, el gusto, que percibe lo dulce y lo amargo, va unido al tacto en la lengua, pero no en el resto del cuerpo, por

[16] C.11 (BK 422b17-44a16): S.TH., lect.22.23 n.517-550.

lo cual se distingue facilmente del tacto.

Pudiera, no obstante, decirse que los miembros de cada una de esas contrariedades convienen en un género próximo, y todas ellas en un género común, que es el objeto del tacto tomado en su generalidad. Si bien este género común no tiene nombre, como tampoco el género próximo de la contrariedad caliente y frío.

4. El sentido del gusto, según el Filósofo, es una especie de tacto que radica exclusivamente en la lengua, y que no es distinto del tacto en general, sino de sus especies esparcidas por todo el cuerpo.

Y aunque el tacto, por razón de la unidad de su objeto común, fuese un solo sentido, se habría de afirmar que el gusto y el tacto son distintos, por serlo la razón de sus respectivas inmutaciones. Pues el tacto no solamente sufre inmutación espiritual, sino también física, por parte del órgano, en razón de la cualidad que actúa directamente sobre él. Mientras que el órgano del gusto no experimenta necesariamente este cambio físico por parte de la cualidad que directamente actúa sobre él, sino en razón de la humedad, que es objeto del tacto y causa del sabor, es decir, de que la lengua se ponga dulce o amarga.

in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur.

Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates, et singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi [17], est quaedam species tactus quae est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere: sed a tactu quantum ad illas species quae per totum corpus diffunduntur.

Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem obiecti: dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis, distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara; sed secundum praeambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui esset obiectum tactus.

ARTICULO 4

Utrum interiores sensus convenienter distinguantur [a]

Si es razonable nuestra división de los sentidos internos

Dificultades. Nuestra división de los sentidos internos no parece razonable.

1. Lo común no se contrapone a lo propio. Luego el sentido común no debe figurar entre las facultades

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur.

1. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari

[a] *Q. de anima* a.13.

[17] *De anima* l.2 c.9 n.2 (BK 421a18); c.11 n.5 (BK 423a17): S.TH., lect.19 n.481; lect.22 n.529.

inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios.

2. Praeterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus, sufficiunt sensus proprii et exteriores: unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus: quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quae dicatur sensus communis.

3. Praeterea, secundum Philosophum [18], phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliae potentiae praeter sensum.

4. Praeterea, intellectus minus dependet a sensu, quam quaecumque potentia sensitivae partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu: unde dicitur in I «Posteriorum» [19], quod «quibus deest unus sensus, deficit una scientia». Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivae partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant aestimativam.

5. Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorati-

sensitivas internas, aparte de los sentidos externos propiamente tales.

2. Para lo que basta el propio sentido, no hace falta añadir una facultad aprehensiva interna. Mas para juzgar de los objetos sensibles bastan los sentidos propiamente tales y externos, toda vez que cada sentido juzga de su objeto propio. Del mismo modo, parecen suficientes para percibir sus actos; pues, siendo la operación del sentido en cierta manera intermedia entre la potencia y el objeto, parece que puede percibir la vista mucho mejor su propia visión, que tiene más cerca, que no el color; e igualmente los demás sentidos. Por tanto, no había necesidad para ello de establecer una potencia interior llamada sentido común.

3. Según el Filósofo, la fantasía y la memoria son modalidades pasivas de la primera raíz sensitiva. Pero una modalidad pasiva se distingue por contraposición a su sujeto. Luego la memoria y la fantasía no deben ser consideradas como distintas del sentido.

4. El entendimiento depende del sentido menos que cualquier otra potencia de la parte sensitiva. Pero el entendimiento nada conoce a no ser recibiéndolo de los sentidos; por eso dice el Filósofo que "a quien carece de un sentido le falta una ciencia". Luego es del todo inadmisible una potencia de la parte sensitiva destinada a recibir las intenciones que no percibe el sentido, a la que llaman estimativa.

5. El acto de la cogitativa, que consiste en comparar, aunar y separar, y el de la reminiscencia, que consiste en emplear una especie de silogismo inquisitivo, no distan menos de los actos de la estimativa y de la memoria que el acto de la estimativa del acto de la fantasía. Por tanto, o bien la cogitativa y la reminiscencia deben ser conside-

[18] *De mem. et remin.* c.1 (BK 450a10): S.TH., lect.2 n.318.

[19] C.18 (BK 81a38): S.TH., lect.30 n.2.

radas como potencias distintas de la estimativa y de la memoria, o bien la estimativa y la memoria no deben ser consideradas como potencias distintas de la fantasía.

6. San Agustín establece tres géneros de visión, a saber: la corporal, que se realiza por el sentido; la espiritual, que se realiza por la imaginación o fantasía, y la intelectual, que se realiza por el entendimiento. No hay, por tanto, ninguna potencia interior intermedia entre el sentido y el entendimiento, a no ser la imaginación

Por otra parte, Avicena consigna cinco potencias sensitivas internas, a saber: "el sentido común, la fantasía, la imaginación, la estimativa y la memoria".

Respuesta. Puesto que la naturaleza no falla en lo necesario, es preciso que el alma sensitiva disponga de tantas operaciones cuantas se requieran para la vida del animal perfecto. Y cuantas de entre ellas no puedan ser reducidas a un solo principio tendrán distintas potencias, puesto que las potencias del alma no son otra cosa que el principio próximo de sus operaciones.

Ahora bien, hay que notar que para la vida de un animal perfecto se requiere no solamente que perciba la realidad presente, sino también la que está ausente. De otra manera, como el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería en la búsqueda de cosas alejadas; lo cual es contrario a lo que vemos, sobre todo, en los animales de movimiento progresivo, que se mueven hacia un objeto ausente que ellos han percibido. Es necesario, por tanto, que el animal reciba, mediante el alma sensitiva, no sólo las especies de los objetos sensibles mientras con su presencia lo están in-

vam; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae vires praeter phantasiam.

6. Praeterea, Augustinus, XII «Super Gen. ad litt.» [20], **ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem, quae fit per imaginationem sive phantasiam; et intellectualem quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quae sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.**

Sed contra est quod Avicenna, in suo libro «De anima» (p.4 c.1), ponit quinque potentias sensitivas interiores: scilicet «sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam», et «memorativam».

Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias: cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae.

Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia: nam humida bene recipiunt, et

[20] C.6.7: ML 34,458-59; c.24: ML 34,474.

male retinent, e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet.—Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium: cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur «sensus proprius» et «communis»: de quorum distinctione post dicetur (ad 1,2).—Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur «phantasia», sive «imaginatio», quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis «aestimativa». — Ad conservandum autem eas, vis «memorativa», quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huius-

mutando, sino también que las retenga y conserve. Mas recibir y retener se atribuyen en los seres corporales a principios distintos: así, los cuerpos húmedos reciben bien y retienen mal, y los secos al contrario. Luego, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es preciso que sean distintas la potencia que recibe y la que conserva las especies de los objetos sensibles.—Por otra parte, hay que tener en cuenta que, si el animal se moviese impulsado solamente por lo que deleita o mortifica a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios. Y así, la oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge pajas no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Por eso le es preciso al animal el percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior, y, además, que exista en él un principio propio para esta percepción, puesto que la percepción de las formas sensibles proviene de la inmutación del sentido, mas no así la de estas representaciones.

Así, pues, a la recepción de las formas sensibles se ordenan el "sentido propio" y el "común", de cuya distinción se hablará más adelante.—A su retención y conservación se ordena la "fantasía" o "imaginación", que son una misma cosa. La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito de las formas recibidas por los sentidos.—A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la "estimativa".—A su conservación, la "memoria", que es una especie de

archivo de tales intenciones. Prueba de ello es que los animales empiezan a recordar partiendo de alguna de ellas, de lo que les es nocivo o conveniente, por ejemplo. Incluso la razón de pretérito, que considera la memoria, se computa entre ellas.

Y adviértase que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los animales, pues del mismo modo son modificados por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales; pues los animales las perciben tan sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe también mediante una cierta deducción. De aquí que la llamada en los animales estimativa natural se llame en el hombre "cogitativa", la cual descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación. Por eso se le llama también "razón particular", a la cual los médicos le asignan un determinado órgano, que es la parte media de la cabeza; y confronta estas intenciones particulares como la intelectiva confronta las universales.—Y por parte de la memoria no sólo tiene el hombre memoria, como los demás animales, por el recuerdo súbito de lo pasado, sino también "reminiscencia", con la cual inquiere como por silogismos el recuerdo de lo pasado con respecto a las intenciones individuales.

Avicena admite una quinta potencia, media entre la estimativa y la imaginación, que aúna y disocia las imágenes; por ejemplo, cuando con la imagen de oro y la de monte formamos la de un monte de oro, que jamás hemos visto. Pero esta operación no se observa en los animales, y en el hombre basta para realizarla la potencia imaginativa, a la cual la atribuye también Averroes.

Por consiguiente, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva, a saber: el sentido común, la

modi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur «cogitativa», quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur «ratio particularis», cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis; est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium.—Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut caetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam «reminiscentiam», quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

Avicenna vero (l.c.) ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit «De sensu et sensibilibus» (c.8).

Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis: scilicet sensum

communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.

Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur «communis» per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum quod, sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra (q.77 a.7) dictum est; ita etiam anima sublicitur alii potentiae, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affi-

imaginación, la estimación y la memoria.

Soluciones. 1. Se llama "común" este sentido interno, no por una atribución genérica, como si fuera un género, sino en concepto de raíz y principio común de los sentidos externos.

2. Cada sentido juzga del objeto sensible que le es propio, distinguiéndole de otras cualidades que caen también bajo el ámbito del mismo sentido, como lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, por cuanto el que discierne entre dos cosas es forzoso que conozca las dos. Por tanto, es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran, como a su término común todas las peroraciones de los sentidos; y asimismo que perciba las modificaciones intencionales de los sentidos, como cuando uno ve que ve. Pues a esto no alcanza el propio sentido, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por la que es inmutado, en cuya inmutación se consuma la visión, y de la cual se sigue otra inmutación en el sentido común, que percibe la visión misma

3. Así como una potencia brota del alma mediante otra, según ya hemos dicho, así también el alma se subordina a una potencia mediante otra. Y en este sentido se dice que el poder de imaginar y el de recordar son pasiones de la raíz primaria sensorial.

4. Si bien la operación del entendimiento se origina en los sentidos, sin embargo, el entendimiento conoce en lo aprehendido por el sentido muchas cosas que el sentido no puede percibir. E igualmente la imaginación, aunque en menor escala.

5. La excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad

y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas. Por consiguiente, no son facultades distintas, sino las mismas, aunque más perfectas que en los demás animales.

6. San Agustín llamó visión espiritual a la que se realiza por medio de las imágenes de los cuerpos en ausencia de éstos. Abarca evidentemente, por tanto, todas las aprehensiones internas.

nitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

INTRODUCCION A LA CUESTION 79

POTENCIAS INTELECTIVAS

He aquí cómo podría esquematizarse el articulado de esta cuestión:

- Potencias intelectivas
  - Distinción real...
    - *a*) De cualquier principio intelectivo creado respecto de la substancia intelectual o alma (a.1).
    - *b*) Del intelecto posible (a.2).
    - *c*) Del intelecto agente .....
      - Respecto del intelecto posible *in genere* (a.3).
      - En cada hombre (a.4-5).
  - Distinción funcional .....
    - *a*) Del intelecto especulativo.
      - Respecto de la memoria (a.6-7).
      - Respecto de la razón (a.8).
      - En cuanto a la razón superior e inferior (a.9).
      - Respecto a la inteligencia (a.10).
    - *b*) Del intelecto práctico .....
      - Su distinción del especulativo (a.11).
      - Sus relaciones con la sindéresis (a.12).
      - Sus relaciones con la conciencia (a.13).

La cuestión, como puede observarse, es de una gran riqueza doctrinal. El artículo 1 insiste en la misma doctrina que el artículo 5 de la cuestión 77 y que el 3 de la 54: se trata de una de las estructuras fundamentales del ente creado. Ninguna substancia creada es inmediatamente operativa, porque ninguna substancia es su propio ser. No siendo el ser, ha de contentarse con participarle. Pero esta participación es doble: estática y dinámica. La participación del puro ser por la esencia limitada, si es el principio de toda otra participación, excluye por sí misma cualquier otra en la misma línea. La participación por la operación hace posible que exista cierta intercomunicación de perfecciones. El conocimiento, suprema de las actividades, permite el acrecentamiento del propio ser por la participación intencional de todos los otros seres, remediando así en algún modo la deficiencia congénita que afecta a los seres que no son el Ser. He aquí cómo la composición de esencia y existencia fundamenta y exige esta otra de ser y obrar [1].

El artículo 2 prueba que nuestro intelecto es potencia pasiva. Hay que entender esta pasividad no en el género de causa eficiente (el

[1] Cf. JOSEPH DE FINANCE: *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas* (París 1945).

intelecto es siempre causa de sus propios actos), sino más bien en el de causa formal especificativa: no teniendo en sí las determinaciones de todas las cosas que puede conocer, es preciso que las reciba del exterior—de los sentidos sobreelevados por la actividad del intelecto agente—para salir de su indeterminación. Claro que esta determinación le es necesaria también en el orden de la causalidad eficiente: sin ella no tiene actualidad suficiente para prorrumpir en el acto correspondiente de conocimiento.

El artículo 3 plantea de nuevo la cuestión que parece central en toda la problemática sobre el conocimiento intelectual de la *Summa:* la ideogénesis. La necesidad de superar cualquier especie de idealismo e innatismo fuerza a reconocer la necesidad de un intelecto agente que universalice y espiritualice los datos concretos y materiales que le presenta la sensibilidad en sus más altas elaboraciones.

En los artículos 4 y 5 vuelve a enfrentarse con el averroísmo. La convicción de Santo Tomás no es menor aquí que tratándose del entendimiento posible; pero, evidentemente, las consecuencias de la posición adversaria no serían tan funestas, y por esto estima menos absurda la afirmación de un intelecto agente separado que la de un entendimiento posible para todos los hombres. La unicidad del intelecto posible, en efecto, haría indemostrable la inmortalidad personal y la beatitud. El carácter separado del intelecto agente argüiría tan sólo imperfección—ciertamente gravísima y antinatural—en un ser cuyo modo connatural de entender es abstractivo; pero en absoluto no impediría, supuesto el entendimiento posible en cada hombre, la inmortalidad personal ni la beatitud. La acción propia del hombre, específica y privativa de su alma espiritual, tanto en estado de unión —modo connatural—como en el de separación—modo preternatural—, es el entender, y sólo el entendimiento posible es formalmente intelectivo, esto es, cognoscitivo. Por otra parte, la beatitud sobrenatural consiste esencialmente en el conocimiento de la esencia divina, conocimiento del que hay que excluir no sólo cualquier intervención del intelecto agente, sino la de toda especie creada, impresa o expresa, con la única colaboración *(ex parte subiecti)* del *lumen gloriae,* hábito sobrenatural cuyo único sujeto es el propio intelecto posible [2].

Por lo demás, si la interpretación averroísta del intelecto posible separado pugna con la sistemática total del aristotelismo, tal y como la ha llevado hasta sus últimas consecuencias el tomismo—aunque el Aristóteles histórico no acabara de resolver la antinomia—, por lo que se refiere al intelecto agente está más en continuidad con el pensamiento histórico de Aristóteles. De hecho, no obstante, la teoría es de estirpe platónica y, sobre todo, plotiniana. Santo Tomás, más lógico aquí que el propio Aristóteles, salva admirablemente todas las dificultades.

Los artículos 6, 7, 9 y 10 resuelven cuestiones planteadas por el agustinismo. El Angélico interpreta al Obispo de Hipona con arreglo a su propio pensamiento, aunque la exégesis no sea históricamente exacta. Para este último no hay distinción real de alma y potencias, y la función memorativa tiene un carácter ontológico que rebasa el plano del conocimiento para entrar en la constitución trinitaria de la *mens.*

[2] Cf. J. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 (Madrid 1947) p.35-88.

El intelecto práctico, que para San Alberto Magno es potencia distinta del especulativo, aparece en el resto de los artículos (11 a 13) como una función distinta dentro de las que desarrolla el intelecto posible: distinción por los hábitos [3].

CUESTIÓN 79

(In tredecim articulos divisa)

De potentiis intellectivis

De las potencias intelectivas

Deinde quaeritur de potentiis intellectivis (cf. q.78 introd.).

Circa quod quaeruntur tredecim.

Primo: utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia.

Secundo: si est potentia, utrum sit potentia passiva.

Tertio: si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem.

Quarto: utrum sit aliquid animae.

Quinto: utrum intellectus agens sit unus omnium.

Sexto: utrum memoria sit in intellectu.

Septimo: utrum sit alia potentia ab intellectu.

Octavo: utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Nono: utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

Decimo: utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum.

Undecimo: utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

Duodecimo: utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis.

Tertiodecimo: utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

Debemos ocuparnos ahora de las potencias intelectivas.

En esta materia se han de examinar trece problemas.

Primero: si el entendimiento es una potencia del alma o es su esencia.

Segundo: caso de ser potencia, si es potencia pasiva.

Tercero: caso de ser pasiva, si se debe admitir algún entendimiento agente.

Cuarto: si éste es propio del alma.

Quinto: si el entendimiento agente es uno solo para todos.

Sexto: si la memoria reside en el entendimiento.

Séptimo: si es potencia distinta del entendimiento.

Octavo: si la razón es potencia distinta del entendimiento.

Noveno: si la razón superior y la inferior son potencias distintas.

Décimo: si la inteligencia es potencia distinta del entendimiento.

Undécimo: si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

Duodécima: si la sindéresis es una potencia de la parte intelectiva.

Terciodécima: si la conciencia es una potencia de la parte intelectiva.

[3] Cf. SANSEVERINO, *Dynamilogia* III p.126ss., y RAMÍREZ, O. P., o.c., p.180.

ARTICULO 1

Utrum intellectus sit aliqua potentia animae

Si el entendimiento es una potencia del alma

Dificultades. Parece que el entendimiento no es una potencia del alma, sino su misma esencia.

1. Entendimiento parece ser lo mismo que mente. Pero la mente no es una potencia del alma, sino su esencia, pues dice San Agustín: "Mente y espíritu no expresan algo relativo, sino que denotan la esencia." Luego el entendimiento es la misma esencia del alma.

2. Los diversos géneros de potencias del alma no se unen en ninguna de sus potencias, sino sólo en su esencia. Mas lo apetitivo e intelectivo son, como dice el Filósofo, diversos géneros de potencias del alma y, sin embargo, se unen en la mente, pues San Agustín coloca en la mente la inteligencia y la voluntad. Luego la mente y el entendimiento constituyen la misma esencia del alma y no son una potencia suya.

3. Según San Gregorio, "el hombre entiende como los ángeles". Pero los ángeles son llamados "mentes" y "entendimientos". Luego la mente y entendimiento del hombre no es una potencia del alma, sino el alma misma.

4. El ser intelectiva le compete a una substancia por ser inmaterial. Pero el alma es inmaterial por su esencia. Luego parece que por su esencia el alma es también intelectiva.

Por otra parte, el Filósofo considera el principio "intelectivo" como potencia del alma.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia.

1. Intellectus idem enim videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae, sed essentia: dicit enim Augustinus, IX «De Trin.» [1]**: «Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant». Ergo intellectus, est ipsa essentia animae.**

2. Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in II «De anima» [2]**; conveniunt autem in mente, quia Augustinus, X «De Trin.»** [3]**, ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua eius potentia.**

3. Praeterea, secundum Gregorium, in Homilia Ascensionis [4]**, «homo intelligit cum angelis». Sed angeli dicuntur «Mentes» et «Intellectus» (q.54 a.3 arg.1). Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.**

4. Praeterea, ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est, quod Philosophus ponit «intellectivum» potentiam animae, ut patet in II «De anima» (l.c. nt.2).

[1] C.2: ML 42,962.
[2] C.3 n.1 (BK 414a31): S.Th., lect.5 n.279.
[3] C.11: ML 42,983.
[4] *In Evang.* l.2 hom.29: ML 76,1214.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemisa (q.54 a.3; q.77 a.1), quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse: sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intellegere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia: in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

Respuesta. Es preciso afirmar, en conformidad con cuanto hemos establecido, que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. En efecto, la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente en el caso en que su misma operación sea su ser, pues la potencia guarda con la operación, como acto suyo, la misma proporción que la esencia con el ser. Mas sólo en Dios el entender es lo mismo que el ser. Por tanto, únicamente en Dios el entendimiento es su esencia; en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el entendimiento es una potencia del ser que entiende.

Ad primum ergo dicendum quod «sensus» accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva: denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine «intellectus», quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I «De anima» [5]**, quod «intellectus est substantia quaedam». Et etiam hoc modo Augustinus dicit** [6] **quod mens est «spiritus», vel «essentia».**

Ad secundum dicendum quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo: nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus [7] **in ratione.**

Ad tertium dicendum quod in angelis non est alia vis nisi intellectiva, et voluntas, quae ad intellectum consequitur. Et propter hoc angelus dicitur «Mens» vel «Intellectus»: quia tota virtus

Soluciones. 1. A veces se da el nombre de "sentido" a una potencia; otras, a la misma alma sensitiva, designándola con el nombre de su potencia principal, que es la de sentir. De igual modo, al alma intelectiva se la llama a veces "entendimiento", por ser la más importante de sus potencias; como al decir el Filósofo que "el entendimiento es una determinada substancia". Y, en este mismo sentido, San Agustín dice que la mente es "espíritu" o "esencia".

2. Lo apetitivo y lo intelectivo son géneros diversos de potencias del alma por razón de la diversidad de sus objetos. Pero lo apetitivo coincide en parte con lo intelectivo y en parte con lo sensitivo, según que obre por medio de un órgano corporal o sin él, puesto que el apetito es efecto de una aprehensión. Y, en atención a esto, San Agustín coloca la voluntad en la mente, y el Filósofo en la razón.

3. En el ángel no hay más facultad que la intelectiva y la voluntad, que es consecuencia del entendimiento. Por eso se les llama "mente" y "entendimiento", pues en ello

[5] C.4 n.13 (BK 408b18): S.Th., lect.10 n.163.
[6] *De Trin.* l.c. n.01; et l.1; c.16: ML 42,1053.
[7] *De anima* 3 c.9 n.3 (BK 432b5): S.Th., lect.14 n.802.

consiste toda su potencia. El alma, en cambio, tiene otras muchas facultades, como las sensitivas y las nutritivas, no encontrándose, por tanto, en el mismo caso.

4. La inmaterialidad de la substancia intelectual creada no es su entendimiento, sino que de la inmaterialidad le viene su poder intelectivo. Por tanto, no es preciso que el entendimiento sea la substancia del alma, sino sólo una facultad o potencia suya.

sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas: et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

ARTICULO 2

Utrum intellectus sit potentia passiva *

Si el entendimiento es potencia pasiva

Dificultades. Parece que el entendimiento no es potencia pasiva.

1. Todos los seres son pasivos por razón de su materia y activos por su forma. Pero la facultad intelectiva se deriva de la inmaterialidad de la substancia del ser que entiende. Luego parece que el entendimiento no es potencia pasiva.

2. La potencia intelectiva es incorruptible, según anteriormente se ha dicho. Pero, "si el entendimiento es pasivo, es corruptible", como dice el Filósofo. Luego la potencia intelectiva no es pasiva.

3. "El agente es más noble que el paciente", como dicen San Agustín y Aristóteles. Mas las potencias de la parte vegetativa, no obstante ser las ínfimas entre las potencias del alma, son todas activas. Luego con mayor razón las potencias intelectivas, que son las supremas, serán todas activas.

Por otra parte, el Filósofo dice que "entender es un cierto padecer".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

1. Patitur enim unumquodque secundum materiam; sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Praeterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra (q.75 a.6) dictum est. Sed «intellectus si est passivus, est corruptibilis», ut dicitur in III «De anima» [8]**. Ergo potentia intellectiva non est passiva.**

3. Praeterea, «agens est nobilius patiente», ut dicit Augustinus XII «Super Gen. ad litt.» [9]**, et Aristoteles in III «De anima» (l.c.). Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae: quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [10]**, quod «intelligere est pati quoddam».**

* *Sent.* 3 d.14 a.1 q.2; *De verit.* q.16 a.1 ad 13; *De anima* 3 lect.7.9.

[8] C.5 n.2 (BK 430a24): S.TH., lect.10 n.732.

[9] C.16: ML 34,467.

[10] C.4 n.9 (BK 429b24): S.TH., lect.9 n.720.

Respondeo dicendum quod «pati» tripliciter dicitur. Uno modo, proprissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. — Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. — Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.

Quod quidem hac ratione aparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est (q.78 a.1), habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. — Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum.

Respuesta. "Padecer" se emplea en tres sentidos. En el primero y más propio, cuando un sujeto es privado de algo que le compete por su naturaleza o su propia inclinación, como cuando el agua pierde su frialdad por el calor o cuando un hombre enferma o se entristece.—En el segundo, menos propio, cuando al sujeto se le quita algo, séale o no debido. Y en este sentido se dice que padece, no sólo el que enferma, sino también el que sana; no sólo el que se entristece, sino también el que se alegra o el que experimenta una alteración o movimiento cualquiera.—En el tercer sentido, más general, se entiende por padecer el mero hecho de que un ser que está en potencia para algo adquiera aquello para lo cual estaba en potencia, sin que pierda nada propio. En este sentido, todo ser que pasa de la potencia al acto puede decirse paciente, incluso cuando adquiere una perfección. Y así es como nuestro entendimiento es pasivo.

Lo que se puede demostrar con el siguiente razonamiento. Según hemos dicho, la operación del entendimiento recae sobre el ser en general. Se puede, por tanto, colegir si el entendimiento está en acto o en potencia, considerando su actitud con respecto al ser en general. Pues bien, hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo el ser; tal es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en la cual preexiste originaria y virtualmente todo el ser como en su causa primera. Por lo cual el entendimiento divino no está en potencia, sino que es acto puro.—Ningún entendimiento creado, en cambio, puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal, pues se precisaría que fuese infinito. Por consiguiente, ningún entendimiento creado, por el hecho mismo de serlo, está en acto con respecto a todos los objetos inteligibles, sino que se compara a ellos como la potencia al acto.

Ahora bien, la potencia se refiere al acto de dos maneras, pues hay una potencia que está siempre perfeccionada por su acto, como hemos dicho de la materia de los cuerpos celestes; y otra que no siempre está en acto, sino que pasa de la potencia al acto, como sucede a lo que está sujeto a generación y corrupción.—El entendimiento angélico, pues, a causa de su proximidad al primer entendimiento, que, como ya hemos dicho, es acto puro, está siempre en acto con respecto a sus objetos inteligibles. Mientras que el entendimiento humano, que es el ínfimo en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, se halla en potencia con respecto a sus inteligibles, y al principio es "como una tabla rasa en la cual nada hay escrito", según se expresa el Filósofo. Lo que se desprende claramente del hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender y luego entendemos en acto.—Queda, pues, fuera de duda que nuestro entender es "un cierto padecer", según el tercer sentido de la palabra "pasión". Y, por consiguiente, que el entendimiento es potencia pasiva.

Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum; sicut diximus (q.58 a.1) de materia corporum caelestium. Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. — Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est «sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum», ut Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.10). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem afficimur intelligentes in actu. — Sic igitur patet quod intelligere nostrum est «quoddam pati», secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva.

Soluciones. 1. La objeción es aplicable al primero y segundo sentido en que se toma "padecer", que son los propios de la materia prima. El tercero, en cambio, es propio de todo ser en potencia que pasa al acto.

2. Algunos dan el nombre de "entendimiento pasivo" al apetito sensitivo, en el que residen las pasiones del alma y al que el Filósofo llama también "racional por participación", porque "obedece a la razón". Otros dan el nombre de entendimiento pasivo a la cogitativa, llamada "razón particular". Y, en uno y otro caso, el término "pasivo" puede entenderse según los dos primeros modos de padecer, por cuanto el tal llamado entendimiento es acto de un órgano

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiae primae. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum quod «intellectus passivus» secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I «Ethic.» [11] **dicitur «rationalis per participationem», quia «obedit rationi». Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur «ratio particularis». Et utroque modo «passivum» accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi**

[11] C.13 n.17 (BK 1102b25); n.18 (BK 1103a3): S.TH., lect.20 n.239.

corporali.—Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles [12] **ob hoc nominat «intellectum possibilem», non est passivus nisi tertio modo: quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.**

Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur: non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

corporal.—Pero el entendimiento que está en potencia con respecto a los objetos inteligibles, y al que por eso llama Aristóteles "entendimiento posible", no es pasivo más que en el tercer sentido, puesto que no es acto de ningún órgano corporal. Y, por consiguiente, es incorruptible.

3. El agente es superior al paciente si la acción y la pasión se corresponden, mas no siempre si se refieren a órdenes distintos. Ahora bien, el entendimiento es potencia pasiva con respecto a la totalidad del ser universal; la facultad vegetativa, en cambio, es activa en orden a un ser particular, al cuerpo que le está unido. De ahí que nada se oponga a que aquella facultad pasiva sea más perfecta que esta activa.

ARTICULO 3

Utrum sit ponere intellectum agentem [a]

Si es preciso admitir un entendimiento agente

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem.

1. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Praeterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen, contra: Lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu: nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in ac-

Dificultades. Parece que no es preciso admitir un entendimiento agente.

1. La misma relación que hay entre los sentidos y los objetos sensibles se da entre el entendimiento y los objetos inteligibles. Mas, por cuanto el sentido está en potencia con respecto a lo sensible, no se admite un sentido agente, sino sólo el sentido pasivo. Luego, al estar nuestro entendimiento en potencia con respecto a los objetos inteligibles, no parece que deba admitirse un entendimiento agente, sino sólo el posible.

2. Si se responde que también en el sentido hay algo activo, como es la luz, replico: La luz es necesaria para la visión sólo por cuanto hace que el medio sea luminoso en acto, pues es de suyo el color mismo quien motiva la luminosidad. Pero en la operación del entendimiento no se su-

[a] Supra q.54 a.4; *Cont. Gent.* 2.77; *De anima* 3 lect.10; *De spirit. creat* a.9; *Q. de anima* a.4; *Compend. Theol.* c.83.

[12] *De anima* 3 c.4 n.3 (BK 429a22): S.TH., lect.7 n.675.

pone medio alguno que necesariamente haya de ser puesto en acto. Luego no hay necesidad de admitir un entendimiento agente.

3. La imagen del agente es recibida en el paciente según el modo de ser de éste. El entendimiento posible es una facultad inmaterial. Luego basta su inmaterialidad para que las formas sean recibidas en él de modo inmaterial. Mas una forma es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial. Luego no hay necesidad ninguna de suponer un entendimiento agente que haga inteligibles en acto las especies.

Por otra parte, el Filósofo dice que, "como en toda naturaleza, así también en el alma hay algo por lo que puedan hacerse todas las cosas y algo por lo que puede hacerlas todas". Lo que implica, por tanto, un entendimiento agente.

Respuesta. Según la opinión de Platón, no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga a las cosas inteligibles en acto, sino, a lo más, para suministrar luz inteligible al sujeto que entiende, como luego explicaremos. Platón suponía en efecto, que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, en consecuencia, que son de suyo inteligibles, ya que una cosa es inteligible en acto por el solo hecho de ser inmaterial. Las llamaba "especies" o "ideas", por participación de las cuales decía que se forma la materia corporal, de modo que los seres individuales queden constituídos en sus propios géneros y especies; incluso nuestro entendimiento, con el fin de poder alcanzar el conocimiento de los géneros y especies de las cosas.

Pero como Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y como, por otra parte, las formas que existen en la materia no son inteligibles

tu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Praeterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [13], **quod «sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere». Est ergo ponere intellectum agentem.**

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (a.4; q.84 a.6). Posuit enim Plato [14] **formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse: quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat «species», sive «ideas»: ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.**

Sed quia Aristoteles [15] **non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligi-**

[13] C.3 n.1 (BK 430a10); S.TH., lect.10 n.728.
[14] In *Timaeo* c.18; cf. *Parmenid.* c.6; *Phaedri* c.48-49.
[15] Vide *Metaph.* 2 c.1 n.1-8 (BK 999a24-b20); l.7 c.3 n.5 (BK 1043b19); S.TH., l.3 lect.9 n.443-45; l.8 lect.3 n.1712.

mus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

en acto, síguese que las naturalezas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto. Mas nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto, al modo como el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto. Es preciso, por tanto, admitir en el entendimiento una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. De aquí la necesidad de admitir el entendimiento agente.

Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam: et ideo non oportuit ponere sensum agentem. — Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Soluciones. 1. Las realidades sensibles están en acto fuera del alma y, por tanto, no hay necesidad de un sentido agente.—Así se comprende que todas las potencias nutritivas sean activas, y las sensitivas pasivas, mientras que las intelectivas son en parte activas y en parte pasivas.

Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. — Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II «De anima» [16], **Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles** [17] **assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.**

2. Sobre la acción de la luz hay dos opiniones. Unos dicen que para ver se requiere la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores; y de igual modo y por la misma razón que se necesita de la luz para ver, se precisa del entendimiento agente para entender.—Según otros, en cambio, la luz se requiere para la visión no por razón de los colores, a fin de hacerlos visibles en acto, sino, como dice Averroes, para que el medio se haga en acto luminoso; y, según esto, la semejanza que Aristóteles establece entre el entendimiento agente y la luz se entiende en el sentido de que, así como ésta es necesaria para ver, así también aquél es necesario para entender, pero no por la misma causa.

Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum na-

3. Supuesto el agente, bien puede suceder que su imagen sea recibida de distintas maneras en diversos sujetos a causa de su diferente disposición; pero, si no se le presupone, es inútil la disposición del sujeto receptor. Ahora bien, lo inteligible en acto no es algo que exista

[16] Comm.67.
[17] *De anima* 3 c.5 (BK 430a15); S.TH., lect.10 n.728; cf. AVERROIS, ibid. comm.18.

en el orden de las realidades naturales sensibles, que no subsisten sin la materia. Por consiguiente, la inmaterialidad del entendimiento posible no bastaría para entender si no interviniese el entendimiento agente para hacerlas inteligibles en acto mediante la abstracción.

tura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULO 4

Utrum intellectus agens sit aliquid animae *

Si el entendimiento agente es algo propio del alma

Dificultades. Parece que el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

1. El efecto del entendimiento agente es el iluminar en orden a la intelección. Pero esto se verifica por algo que es superior al alma, según se expresa San Juan: "Era luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Luego parece que el entendimiento agente no es algo propio del alma.

2. El Filósofo niega que el entendimiento agente "entienda unas veves y otras no entienda". Pero nuestra alma no siempre entiende, sino que unas veces entiende y otras no. Luego el entendimiento agente no es propio de nuestra alma.

3. Para obrar bastan el agente y el paciente. Si, pues, el entendimiento posible, que es potencia pasiva, es algo de nuestra alma, y también lo es el entendimiento agente, que es potencia activa, seguiríase que el hombre podría entender cuando quisiere, cosa evidentemente falsa. Por tanto, el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

4. Dice el Filósofo que el entendimiento agente es "una substancia que tiene el ser en acto". Ahora bien,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae.

1. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima; secundum illud Io. 1,9: «Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum». Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae.

2. Praeterea, Philosophus, in III «De anima» [18], **attribuit intellectui agenti quod «non aliquando intelligit et aliquando non intelligit». Sed anima nostra non semper intelligit; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.**

3. Praeterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae nostrae, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit: quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animae nostrae.

4. Praeterea, Philosophus dicit in III «De anima» [19], **quod intellectus agens est «substantia**

* *Sent.* 2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2,76.78; *De spirit. creat.* a.10; *De anima* l.3 lect.10; *Q. de anima* a.5; *Compend. Theol.* c.86.

[18] C.5 n.2 (BK 430a22): S.TH., lect.10 n.740.

[19] C.5 n.1 (BK 430a13): S.TH., lect.10 n.728.

actu ens». Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animae nostrae; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

5. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae nostrae, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio nec habitus: nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animae; sed magis passio est ipsa actio potentiae passivae, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animae. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animae procederet. Et sic non inesset animae per participationem ab aliquo superiori intellectu: quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animae nostrae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, III «De anima» (ibid.), quod «necesse est in anima has esse differentias», scilicet intellectum possibilem, et agentem.

Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo Philosophus dicit, III «De anima» (ibid.), mae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum

nada está en acto y en potencia con respecto a una misma cosa. Si, pues, el entendimiento posible, que está en potencia con respecto a todos los objetos inteligibles, es propio de nuestra alma, parece imposible que lo sea también el entendimiento agente.

5. Si el entendimiento agente es propio de nuestra alma, es preciso que sea una potencia, pues ni es pasión ni es hábito, ya que los hábitos y las pasiones no tienen carácter de agentes con respecto a los estados pasivos del alma, antes bien la pasión es la acción misma de la potencia pasiva, y el hábito es resultante de los actos. Pero, como toda potencia emana de la esencia del alma, se seguiría que el entendimiento agente procedería de la esencia del alma, no estando en ella por participación de un entendimiento superior; lo que es inaceptable. Luego el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es necesario que existan en el alma estas diferencias", es decir, el entendimiento posible y el agente.

Respuesta. El entendimiento agente de que habla el Filósofo es algo propio del alma. Para comprenderlo hemos de tener en cuenta que por encima del alma intelectiva humana es necesario establecer un entendimiento superior, del cual recibe el alma la facultad de entender. Pues todo lo que participa de algo, lo que es móvil y lo imperfecto, presupone siempre con anterioridad a sí algo que tiene por esencia esa realidad y que es inmóvil y perfecto. Pero el alma humana es llamada intelectiva porque participa del poder intelectual; y prueba de ello tenemos en que no toda ella es intelectiva, sino sólo lo es en parte. Además, llega al conocimiento de la verdad mediante el discurrir y el movimiento, arguyendo. Su inteligencia es, finalmente, imperfecta, ya porque no alcanza

a entender todas las cosas, ya también porque en lo mismo que entiende pasa de la potencia al acto. Por eso se requiere la existencia de un entendimiento más alto que preste auxilio al alma para entender.

Afirmaron algunos que este entendimiento substancialmente separado es el entendimiento agente, el cual esclareciendo, por decirlo así, las imágenes, las hace inteligibles en acto.—Sin embargo, aun supuesto que exista tal entendimiento agente separado, siempre será necesario reconocer en la misma alma humana una facultal participada de aquel entendimiento superior, mediante la cual haga a las cosas inteligibles en acto. De igual modo que en los otros seres naturales perfectos, además de las causas agentes universales, existen energías propias congénitas a cada uno de ellos, derivadas de los agentes universales; pues no es el sol exclusivamente el que engendra al hombre, sino que en el hombre hay facultad para engendrar al hombre, y lo mismo en los demás animales perfectos. Entre los seres inferiores, ninguno más perfecto que el alma humana. Se debe, por tanto, afirmar que hay en ella una energía derivada del entendimiento superior capaz de iluminar las imágenes.

Y esto lo sabemos por experiencia, al advertir que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, lo cual es hacerlas inteligibles en acto. Ahora bien, a un ser nunca le compete una acción si no es mediante algún principio formalmente inherente a él, según dijimos anteriormente al hablar del entendimiento posible. Por eso es preciso que la energía que es principio de esta acción sea algo propio del alma.—De ahí que Aristóteles comparara el entendimiento agente a la luz, que es algo que se recibe en el aire. Platón, en cambio, según observa Temistio, comparó con el sol

quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam [20] hunc intellectum, quo anima iuvetur tiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu.—Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae: non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare.

Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra (q.76 a.1) dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima.—Et ideo Aristoteles (cf. nt.19) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in Commentario Tertii «De anima» [21].

[20] Vide AVICENNAM, *De anima* p.5 c.5; AVERROEM, *De anima* comm.18.
[21] C.5; cf. PLATON., *Civit.* l.6 c.19.

Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta [22], est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra [23] patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi 4,7: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine».

al entendimiento separado, que imprime su luz en nuestra alma.

Pero, según enseña nuestra fe, este entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma, y el único en quien halla su felicidad, como más adelante probaremos, y de quien, por consiguiente, participa el alma humana su luz intelectual, conforme se expresa el Salmo: "Señor, marcada está en nosotros la luz de tu rostro".

Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra (l.c. nt.18) de ipso praemiserat: «idem autem est secundum actum scientia rei».—Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu: ad quod requiritur, praeter praesentiam intellectus agentis, praesentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in huiusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt

Soluciones. 1. Esa luz verdadera ilumina como causa universal, de la cual participa el alma humana cierta particular energía, según ya dijimos.

2. El Filósofo no habla allí del entendimiento agente, sino del entendimiento en acto, del cual había dicho antes: "El entendimiento en acto es el mismo conocimiento de la cosa".—O, en caso de que sus palabras se refieran al entendimiento agente, significarían que no proviene del entendimiento agente el que unas veces entendamos y otras no, sino del entendimiento que está en potencia.

3. Si el entendimiento agente fuese con respecto al entendimiento posible lo que es el objeto que actúa con respecto a la potencia sobre la que actúa—al modo de lo que para la vista es el objeto visible en acto—, se seguiría que todo lo entenderíamos al instante, al ser el entendimiento agente quien hace inteligibles todas las cosas. Mas de hecho no se comporta como objeto, sino como lo que pone en acto a los objetos, para lo cual se requiere, además de la presencia del entendimiento agente, la presencia de imágenes sensibles, juntamente con la buena disposición de las potencias sensitivas y su ejercicio en esta clase de operaciones, puesto que el conocimiento de una cosa conduce al conocimiento de

[22] Cf. *De spirit. creat.* q.10
[23] Q.90 a.3; 1-2 q.3 a.7.

otras, como por medio de los términos se conocen las proposiciones y por los primeros principios las conclusiones. Y a este respecto es indiferente que el entendimiento agente sea algo propio del alma o algo ajeno a ella.

4. El alma intelectiva es ciertamente inmaterial en acto, pero está en potencia con respecto a las especies inteligibles particulares de las cosas. Las imágenes, en cambio, son indudablemente representaciones en acto de ciertas naturalezas, pero son inmateriales en potencia. Por consiguiente, nada impide que una y la misma alma, en cuanto que es inmaterial en acto, posea una facultad por la cual haga en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos por abstracción de las condiciones de la materia individual, facultad a la que llamamos entendimiento agente; y otra receptiva de tales especies, llamada entendimiento posible, por lo mismo que está en potencia con respecto a ellas.

5. Puesto que la esencia del alma, creada por el entendimiento supremo, es inmaterial, nada se opone a que la facultad participada del entendimiento supremo, por la que efectúa la abstracción de la materia, proceda de su esencia lo mismo que proceden las demás potencias.

utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species.

Ad quintum dicendum quod, cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias eius potentias.

ARTICULO 5

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus[a]

Si el entendimiento agente es el mismo para todos

Dificultades. Parece que el entendimiento agente es el mismo para todos.

1. Nada de lo que está separado del cuerpo se multiplica por la multiplicidad de los cuerpos. Pero el entendimiento agente está "separado", como dice el Filósofo. Luego no

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus.

1. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est «separatus», ut dicitur in III «De anima»[24]. Ergo non multiplicatur

[a] *Sent.* 2 d.17 q.2 a.1; *De spirit. creat.* q.10; *Q. de anima* a.5; *Compend. Theol.* c.86.

[24] C.5 n.1 (BK 430a22); S.Th., lect.10 n.741

in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Praeterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Praeterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» (ibid.), quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis (a.4). Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis.—Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra (q.76 a.2) dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus; quia, ut ipse dicit (l.c.), «agens est honorabilius patiente». Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur «separatus»: non quasi sit aliqua substantia separata.

se multiplica en los múltiples cuerpos humanos, sino que es uno solo para todos.

2. El entendimiento agente produce el universal, que es la unidad de muchas cosas. Pero lo que es causa de la unidad es lo más uno. Luego el entendimiento agente es uno solo para todos.

3. Todos los hombres convienen en los conceptos primeros del entendimiento. Pero a ellos asienten por el entendimiento agente. Luego todos tienen de común un mismo entendimiento agente.

Por otra parte, dice el Filósofo que el entendimiento agente es como la luz. Mas la luz no es la misma en los diversos objetos iluminados. Luego para los distintos hombres no es único el entendimiento agente.

Respuesta. La solución a esta cuestión se desprende de lo que acabamos de decir. Pues si el entendimiento agente no fuese algo propio del alma, sino una substancia aparte, sería uno mismo para todos los hombres; y así lo entienden los que sostienen la unidad de este entendimiento.—Mas, si es propio del alma, como una potencia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican, como anteriormente hemos dicho, según se multiplican los hombres. Pues no es posible que una potencia numéricamente la misma lo sea de distintos sujetos.

Soluciones. 1. El Filósofo prueba que el entendimiento agente está separado, por el hecho de que también lo está el posible, ya que, como él mismo afirma, "el agente es más noble que el paciente". Mas del entendimiento posible se dice que está separado porque no es acto de ningún órgano corporal. Y en este mismo sentido se dice que el entendimiento agente está "separado", no como si fuese una substancia separada.

2. El entendimiento agente produce el universal mediante abstracción de la materia. Mas para esto no se requiere que sea el mismo en todos los que tienen entendimiento, sino que en todos sea una misma su actitud con respecto a todas las cosas de las cuales abstrae el universal, con respecto a las cuales el universal es uno. Y esto le compete al entendimiento agente por cuanto es inmaterial.

3. Todos los seres de una misma especie tienen de común la acción que se sigue de su naturaleza específica y, por tanto, la potencia que es principio de esta acción; no el que ésta sea numéricamente la misma en todos. Ahora bien, el conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción que va aneja a la especie humana. Luego es preciso que todos los hombres tengan de común la facultad que es principio de esta acción, que es el entendimiento agente. Pero no es preciso que sea numéricamente el mismo en todos.—Es necesario, no obstante, que a todos se derive de un mismo principio. Y de este modo la posesión común que los hombres tienen de los primeros conceptos inteligibles demuestra la unidad del entendimiento separado, que Platón comparó al sol; mas no la unidad del entendimiento agente, que Aristóteles comparó a la luz.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum: sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti inquantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium: non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium huius actionis: et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus.—Oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini (cf. a.4).

ARTICULO 6

Utrum memoria sit in parte intellectiva animae [a]

Si la memoria se halla en la parte intelectiva del alma

Dificultades. Parece que la memoria no se halla en la parte intelectiva del alma.

1. Dice San Agustín que a la parte superior del hombre pertenecen

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animae.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [26], **quod ad partem superiorem animae pertinent quae non sunt «hominibus pecoribusque communia». Sed memoria est hominibus pecoribusque communis: dicit enim ibidem (c.2) quod «possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriae». Ergo memoria non pertinet ad partem animae intellectivam.**

2. Praeterea, memoria praeteritorum est. Sed praeteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore; quod est cognoscere aliquid sub «hic et nunc». Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Praeterea, in memoria conservantur species rerum quae actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu: quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra es quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [26], **quod «memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens».**

Respondeo dicendum quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna [27] **hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus**

[a] 1-2 q.67 a.2; *Sent.* 1 d.3 q.1 a.1; 3 d.26 q.1 a.5 ad 4; 4 d.44 q.3 a.3 q.2 ad 4; d.50 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.2; q.19 a.1; *In I Cor.* 15 lect.2; *Cont. Gent.* 2,74; *De mem. et remin.* lect.2; *Quodl.* 3 q.9 a.1; *Quodl.* 12 q.9 a.1.

[26] C.2,8: ML 42,999.1008.

las cosas que no son comunes a los hombres y a los animales. Pero la memoria es común a los hombres y a los animales; pues en ese mismo lugar dice que "los animales pueden sentir por medio de los sentidos del cuerpo las cosas corporales y confiarlas a su memoria". Luego la memoria no pertenece a la parte intelectiva del alma.

2. La memoria tiene por objeto las cosas pasadas. Pero lo pasado se dice por relación a un tiempo determinado. Por consiguiente, la memoria es la facultad cognoscitiva de algo bajo un determinado tiempo, lo cual es conocer "ahora y aquí". Mas esto no es propio del entendimiento, sino del sentido. La memoria, por tanto, no reside en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva.

3. En la memoria se conservan las representaciones de las cosas que no se piensan en acto. Pero no es posible que esto tenga lugar en el entendimiento, puesto que el entendimiento se pone en acto al ser informado por la especie inteligible, y el estar el entendimiento en acto es su mismo entender en acto; y de este modo el entendimiento entiende en acto todas las cosas cuyas representaciones tiene en sí mismo. La memoria, por tanto, no se halla en la parte intelectiva.

Por otra parte, dice San Agustín que "la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola mente".

Respuesta. Puesto que es de esencia de la memoria el conservar las representaciones de las cosas que no se perciben actualmente, lo que ante todo se debe averiguar es si las especies inteligibles pueden ser conservadas así en el entendimiento. Avicena sostuvo que esto era imposible. Afirmaba que sucedía esto en ciertas potencias de la parte sensitiva por cuanto son actos de órganos cor-

[26] C.11: ML 42,983.
[27] *De anima* p.3 c.6.

porales, en los cuales pueden conservarse las representaciones de las cosas sin su actual percepción. Pero en el entendimiento, que carece de órgano corporal, nada existe a no ser de modo inteligible. Por tanto, es preciso que aquello cuya representación está en el entendimiento sea entendido en acto.—Así, pues, según él, tan pronto como alguien cesa de entender en acto una cosa, la representación de ella deja de estar en el entendimiento; y es preciso, si de nuevo quiere entenderla, el que recurra al entendimiento agente, que supone ser una substancia separada, para que la especie inteligible fluya de él al entendimiento posible. Del ejercicio habitual de dirigirse al entendimiento agente se produce, a su entender, en el entendimiento posible una cierta facilidad para recurrir al entendimiento agente, la cual decía ser el hábito de la ciencia.—Según esta teoría, por tanto, nada se conserva en la parte intelectiva que no sea entendido en acto; y, por consiguiente, no es posible que exista en ella la memoria.

Mas esta opinión está en franca pugna con la doctrina de Aristóteles. Pues afirma éste que, cuando el entendimiento posible "se hace cada cosa singular al modo del que sabe, se llama entendimiento que está en acto, y que esto sucede cuando puede obrar por sí mismo. Mas aun entonces está ciertamente de algún modo en potencia, pero no como lo estaba antes de que aprendiese o descubriese". Ahora bien, se dice que el entendimiento posible se hace cada una de las cosas por cuanto recibe las representaciones de cada uno de los objetos. Del hecho, por tanto, de que recibe las especies inteligibles brota el que pueda obrar cuando quiera, pero no que obre siempre; porque incluso entonces está de algún modo en potencia, si bien de distinto modo que antes de entender; es decir, a la manera como el que tie-

conservari possunt aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organi corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. — Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu: sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, reliquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae.—Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum.

Sed haec opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim, in III «De anima» [28], **quod, cum intellectus possibilis «sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum»; et quod «hoc accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire». Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur: quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in**

[28] C.4 n.6 (BK 429b5): S.TH., lect.8 n.700.

potentia ad considerandum in actu.

Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. — Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.

Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto: cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praeter concomitantiam organi corporalis. Unde Philosophus dicit in III «De anima» [29], **quod «anima est locus specierum, non tota, sed intellectus».**

Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri: scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum.

ne conocimiento habitual de una cosa está en potencia para pensar actualmente en ella.

Esta opinión es, además, contraria a la razón. Pues todo lo que se recibe en una cosa es recibido según el modo de ser del recipiente. Ahora bien, el entendimiento es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Si, pues, la materia corporal retiene las formas que recibe, no sólo mientras actualmente obra por ellas, sino aun después de que cesa su acción, con mayor motivo el entendimiento ha de recibir de modo más estable e inamisible las especies inteligibles, ya provengan de los objetos sensibles o ya emanen de un entendimiento superior.—Por consiguiente, si por memoria entendemos únicamente la facultad de conservar las especies, es preciso afirmar que la memoria reside en la parte intelectiva.

En cambio, si es de esencia de la memoria el que su objeto sea lo pretérito en cuanto pretérito, la memoria no residirá en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, que percibe lo particular. Pues lo pretérito, en cuanto pretérito, al designar al ser bajo un tiempo determinado, entra en la condición de lo particular.

Soluciones. 1. La memoria, en cuanto conservativa de las especies, no nos es común con los animales; pues las especies se conservan no solamente en la parte sensitiva del alma, sino más bien en el compuesto, por ser la facultad de recordar el acto de un órgano. El entendimiento, en cambio, en razón de su misma naturaleza conserva las especies sin el concurso de ningún órgano corporal. Por eso dice el Filósofo que "el alma es el lugar de las especies, no toda, sino su entendimiento".

2. La condición de pretérito puede referirse a dos cosas, a saber, al objeto conocido y al acto de conocer.

[29] C.4 n.4 (BK 429a27): S.TH., lect.7 n.686.

Y las dos se hallan simultáneamente reunidas en la parte sensitiva, que es capaz de la aprehensión de una realidad, por lo mismo que es inmutada por el objeto sensible presente; por eso el animal recuerda a un mismo tiempo que ha sentido en tiempo pasado y que ha sentido un objeto sensible pretérito.—Mas, por lo que se refiere a la parte intelectiva, la condición de pretérito le es accidental al objeto del entendimiento, no afectándole necesariamente. Pues el entendimiento entiende al hombre en cuanto es hombre; y al hombre como hombre le es accidental el existir en el tiempo presente, en el pasado o en el futuro. En cambio, por razón de su acto, la condición de pretérito puede intervenir necesariamente en el entendimiento, del mismo modo que en el sentido, por cuanto el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o en aquel tiempo; y así decimos que el hombre entiende ahora, o ayer, o mañana. Lo que no es contrario a su condición intelectual, toda vez que este entender, aunque particular, es, sin embargo, un acto inmaterial, como anteriormente dijimos al hablar del entendimiento; y, por tanto, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo no obstante ser el entendimiento singular, así también entiende su propio entender, que es un acto singular, ya exista en el presente, en el pasado o en el futuro.—De esta manera, por tanto, el concepto de memoria queda a salvo en el entendimiento en cuanto referido a las cosas pasadas, puesto que entiende que él entendió anteriormente; pero no en cuanto a que entienda lo pasado tal y como se encontró en el tiempo y en el espacio.

3. Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento se halla en potencia Otras, está dando su último complemento al acto, y entonces se entien-

Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili: unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile.—Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo: homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen, est immaterialis actus, ut supra (q.76 a.1) de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. — Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse: non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum: et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus: et tunc intelligit actu. Ali-

quando medio modo se habet inter potentiam et actum: et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

de en acto. Otras, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento se encuentra en estado de hábito. Y de este modo último es como conserva las especies aun cuando no entienda en acto.

ARTICULO 7

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus [a]

Si la memoria intelectiva es una potencia distinta del entendimiento

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

1. Augustinus enim, in X «De Trin.» [30], **ponit in mente «memoriam, intelligentiam et voluntatem». Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.**

2. Praeterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivae partis et intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra (q.78 a.4) dictum est. Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

3. Praeterea, secundum Augustinum [31], **memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem aequalia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.**

Sed contra, de ratione memoriae est, quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus, in III «De anima», attribuit intellectui, ut dictum est (a.6 ad 1). Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Dificultades. Parece que la memoria intelectiva es una potencia distinta del entendimiento.

1. San Agustín coloca en la mente "la memoria, la inteligencia y la voluntad". Pero no hay duda de que la memoria es una potencia distinta de la voluntad. Luego también lo es del entendimiento.

2. Por una misma razón se distinguen las potencias de la parte sensitiva y las intelectivas. Pero, como antes hemos dicho, la memoria en la parte sensitiva es potencia distinta del sentido. Luego la memoria intelectiva es potencia distinta del entendimiento.

3. Según San Agustín, la memoria, la inteligencia y la voluntad son iguales entre sí y proceden una de otra. Mas esto no podría ser suponiendo que la memoria fuese la misma potencia que el entendimiento. Luego no es la misma potencia.

Por otra parte, la memoria es por su naturaleza el depósito o lugar donde se conservan las especies inteligibles. Y el Filósofo atribuye esto al entendimiento. Luego, en la parte intelectiva, la memoria no es una potencia distinta del entendimiento.

[a] Infra q.93 a.7 ad 3; *Sent.* 1 d.3 q.1 a.1; *De verit.* q.10 a.3; *Cont. Gent.* 2,74.

[30] C.11; ML 42,985; cf. l.11 c.7; ML 42,1038.

[31] *De Trin.* l.10 c.11; ML 42,985; l.11 c.7; ML 42,995.

Respuesta. Según ya hemos dicho, las potencias del alma se distinguen por razón de la diversa formalidad de sus objetos, puesto que la razón de ser de cada potencia consiste en su relación con aquello a que se aplica, que es su objeto. También dijimos ya que, cuando una potencia se refiere por su naturaleza a un objeto en su consideración universal, tal potencia no se diversifica en virtud de las diferencias particulares del objeto; al modo como la potencia visiva, que considera a su objeto en cuanto color, no se diversifica en razón de la diferencia del blanco y el negro. Ahora bien, el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser, puesto que el entendimiento posible es aquello "por lo cual nos hacemos todas las cosas". De ahí que ninguna diversidad en los seres establezca diferencia en el entendimiento posible.

No obstante, el entendimiento agente y el posible se distinguen como potencias, puesto que, respecto a un mismo objeto, distinto principio ha de ser la potencia activa, que hace al objeto estar en acto, de la potencia pasiva, que es movida por el objeto ya existente en acto. Por eso se compara la potencia activa con su objeto como el ser en acto con el ser en potencia, y, por el contrario, la pasiva se compara con su objeto como el ser en potencia con el ser en acto.

Así, pues, en el entendimiento no puede haber más potencias distintas que el entendimiento agente y el posible. Evidentemente, por tanto, la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, puesto que tanto el conservar como el recibir es propio por su naturaleza de la potencia pasiva.

Soluciones. 1. Aunque en las "Sentencias" se dice que la memoria, la inteligencia y la voluntad son

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.77 a.3) dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum: eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra (q.59 a.4) quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum: sicut potentia visiva, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est «quo est omnia fieri» [32]. **Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis.**

Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia: potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu.

Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu: ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in 3 dist. I «Sent.» dicatur quod memoria, intelligen-

[32] Cf. ARISTOTELES, *De anima* 3 c.5 (BK 430a10): S.TH., lect.10 n.728.

tia et voluntas sint tres «vires», tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV «De Trin.» (c.7; cf. nt.30), quod «si accipiatur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit». Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, intelligentiam autem pro acto intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum quod praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum diversificativae; non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta (in c; cf. a.7 ad 2).

Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam aequatur ei; non autem sicut potentia potentiae.

tres facultades, no fué ése el modo de pensar de San Agustín, quien expresamente dice que, "si la memoria, la inteligencia y la voluntad se conciben como presentes siempre en el alma, piénsese o no en ellas, esto es solamente propio de la memoria. Me refiero ahora a la inteligencia, por la que entendemos cuando pensamos, y a la voluntad, amor o dilección que une a los hijos con su padre". De donde se desprende que San Agustín no las considera como tres potencias del alma, sino que llama memoria a la retentiva habitual del alma; inteligencia, al acto del entendimiento, y voluntad, al acto de la voluntad.

2. Lo pasado y lo presente pueden constituir diferencias propias que diversifiquen las potencias sensitivas; mas no las intelectivas, por la razón ya dicha.

3. La inteligencia procede de la memoria como el acto del hábito. Y en este sentido se las compara, no como una potencia con otra distinta.

ARTICULO 8

Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu [a]

Si la razón es potencia distinta del entendimiento

Ac octavum sic proceditur. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu.

1. In libro enim «De spiritu et anima» [33] **dicitur: «Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus». Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.**

Dificultades. Parece que la razón es potencia distinta del entendimiento.

1. En el libro "Del espíritu y el alma" se dice: "Cuando de las cosas inferiores queremos remontarnos a las superiores, lo primero que hallamos es el sentido, después la imaginación, luego la razón y más tarde el entendimiento". Luego la razón es potencia distinta del entendimiento, como la imaginación lo es de la razón.

[a] *Sent* 3 d.35 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.15 a.1.
[33] C.11: ML 40,786.

2. Dice Boecio que el entendimiento se compara a la razón como la eternidad al tiempo. Pero no corresponde a una misma facultad el estar en el tiempo y en la eternidad. Luego la razón y el entendimiento no son una misma potencia.

3. El hombre tiene de común con los ángeles el entendimiento y con los animales el sentido. Pero la razón, que es propia del hombre y por la cual se llama animal racional, es una potencia distinta del sentido. Luego, por el mismo motivo, es distinta del entendimiento, que propiamente compete a los ángeles, llamados por ello intelectuales.

Por otra parte, dice San Agustín que "aquello por lo cual aventaja el hombre a los animales irracionales es la razón, o mente, o inteligencia, o como mejor guste llamarse". La razón, el entendimiento y la mente son, por tanto, una sola potencia.

Respuesta. La razón y el entendimiento no pueden ser en el hombre potencias distintas; lo que claramente se echará de ver si se consideran sus respectivos actos. En efecto, entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible; raciocinar, en cambio, es discurrir de un concepto a otro concepto para conocerla. Por eso los ángeles, que por su modo natural de ser poseen un conocimiento perfecto de la verdad inteligible, no tienen necesidad de discurrir de una noción a otra, sino que, como dice Dionisio, perciben la verdad de las cosas directamente y sin discurso. Los hombres, por el contrario, como él mismo dice, llegan al conocimiento de la verdad inteligible pasando de un concepto a otro; por lo cual se les llama racionales. Está claro, por tanto, que el raciocinar con respecto al entender es como el moverse con

2. Praeterea, Boetius dicit, in libro «De consol.» [34], **quod intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.**

3. Praeterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quae est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit angelis: unde et intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «Super Gen. ad litt.» [35], **quod «illud quo homo irrationabilius animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur». Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.**

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» [36]. **Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel adquirere ad habere: quorum unum est**

[34] L.4 prosa 6: ML. 63,817.
[35] C.20: ML. 34,292.
[36] § 2: MG 3,868; S.TH., lect.2

perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit a prima principia, ad quae inventa examinat.

Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus: quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiarum. Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis (cf. q.77 a.8 ad 1).

Ad secundum patet responsio ex dictis (in c). Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

respecto al reposar o como el adquirir es al poseer: lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del ser perfecto. Y puesto que el movimiento parte siempre de la inmovilidad y termina en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, cuando sigue un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades de inmediato entendidas, que son los primeros principios, para volver después, por vía de juicio resolutorio, a comprobar con esos mismos principios las verdades halladas.

Ahora bien, es indudable que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma potencia, incluso en los seres naturales, puesto que en virtud de un mismo principio se mueve localmente una cosa y permanece quieta en un lugar. Con mucha mayor razón, por tanto, en virtud de una misma potencia entendemos y raciocinamos. Y así queda claro que el entendimiento y la razón son en el hombre una misma potencia.

Soluciones. 1. Esa enumeración se establece según el orden de los actos y no por razón de la distinción de las potencias. Aparte de que el citado libro no es de mucha autoridad.

2. La respuesta está clara por lo que hemos dicho. La eternidad se compara al tiempo como lo inmóvil a lo móvil. Por eso Boecio comparó el entendimiento con la eternidad y la razón con el tiempo.

3. Los demás animales son tan inferiores al hombre, que no pueden llegar al conocimiento de la verdad, que indaga la razón. En cambio, llega al conocimiento de la verdad inteligible, aunque imperfectamente. Por eso la potencia cognoscitiva de los ángeles no es de distinto género que la potencia cognoscitiva de la razón, sino que se compara con ella como lo perfecto con lo imperfecto.

ARTICULO 9

Utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae [a]

Si la razón superior y la inferior son potencias distintas

Dificultades. Parece que la razón superior y la inferior son potencias distintas.

1. Dice San Agustín que la imagen de la Trinidad está en la parte superior de la razón, y no en la inferior. Pero las partes del alma son sus potencias. Luego la razón superior y la inferior son dos potencias.

2. Nada tiene su origen en sí mismo. Pero la razón inferior tiene su origen en la superior y es dirigida y gobernada por ella. Luego la razón superior es potencia distinta de la inferior.

3. Dice el Filósofo que la "facultad de ciencia" del alma, en virtud de la cual conoce las realidades necesarias, es principio y parte del alma distinto de la "facultad de opinar y raciocinar", por la que conoce las contingentes. Y prueba esto por el hecho de que "lo que tiene género diverso se ordena a partes del alma de género distinto"; y lo contingente y lo necesario son de género diferente, como lo corruptible y lo incorruptible. Ahora bien, como necesario es lo mismo que eterno, y temporal lo mismo que contingente, parece que lo que el Filósofo llama "facultad de ciencia" es la parte superior de la razón, que, según San Agustín, "se aplica a considerar y consultar las cosas eternas"; y lo que llama "facultad de opinar o raciocinar" se identifica con la razón inferior, la cual, según San Agustín, "se aplica a dirigir las cosas temporales". Luego la razón superior y la inferior son distintas potencias del alma.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [37], quod imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed partes animae sunt ipsae eius potentiae. Ergo duae potentiae sunt ratio superior et inferior.

2. Praeterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VI «Ethic.» [38], quod «scientificum» animae, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animae ab «opinativo» et «ratiocinativo», quo cognoscit contingentia. Et hoc probat per hoc, quia «ad ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae ordinatur»; contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat «scientificum», et superior pars rationis, quae secundum Augustinum (l.c.) «intendit aeternis conspiciendis et consulendis»; et quod idem sit quod Philosophus vocat «raciocinativum» vel «opinativum», et inferior ratio, quae secundum Augustinum «intendit temporalibus disponendis». Est ergo alia potentia animae ratio superior, et ratio inferior.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.2; *De verit.* q.15 a.2.

[37] C.4.7: ML 42,1000-1004.

[38] C.1 n.5.6 (BK 1139a5-15): S.TH., lect.1 n.1115-23; cf. c.5 n.8 (BK 1140b25): S.TH., lect.4 n.1174.

4. Praeterea, Damascenus dicit [39] quod «ex imaginatione fit opinio»; deinde mens, diiudicans opinionem sive vera sit sive falsa, diiudicat veritatem; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam et determinatum vere, dicitur intellectus». Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior (cf. arg.3), est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII «De Trin.» (l.c. nt.37), quod ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duae potentiae.

Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim (l.c.) quod ratio superior est «quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis»: conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur (l.c.), «quae intendit temporalibus rebus». Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli, ad Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur»: in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus.

Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant: sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusio-

4. Dice el Damasceno que "la opinión es formada por la imaginación, y luego la mente, al discernir si la opinión es falsa o verdadera, juzga de la verdad; por esto la palabra "mente" viene de medir. Aquello, pues, sobre que ya se ha juzgado y decidido se dice con verdad entendido". Por tanto, la facultad de opinar, que es la razón inferior, es distinta de la mente y entendimiento, que podemos identificar con la razón superior.

Por otra parte, dice San Agustín que la razón superior y la inferior no se distinguen más que por sus funciones. No son, por consiguiente, dos potencias.

Respuesta. La razón superior y la inferior, según las entiende San Agustín, de ningún modo pueden ser dos potencias del alma. Pues afirma que la razón superior "se aplica a considerar y consultar las cosas eternas"; a considerarlas, en cuanto que las contempla en sí mismas; a consultarlas, en cuanto que de ellas toma normas para su conducta. Llama, en cambio, razón inferior a la que "se aplica a las cosas temporales". Pero unas y otras, las realidades temporales y las eternas, en su ordenación a nuestro entendimiento, se subordinan entre sí, de modo que unas sirvan de medio para conocer las otras. En un proceso inventivo, por medio de las cosas temporales llegamos al conocimiento de las eternas, según aquello del Apóstol: "Las perfecciones invisibles de Dios, mediante el conocimiento de cosas creadas se han hecho perceptibles"; mientras que en un proceso deductivo juzgamos de las cosas temporales por las eternas ya conocidas, y disponemos de ellas según las normas de las eternas.

Puede ocurrir que el medio y aquello a que por él se llega pertenezcan a distintos hábitos; y así los prime-

[39] *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,941

ros principios indemostrables pertenecen al hábito de entendimiento, y las conclusiones de ellos deducidas, al hábito de ciencia. Y por esta causa, de los principios de la geometría se deducen conclusiones aplicables a otra ciencia, como es la perspectiva.—Pero el medio y el término pertenecen a la misma potencia racional, puesto que el acto de la razón es como un movimiento que pasa del uno al otro; y uno mismo es el móvil que transpone el medio y el que llega al término. Luego la razón superior y la inferior son una misma potencia racional. Sin embargo, según San Agustín, se distinguen por el ejercicio de sus actos y por sus diversos hábitos; pues a la razón superior se atribuye la sabiduría, y a la inferior la ciencia.

nes vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. — Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens: idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum [40], per officia actuum, et secundum diversos habitus: nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

Soluciones. 1. Puede llamarse parte al resultado de cualquier clase de división, y, por tanto, la razón superior y la inferior se llaman partes en cuanto que se dividen por sus funciones, pero no porque sean distintas potencias.

2. Se dice que la razón inferior procede de la superior y es regulada por ella, por cuanto los principios de que se vale se deducen y están dirigidos por los principios de la razón superior.

3. La "facultad de ciencia" de que habla el Filósofo no es lo mismo que la razón superior; porque aun en las cosas temporales, que son objeto de las ciencias naturales y matemáticas, se encuentran nociones necesarias; y la "facultad de opinar" y "raciocinar" ni aun siquiera alcanzan a ser propias de la razón inferior, que sólo versa acerca de lo contingente.

Mas no por esto se ha de afirmar en absoluto que la potencia por la que el entendimiento conoce los seres necesarios es diferente de aquella por la cual conoce los contingentes; porque unos y otros los conoce

Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis potest pars dici. Inquantum ergo ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partitiones dicuntur: et non quia sunt diversae potentiae.

Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum quod «scientificum» de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior: nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. «Opinativum» autem et «ratiocinativum» in minus est quam ratio inferior: quia est contingentium tantum.

Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia: quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae

[40] L.c., nt.1 c.4 et c.14: ML 42,1005.

habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animae, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duae potentiae; sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam recipit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

bajo una misma consideración objetiva, a saber, en cuanto seres y verdaderos. Por consiguiente, conoce con perfección las realidades necesarias, que tienen existencia perfecta en la verdad, por cuanto penetra hasta su esencia y por ella demuestra sus accidentes propios. En cambio, conoce imperfectamente los seres contingentes, por lo mismo que tienen un ser y una verdad imperfectos. Ahora bien, lo perfecto y lo imperfecto en acto no diversifican la potencia; pero diversifican los actos en cuanto al modo de obrar, y, por tanto, los principios de los actos y los mismos hábitos. Y ésta es la razón por la que el Filósofo distinguió dos partes en el alma, la científica y la que razona, no porque sean dos potencias, sino porque se distinguen por su diversa aptitud para recibir distintos hábitos, cuya diversidad se proponía entonces indagar. Y, en efecto, si bien lo contingente y lo necesario difieren por sus propios géneros, convienen, no obstante, en la noción común de ser, que es el objeto del entendimiento, a la cual se comparan diversamente, como lo perfecto y lo imperfecto.

Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. «Opinio» enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. «Diiudicare» vero, vel «mensurare», est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen «mentis». «Intelligere» autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere.

4. La distinción del Damasceno se refiere a la diversidad de actos y no a la de potencias. Pues "opinión" significa el acto del entendimiento que se inclina por uno de los miembros de la contradicción con temor de que el otro sea el verdadero; y "juzgar" o "medir" es el acto del entendimiento por el cual aplica los principios ciertos al examen de las cuestiones: de aquí el nombre de "mente"; y "entender" es adherirse a lo juzgado prestándole aprobación.

ARTICULO 10

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu

Si la inteligencia es potencia distinta del entendimiento

Dificultades. Parece que la inteligencia es potencia distinta del entendimiento.

1. En el libro "Del espíritu y el alma" se dice que, "cuando de las cosas inferiores queremos remontarnos a las superiores, lo primero que hallamos es el sentido, después la imaginación, luego la razón, más tarde el entendimiento y, por último, la inteligencia". Pero la imaginación y el sentido son potencias distintas. Luego también el entendimiento y la inteligencia.

2. Dice Boecio que "de distinta manera consideran al hombre el sentido, la imaginación, la razón y la inteligencia". Pero el entendimiento es la misma potencia que la razón. Luego parece que la inteligencia es potencia distinta del entendimiento, como la razón lo es de la imaginación y del sentido.

3. Los actos son anteriores a las potencias, según dice el Filósofo. Pero la inteligencia es un acto distinto de los demás actos que se atribuyen al entendimiento; pues dice el Damasceno que "el primer movimiento de conocer se llama inteligencia, la cual, aplicada a una cosa, se dice intención; si permanece y configura al alma en conformidad con lo que entiende, se llama pensamiento: cuando éste permanece en una misma cosa y se examina y juzga a sí propio, se dice "frónesis" (es decir, sabiduría), y la "frónesis", desarrollada, produce el conocimiento, o sea, el lenguaje interior coordinado, del cual afirman que proviene el lenguaje externo hablado". Luego parece que la

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

1. Dicitur enim in libro «De spiritu et anima» [41], **quod «cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia». Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo et intellectus et intelligentia.**

2. Praeterea, Boetius dicit, in V «De consol.» [42], **quod «ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur». Sed intellectus est eadem potentia cum ratione, Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.**

3. Praeterea, «actus sunt praevii potentiis», ut dicitur in II «De anima» [43]. **Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus** [44] **quod «primus motus intelligentia dicitur; quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et diiudicans, phronesis dicitur» (idest sapientia); «phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem; ex quo aiunt provenire sermonem per linguam enarratum». Ergo videtur quod intelligentia sit quaedam specialis potentia.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [45], **quod «intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum». Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.**

Respondeo dicendum quod hoc nomen «intelligentia» proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis, dicuntur Intellectus seu Mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus: scilicet intellectum «agentem, possibilem», et «in habitu», et «adeptum» [46]. **Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis: qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.**

Ad primum ergo dicendum quod, si recipi debet illa auctoritas (cf. a.8 ad 1), intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

[41] C.II: ML 40,786.
[42] Prosa 4: ML 63,849.
[43] C.4 n.1 (BK 415a16); S.TH., lect.6 n.304.
[44] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,947.

inteligencia es una potencia especial.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la inteligencia tiene por objeto las realidades indivisibles, en las cuales no hay falsedad". Pero el conocimiento de ellas es propio del entendimiento. Luego la inteligencia no es potencia distinta del entendimiento.

Respuesta. La palabra "inteligencia" significa propiamente el acto del entendimiento, que consiste en entender. No obstante, en ciertos libros traducidos del árabe se denominan inteligencias a las substancias separadas que nosotros llamamos ángeles; quizá porque estas substancias entienden siempre en acto; mientras que en traducciones del griego son llamados entendimientos o mentes. Así, pues, la inteligencia no se distingue del entendimiento como una potencia de otra, sino como el acto de la potencia. Distinción que se encuentra incluso en los mismos filósofos; pues distinguen en ocasiones cuatro entendimientos: "el agente, el posible, el habitual y el terminado". De los cuales son potencias distintas el agente y el posible, puesto que, como en todas las cosas, la potencia activa es distinta de la pasiva. Los otros tres, en cambio, se distinguen en conformidad con los tres estados del entendimiento posible; el cual unas veces está sólo en potencia, y entonces se llama posible; otras está en acto primero, que es la ciencia, y entonces se le llama entendimiento habitual; otras, en acto segundo, que es el pensar, y por eso se le llama entendimiento en acto o entendimiento terminado.

Soluciones. 1. En ese texto, caso de aceptar su autoridad, por inteligencia se entiende el acto del entendimiento; y en este sentido se contrapone al entendimiento como el acto a la potencia.

[45] C.6 n.1 (BK 430a26); S.TH., lect.11 n.746.
[46] Vide ALEXANDRUM APHRODISIENSEM, *De anima* l.2; THEMIST., *De anima* l.3; AVERROEM in III *De anima*.

2. Boecio entiende por inteligencia el acto del entendimiento superior al acto de la razón. Por eso dice allí mismo que "la razón es propiedad exclusiva del género humano, como la inteligencia lo es solamente del divino". Y, en efecto, lo propio de Dios es entenderlo todo sin investigación alguna.

3. Todos esos actos que el Damasceno enumera son actos de la misma potencia intelectiva. La cual primeramente se limita a la simple aprehensión de una cosa; y ese acto se llama "inteligencia". En segundo lugar, ordena lo aprehendido al conocimiento o ejecución de otra cosa, lo que se llama "intención". Mientras persiste en la investigación de lo que se propone, se llama "pensamiento". Cuando examina lo ya pensado en relación con nociones ciertas, se dice saber o conocer; esto es, "frónesis" o sabiduría, pues "a la sabiduría pertenece el juzgar", como dice el Filósofo. Desde el momento en que tiene algo por cierto, ya comprobado, piensa cómo pueda comunicarlo a otros; y esto constituye la disposición del "lenguaje interno", del cual procede la "locución exterior". Pues no toda diferencia de actos da lugar a diversificación de potencias, sino sólo aquellas que no pueden ser reducidas a un mismo principio, según ya dijimos.

Ad secundum dicendum quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus qui transcendit actum rationis. Unde ibidem [47] dicit quod «ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola divini», proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.

Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit: et hic actus dicitur «intelligentia». Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum: et hic vocatur «intentio». Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur «excogitatio». Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est «phronesis», vel «sapientiae»; nam «sapientiae est iudicare», ut dicitur in I «Metaphys.» [48] Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare: et haec est dispositio «interioris sermonis»; ex qua procedit «exterior locutio». Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra (q.78 a.4) dictum est.

ARTICULO 11

Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae [a]

Si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas

Dificultades. Parece que el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 q.[a]2; *De verit.* q.3 a.3; *De anima* 3 lect.15; *Ethic.* 6 lect.2

[47] Prosa 5: ML 63,854.

[48] C.2 n.3 (BK 982a16): S.TH., lect.2 n.41.

1. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II «De anima» [49]. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversae potentiae.

2. Praeterea, diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quae differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae.

3. Praeterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut aestimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed aestimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra (q.78 a.4) dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [50], quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra (q.77 a.3) dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam: accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad so-

1. Lo que aprehende y lo que mueve pertenecen a distintos géneros de potencias, como dice el Filósofo. Pero el entendimiento especulativo es sólo aprehensivo, mientras que el práctico mueve. Luego son potencias distintas.

2. La diversa formalidad en el objeto diversifica las potencias. Pero el objeto del entendimiento especulativo es lo verdadero, y el del práctico lo bueno, que son formalidades distintas. Luego el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

3. En la parte intelectiva del alma, el entendimiento práctico es, con respecto al especulativo, lo que en la parte sensitiva es la estimativa con respecto a la imaginativa. Pero, según hemos dicho, la estimativa y la imaginativa son potencias distintas. Luego también el entendimiento especulativo y el práctico.

Por otra parte, dice el Filósofo que el entendimiento especulativo se hace por extensión práctico. Pero una potencia no se transforma en otra. Luego el entendimiento especulativo y el práctico no son potencias distintas.

Respuesta. El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias distintas. Y la razón es porque, según ya hemos dicho, lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la cual se refiere una potencia, no diversifica esta potencia; como es accidental al color el que sea un hombre su sujeto o el que sea grande o pequeño, por lo cual una misma potencia visiva es quien lo aprehende. Y es accidental en el objeto percibido por el entendimiento el que se ordene a la acción. Ahora bien, en esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico: pues el entendimiento especulativo no ordena lo que perci-

[49] C.3 n.1 (BK 414a29): S.TH., lect.5 n.270; cf. l.3 c.9 n.1.6 (BK 432a15; 433a6): S.TH., lect.14 n.795.810-816.

[50] C.10 n.2 (BK 433a14): S.TH., lect.15 n.820.

be a la acción, sino sólo a la contemplación de la verdad, y el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Por eso dice el Filósofo que el "entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin". De fin, por consiguiente, toman ambos su nombre: uno el de especulativo, y otro el de práctico u operativo.

Soluciones. 1. El entendimiento práctico es motor, no porque ejerza el movimiento, sino porque dirige hacia él, cosa que le compete por el modo de su aprehensión.

2. La verdad y el bien se incluyen mutuamente, ya que la verdad es un cierto bien, o de lo contrario no sería apetecible, y el bien es de algún modo verdad, so pena de no ser inteligible. Luego, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, al modo como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno aplicable a la acción es, bajo el aspecto de verdadero, objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida.

3. Según ya dijimos, muchas de las diferencias que diversifican las potencias sensitivas no diversifican las intelectivas.

lam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.50), quod «speculativus differt a practico, fine». Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis.

Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum quod multae differentiae diversificant sensitivas potentias, quae non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (cf. a.7 ad 2; q.77 a.3 ad 4).

ARTICULO 12

Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta [a]

Si la sindéresis es una potencia especial distinta de las otras

Dificultades. Parece que la sindéresis es una potencia especial distinta de las otras.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.3; *De verit.* q.16 a.1.

1. Ea enim quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in glossa [51] Hieronymi Ez. 1,6, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.

2. Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensuali opponi videntur: quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per «serpentem» significatur, ut patet per Augustinum, XII «De Trin.» [52] Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De libero arbitrio» [53], quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam «regulae et semina virtutum et vera et incommutabilia»: haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII «De Trin.» [54]; videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quaedam potentia.

Sed contra, «potentiae rationales se habent ad opposita», secundum Philosophum [55]. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia: non enim invenitur in brutis.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus: licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem; quidam vero [56] dixerint eam esse ipsam

1. Los miembros de una misma división parecen ser del mismo género. Pero San Jerónimo sitúa en una misma división a la sindéresis junto con el apetito irascible, el concupiscible y el racional, que son otras tantas potencias. Luego la sindéresis es una potencia.

2. Los opuestos pertenecen al mismo género. Pero la sindéresis parece ser opuesta a la sensualidad; pues la sindéresis inclina siempre al bien, y la sensualidad siempre al mal, siendo, por eso, su símbolo la "serpiente", como está claro por San Agustín. Luego parece que la sindéresis es una potencia, como lo es la sensualidad.

3. Dice San Agustín que en la facultad natural de juzgar hay ciertas "reglas y gérmenes de virtudes verdaderos e invariables", y a ellas llamamos sindéresis. Por tanto, siendo las reglas inmutables que nos dirigen en nuestros juicios propias de la parte superior de la razón, según dice San Agustín, parece que la sindéresis es lo mismo que la razón y, por tanto, que es una potencia.

Por otra parte, dice el Filósofo que "las potencias racionales dicen relación a objetos opuestos". Ahora bien, la sindéresis no se refiere a objetos opuestos, sino que inclina simplemente al bien. Luego no es una potencia; porque, si lo fuese, sería precisamente potencia racional, puesto que no se halla en los animales.

Respuesta. La sindéresis no es una potencia, sino un hábito, aunque hayan afirmado algunos que es una potencia superior a la razón, y otros que es la misma razón, considerada

[51] Ordin. ex Hieronymo *In Ezech.* 1,6: ML 25,22.
[52] C.12.13: ML 42,1000-9.
[53] L.2 c.10: ML 32,1256.
[54] C.2: ML 42,999.
[55] *Metaph.* 9 c.2 n.2 (BK 1046b4): S.TH., lect.2 n.1789.
[56] Cf. ALEXANDRUM HALEN., *Summa theol.* p.3 q.73 membr.2

no como razón, sino como naturaleza.—Para comprender esto hemos de tener en cuenta que, siendo el raciocinio del hombre una especie de movimiento, según ya dijimos, parte, como de un principio inmóvil, de la intelección de ciertas verdades naturalmente evidentes sin necesidad de investigación racional, y termina en otro conocimiento, por cuanto juzgamos a la luz de los principios en sí mismos y naturalmente conocidos sobre las verdades que hemos descubierto en nuestra investigación racional. Y nos consta que de igual modo que la razón especulativa discurre sobre lo especulativo, discurre también la razón práctica acerca de lo operable. Es preciso, por tanto, que hayamos sido naturalmente dotados, lo mismo que de principios especulativos, también de principios prácticos.

Ahora bien, los primeros principios especulativos que nos han sido naturalmente infundidos no pertenecen a ninguna potencia especial, sino, como dice el Filósofo, a cierto hábito especial llamado "entendimiento de los principios". Luego tampoco los principios prácticos que nos han sido naturalmente infundidos pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito natural especial, que llamamos sindéresis. Por tanto, se dice que la sindéresis estimula al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a investigar y por ellos juzgamos lo averiguado. No cabe duda, por consiguiente, de que la sindéresis no es una potencia, sino un hábito natural.

Soluciones. 1. Esta división de San Jerónimo se refiere a la diversidad de actos y no a la de potencias, y bien puede una potencia producir diversos actos.

2. La oposición de la sensualidad y la sindéresis se refiere también a la oposición de sus actos, no opo-

rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.—Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra (a.8) dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur «intellectus principiorum», ut patet in VI «Ethic.»[57] Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.

Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secun-

[57] C.6 n.2 (BK 1121a7); S.TH., lect.5 n.1175.

dum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

niéndose como especies diversas de un mismo género.

3. Esas razones inmutables son los primeros principios prácticos, en los cuales no cabe error; y se atribuyen a la razón como a potencia y a la sindéresis como a hábito. De ahí que por ambas, por la razón y por la sindéresis, juzguemos de modo natural.

ARTICULO 13

Utrum conscientia sit quaedam potentia [a]

Si la conciencia es una potencia

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod conscientia sit quaedam potentia.

1. Dicit enim Origenes[58] quod conscientia est «spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis». Sed «spiritus» in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Eph. 4,23: «Renovamini spiritu mentis vestrae»; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio «spiritualis» vocatur, ut patet per Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.»[59] Est ergo conscientia quaedam potentia.

2. Praeterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum peccati: dicitur enim ad Tit. 1,15, de quibusdam, quod «inquinatae sunt eorum mens et conscientia». Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Praeterea, necesse est quod conscientia sit vel actus, vel habitus vel potentia. Sed non est actus: quia non semper maneret in homine. Nec est habitus: non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur

Dificultades. Parece que la conciencia es una potencia.

1. Dice Orígenes que la conciencia es "un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma", en virtud del cual se aparta del mal y se adhiere al bien. Pero en el alma el "espíritu" designa una potencia, ya sea la mente, según las palabras del Apóstol: "Renovaos en el espíritu de vuestra mente"; ya sea la imaginación, y por eso se llama también a la percepción imaginativa visión "espiritual". La conciencia, por tanto, es una potencia.

2. Nada es sujeto de pecado, a no ser potencia del alma. Pero la conciencia es sujeto de pecado, pues de algunos dice el Apóstol que "su mente y su conciencia están contaminadas". Luego parece que la conciencia es una potencia.

3. La conciencia necesariamente ha de ser o acto, o hábito, o potencia. Pero no es acto, pues no permanecería siempre en el hombre; ni hábito, porque tendríamos no una, sino muchas conciencias, ya que son muchos los hábitos cognoscitivos mediante los cuales nos ordenamos a

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.4; *De verit.* q.17 a.1.

[58] *In Rom.* 2,15 l.2: MG 14,893.

[59] C.6.24: ML 34,459-475.

la acción. Luego la conciencia es una potencia.

Por otra parte, de la conciencia se puede prescindir, mas no de una potencia. Luego la conciencia no es una potencia.

Respuesta. La conciencia, propiamente hablando, no es una potencia, sino un acto. Lo cual es evidente tanto por razón de su nombre como por las funciones que, según el hablar común, se le atribuyen. En efecto, conciencia, en la acepción genuina de la palabra, indica la relación de un conocimiento con una cosa; pues conciencia equivale a "ciencia con otro". Ahora bien, la aplicación de la ciencia a una cosa se efectúa mediante un acto. Por tanto, está claro, por su mismo concepto nominal, que la conciencia es un acto.

Y esto mismo resulta del examen de las funciones que se le atribuyen. De ella se dice que testifica y liga o incita, y también que acusa y remuerde o reprende; cosas todas que siguen a la aplicación de un conocimiento o ciencia nuestra, a lo que hacemos. Y esta aplicación puede hacerse de tres maneras. Una, cuando reconocemos que hicimos o no hicimos una cosa, según las palabras de la Escritura: "Sabe tu conciencia que frecuentemente has maldecido a otros"; y en este caso se dice que "atestigua". Otra, cuando, según nuestra conciencia, juzgamos que una cosa debe o no debe hacerse, y entonces se dice que la conciencia "incita" o "liga". La tercera, cuando por la conciencia juzgamos que una cosa ha estado bien o mal hecha, y entonces "excusa", o "acusa", o "remuerde". Ahora bien, es indudable que todo ello es el resultado de la aplicación actual del conocimiento a lo que hacemos. Por tanto, propiamente hablando, la conciencia designa un acto.

Pero, como el hábito es principio del acto, se da a veces el nombre de

in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis: tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur «cum alio scientia». Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7,23: «Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis»: et secundum hoc, conscientia dicitur «testificari». Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia «instigare» vel «ligare». Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur «excusare» vel «accusare», seu «remordere». Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen

conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi: sicut Hieronymus, in glossa Ez. 1,6, «synderesim» conscientiam nominat; et Basilius «naturale iudicatorium» [60]**; et Damascenus dicit** [61] **quod est «lex intellectus nostri». Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur.**

Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione: inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est (in c).

conciencia al primer hábito natural, es decir, a la sindéresis; y así San Jerónimo llama a la conciencia "sindéresis"; San Basilio, "facultad natural de juzgar", y el Damasceno dice que es "la ley de nuestro entendimiento". Pues es costumbre nombrar unos por otros las causas y los efectos.

Soluciones. 1. Se da a la conciencia el nombre de espíritu en cuanto que el espíritu se identifica con la mente, pues es un dictamen de la mente.

2. Se dice que la contaminación está en la conciencia, no como en sujeto, sino como lo conocido en el conocimiento; o sea, en cuanto que uno sabe que está contaminado.

3. El acto, aunque no siempre permanezca por sí mismo, permanece siempre en su causa, que es la potencia y el hábito. Y aunque los hábitos de que está informada la conciencia son muchos, todos, sin embargo, reciben su eficacia de uno primero, o hábito de los primeros principios, llamado sindéresis. Por eso este hábito toma a veces de una manera particular el nombre de conciencia, como anteriormente dijimos.

[60] *In Prov.* hom.12: MG 31,405.
[61] *De fide orth.* l.4 c.22: MG 94,1200.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 80 Y 81

POTENCIAS APETITIVAS

Comienza con la cuestión 80 la serie de cuatro que dedica Santo Tomás al universo apetitivo. Ciñese a tratar de las potencias tan sólo, porque de los actos respectivos tratará en la 1-2 (q.22-48), y de los hábitos correspondientes en diferentes lugares a lo largo de toda la Segunda Parte. Allí matizará hasta extremos prodigiosos lo que aquí está insinuado y sintetizado en fórmulas universales de fuerte textura metafísica.

Después de distinguir (a.1) el apetito natural inscrito en la esencia misma de toda realidad, y especialmente de toda realidad dinámica (potencias operativas), del apetito elícito, tendencia que sigue a un conocimiento propio del que la siente y cierra el circuito abierto por él ante la realidad, propone y justifica la división análoga del apetito elícito en sensitivo e intelectivo (a.2). Observemos que, si radicalmente la diferencia de estos dos últimos apetitos se debe a sus respectivos estímulos cognoscitivos (sentido e intelecto), la diferencia intrínseca y formal reside en la capacidad o incapacidad respectiva para reflexionar sobre su propio acto y ser por ello dueño de sí o no serlo [1]. Esta prerrogativa del espíritu, de poder replegarse sobre sí y poseerse, es la que permite el dominio de la voluntad sobre los actos de las demás potencias que participan en algún modo de su imperio y, a través de ellas, sobre las realidades exteriores al hombre.

Trata en la cuestión 81 del apetito sensitivo bajo el título *De sensualitate*. En el artículo 1 resuelve una cuestión conceptual planteada por la terminología agustiniana. Habla San Agustín en su libro XII *De Trinitate* de la sensualidad en un texto ambiguo, con tendencia a identificarla con el conocimiento sensorial. La ambigüedad, en realidad, es general en este terreno. Modernamente incluso se ha podido defender la existencia de verdaderas sensaciones afectivas. El Santo distingue netamente ambos fenómenos, el cognoscitivo y el afectivo, sin separarlos, reservando el nombre y el concepto de sensualidad y de movimiento sensual para el apetito sensitivo.

En el artículo 2 procede a justificar la división del apetito sensible en concupiscible e irascible, y lo hace acudiendo a un doble argumento: la analogía con el mundo físico y la experiencia psicológica de la contrariedad de los movimientos de deseo y agresividad. El ad 2 de este artículo y el del siguiente plantean un problema delicado de exégesis. Ya hemos visto en la *Introducción general* la doctrina constante del Angélico sobre la cogitativa (en los animales estimativa) como determinante cognoscitivo único de la afectividad. Parece, sin embargo, en este lugar admitir también la imaginación

[1] «Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina suorum actuum, utpote in ipsa existens agere et non agere» (*Cont. Gent.* 3,47).

y aun el sentido externo como excitantes. La solución plena la hemos intentado dar ya en la *Introducción general*. Aquí nos limitamos a copiar la conclusión exegética del P. Barbado al respecto: «Trata Santo Tomás de explicar cómo, estando el apetito sujeto a la razón, algunas veces obra contra sus dictámenes, y para ello dice que el apetito puede ser movido por dos caminos diferentes: uno es el camino de la razón, que mueve el apetito por medio de la estimativa, y el otro camino es el de los sentidos, cuyas imágenes pueden también excitar el apetito, y, por tanto, puede muy bien suceder que este segundo movimiento contraríe al primero, o sea que el apetito no obedezca a la razón. Luego lo que el Santo quiere decir en el texto en cuestión es que los sentidos y la imaginación mueven, sí, al apetito, pero *no inmediatamente*, sino mediante la cogitativa; sólo que, al señalar la serie de factores de este movimiento, omitió uno de los términos de la serie, el último, que es común a las dos series, tanto si el movimiento parte de la razón como si parte de los sentidos» [2].

Por lo demás, en el artículo 4 se establece no sólo el hecho de esta sujeción del apetito sensitivo a la razón y voluntad, sino el modo propio de esta sujeción, que es política, no despótica. Ese *aliquid sui* que posee la afectividad sensitiva es precisamente su dinamismo propio, la búsqueda del placer como situación final de equilibrio en el concupiscible y la victoria como realización máxima en el irascible [3]. Este dinamismo, que determina el orden de desenvolvimiento de las distintas emociones concupiscibles e irascibles, puede normalmente ser interferido por la voluntad actuando *via obiecti* sobre la cogitativa (la voluntad no actúa directamente sobre las pasiones sino en el orden del ejercicio, no en el de la especificación). La sujeción de la cogitativa y, a su través, del apetito sensitivo a la voluntad, dueña de sus actos, determina una situación de expectativa, una apertura hacia arriba del apetito sensitivo, en la que puede siempre—salvo en condiciones patológicas—engranar el imperio.

CUESTION 80

(In duos articulos divisa

De potentiis appetitivis in communi

De las potencias apetitivas en general

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis (cf. q.78 introd.).

Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo, de appetitivo in communi; secundo, de sensuali-

Trataremos a continuación de las potencias apetitivas.

Acerca de las cuales deben establecerse cuatro cuestiones: primera, del apetito en general; segunda, de

[2] BARBADO, O. P., o.c., t.I p.747-48.
[3] Cf. en la *Introducción General* lo dicho sobre la función práctica de la cogitativa.

la sensibilidad; tercera, de la voluntad, y cuarta, del libre albedrío.

En torno a la primera cuestión hemos de examinar dos puntos:

Primero: si el apetito debe ser considerado como una potencia especial del alma.

Segundo: si el apetito se divide en sensitivo e intelectivo como en potencias diversas.

tate (q.81); tertio, de voluntate (q.82): quarto, de libero arbitrio (q.83).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae.

Secundo: utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULO 1

Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia [a]

Si el apetito es una potencia especial del alma

Dificultades. Parece que el apetito no es una potencia especial del alma.

1. No ha de asignarse potencia especial alguna a lo que es común a vivientes y no vivientes. Pero la tendencia apetitiva es común a ambos, puesto que el bien es "lo que todas las cosas apetecen", como dice el Filósofo. Luego el apetito no es potencia especial del alma.

2. Las potencias se distinguen según sus objetos. Pero una misma cosa es lo que apetecemos y conocemos. Luego no es necesario que la potencia apetitiva sea distinta de la cognoscitiva.

3. Lo común se contrapone a lo propio. Pero cada una de las potencias del alma tiende a algo particular apetecible, a saber, el objeto que le conviene. Luego por razón del objeto apetecible en común no es necesario añadir potencia alguna especial que se llame apetitiva.

Por otra parte, el Filósofo distingue el apetito de las demás potencias, y San Juan Damasceno distin-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia.

1. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis: quia bonum est «quod omnia appetunt», ut dicitur in I «Ethic.» [1] **Ergo appetitus non est specialis potentia animae.**

2. Praeterea, potentiae distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam praeter vim apprehensivam.

3. Praeterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima» [2], **distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II li-**

[a] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.2; *De verit.* q.22 a.3.

[1] C.1 n.1 (BK 1094a2): S.TH., lect.1 n.9.

[2] C.3 n.1 (BK 414a29): S.TH., lect.5 n.279; cf. l.3 c.10 n.5 (BK 433a9): S.TH., lect.15 n.828.

bro [3] **distinguit vires appetitivas a cognitivis.**

Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio: sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae «appetitus naturalis» vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, «in quo omnia praeexistunt», sicut Dionysius dicit [4].

Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est po-

gue las potencias apetitivas de las cognoscitivas.

Respuesta. Es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva. Para cuya evidencia debemos tener en cuenta que cada forma lleva aneja una inclinación; así, el fuego tiende por su forma a elevarse y producir un efecto semejante a sí. Ahora bien, la forma se encuentra de modo más eminente en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos la forma determina a cada uno exclusivamente a su solo ser propio, que es también su ser natural; y, por consiguiente, de esta forma natural se deriva una inclinación natural, llamada "apetito natural". En cambio, cada uno de los seres dotados de conocimiento, de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras cosas, como, por ejemplo, el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles, y el entendimiento, las de todos los inteligibles; y así el alma humana se hace en cierto modo todas las cosas a través del sentido y el entendimiento. En virtud de lo cual, los seres dotados de conocimiento alcanzan una particular semejanza con Dios, "en quien todas las cosas preexisten", como dice Dionisio.

Así, pues, por lo mismo que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser más elevado que el de las formas naturales, también debe existir en ellos una inclinación más noble que la natural o apetito natural. Y esta inclinación superior corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la cual el animal puede apetecer cuantas realidades aprehende, y no sólo aquellas a las cuales le inclina su forma natural. Y, por consiguiente,

[3] *De fide orth.* c.22: MG 94,941.

[4] *De div. nom.* c.5 § 5: MG 3,820; S.TH., lect.1.

es preciso admitir en el alma una potencia apetitiva.

Soluciones. 1. Según quedó dicho, en los seres que tienen conocimiento, su modo de apetecer es superior al modo común que se encuentra en todos los seres, y, por tanto, es preciso para tal efecto que disponga en el alma de una particular potencia.

2. El sujeto que se aprehende y se apetece es uno mismo, pero con formalidades distintas. Pues es aprehendido como ser sensible o inteligible, y apetecido en cuanto conveniente o bueno. Ahora bien, para que las potencias sean distintas se requiere la diversidad conceptual de sus objetos, no precisamente la material.

3. Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza que posee inclinación natural hacia algo determinado. De ahí que cada una apetece con apetito natural el objeto que le conviene. Superior a éste se encuentra el apetito psicológico, derivado de la aprehensión, en virtud del cual se desea algo, no en cuanto conveniente al acto de esta o aquella potencia, como la visión para la vista o la audición para el oído, sino porque conviene sin más al animal.

nere aliquam potentiam animae appetitivam.

Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est (in c). Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione: apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULO 2

Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversae potentiae [a]

Si el apetito sensitivo y el intelectivo son potencias distintas

Dificultades. Parece que el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias distintas.

1. Las potencias no se diversifican atendiendo a diferencias acci-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae.

1. Potentiae enim non diversificantur per accidentales diffe-

[a] *De verit.* q.22 a.4; q.25 a.1; *De anima* 3 lect.14.

rentias, ut supra (q.77 a.3) dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

2. Praeterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae: cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo, pari ratione, neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quod Philosophus, in III «De anima» [5], **distinguit duplicem appetitum, et dicit** [6] **quod appetitus superior movet inferiorem.**

Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III «De anima» [7], **et XII «Metaphys.»** [8] **Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum: quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet**

dentales, según ya dijimos. Pero es accidental al objeto apetecible el ser conocido por los sentidos o por la inteligencia. Luego el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias distintas.

2. El conocimiento intelectivo tiene por objeto los universales, en lo que se distingue del sensitivo, cuyo objeto son los singulares. Pero no hay lugar a tal distinción en la parte apetitiva: porque, siendo el apetito un movimiento que va del alma a las cosas, de suyo singulares, parece que toda apetencia es de cosas singulares. Luego no debe distinguirse el apetito intelectivo del apetito sensitivo.

3. De la misma manera que el orden afectivo, en cuanto potencia inferior, se subordina al intelectivo, así también está subordinado su principio motor. Pero no es distinta la potencia motora que sigue al entendimiento de la que sigue al sentido en los demás animales. Luego, por paridad de razón, tampoco lo es el apetito.

Por otra parte, el Filósofo distingue un doble apetito, y dice que el apetito superior mueve al inferior.

Respuesta. Es necesario afirmar que el apetito intelectivo es potencia distinta del apetito sensitivo. La potencia apetitiva, en efecto, es potencia pasiva, que por naturaleza ha de ser movida por el objeto conocido. De donde tenemos que el objeto apetecible y conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Los seres pasivos y determinables se distinguen conforme a los principios activos y motores, porque es necesaria una proporción entre el motor y el móvil y entre lo activo y lo pasivo; incluso la

[5] C.10 n.5 (BK 432b31); c.10 n.5 (BK 433a13): S.TH., lect.14 n.802; lect.15 n.829.
[6] C.11 n.3 (BK 433a21): S.TH., lect.16 n.875.
[7] C.10 n.9 (BK 433a13): S.TH., lect.15 n.826.
[8] XI c.7 n.2 (BK 1072a26): S.TH., lect.7 n.2519.

misma potencia pasiva recibe su propia naturaleza del orden que dice al motivo determinante. Y puesto que lo conocido por la inteligencia es de género distinto a lo conocido por los sentidos, síguese que el apetito intelectivo es potencia distinta del apetito sensitivo.

Soluciones. 1. No es accidental al objeto apetecible el ser aprehendido por los sentidos o por el entendimiento, sino que esto le compete esencialmente; pues lo apetecible no mueve al apetito sino en cuanto aprehendido. De ahí que las diferencias del objeto aprehendido son diferencias esenciales del mismo objeto apetecible. Por eso las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como por sus propios objetos.

2. El apetito intelectivo, aun llevado a las cosas singulares que están fuera del alma, es movido a ellas por una razón universal, como el apetecer algo porque es bueno. Por eso mismo dice el Filósofo que se puede tener odio a algo universal; por ejemplo, "cuando tenemos odio a todo género de ladrones".—De modo parecido podemos también desear por medio del apetito intelectivo bienes inmateriales, como la ciencia, la virtud y cosas semejantes, las cuales no son conocidas por los sentidos.

3. Como dice el Filósofo, un juicio universal no mueve sino mediante otro particular; ni tampoco el apetito superior sino mediante el apetito inferior. Por tanto, no existe una facultad motora distinta para el entendimiento y para el sentido.

ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quod appetibile non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit: nam appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua «Rhetorica» [9], **quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum «odio habemus omne latronum genus».—Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.**

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III «De anima» [10], **opinio universalis non movet nisi mediante particulari: et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.**

[9] L.2 c.4 n.31 (BK 1382a5).
[10] C.11 n.4 (BK 434a16): S.TH., lect.16 n.845.

CUESTION 81

(In tres artículos divisa)

De sensualitate

De la sensibilidad

Deinde considerandum est de sensualitate (cf. q.80 introd.).

Circa quam quaeruntur tria.

Primo: utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.

Secundo: utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.

Tertio: utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

Seguidamente ha de tratarse de la sensibilidad.

Sobre esta materia surgen tres problemas:

Primero: si la sensibilidad es facultad exclusivamente apetitiva.

Segundo: si se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas.

Tercero: si el apetito irascible y el concupiscible obedecen a la razón.

ARTICULO 1

Utrum sensualitas solum sit appetitiva [a]

Si la sensibilidad pertenece exclusivamente al orden apetitivo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [1], **quod «sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est». Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.**

2. Praeterea, quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in XII «De Trin.» (l.c.), dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem; quae ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

Dificultades. Parece que la sensibilidad no pertenece exclusivamente al orden apetitivo, sino también al cognoscitivo.

1. Dice San Agustín: "El movimiento sensible del alma mediante los sentidos corpóreos nos es común con los animales". Mas los sentidos corporales caen bajo el orden cognoscitivo. Luego también la sensibilidad.

2. Los miembros de una misma división pertenecen al mismo género. Pero San Agustín divide la sensibilidad en contraposición a la razón superior e inferior, que son del orden cognoscitivo. Luego la sensibilidad es también potencia cognoscitiva.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.1; *De verit.* q.25 a.1.
[1] C.12: ML 42,1007.

3. La sensibilidad hace las veces de la serpiente en la tentación del hombre. Mas la serpiente en la tentación de nuestros primeros padres se presenta como quien muestra y propone el pecado, lo que es propio de la potencia cognoscitiva. Luego la sensibilidad es también facultad cognoscitiva.

Por otra parte, la sensibilidad se define como "apetito de cosas pertenecientes al cuerpo".

Respuesta. La palabra "sensibilidad" parece estar tomada del movimiento sensible, de que habla San Agustín, de la misma manera que el nombre de la potencia se toma de su acto; por ejemplo, la potencia visiva, del acto de ver. Ahora bien, el movimiento sensible es un apetito subsiguiente al conocimiento sensible. El acto de la facultad cognoscitiva no es en sentido tan propio movimiento como lo es el acto del apetito; pues la perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado. Por lo mismo, la operación cognoscitiva se asemeja más al reposo; la operación apetitiva, en cambio, al movimiento. De ahí que por movimiento sensible se entienda la operación de la potencia apetitiva, y por sensibilidad el mismo apetito.

Soluciones. 1. Cuando San Agustín dice que el movimiento sensible del alma tiende hacia los sentidos corporales, no quiere dar a entender que los sentidos del cuerpo se hallen comprendidos bajo la sensibilidad, sino más bien que el movimiento de la sensibilidad es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales, por cuanto deseamos las cosas que ellos perciben. Y en este sentido pertenecen a la sensibilidad, como preámbulos de la misma.

2. La sensibilidad se divide en contraposición a la razón superior e inferior, por cuanto convienen en el acto de mover; pues la facultad cognoscitiva, que comprende la razón superior y la inferior, es motora, como también lo es la apetitiva, a la cual pertenece la sensualidad.

3. La serpiente no solamente mostró y propuso el pecado, sino que además impulsó a cometerlo, y en este sentido es símbolo de la sensibilidad.

3. Praeterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum «serpentis» (cf. q.79 a.12 arg.2). Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitiva. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quod sensualitas definitur[2] esse «appetitus rerum ad corpus pertinentium».

Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII «De Trin.»[3], sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus: nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animae motus intenditur in corporis sensus, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur: sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis: vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in effectum peccati. Et quantum ad hoc, sensualitas per serpentem significatur.

[2] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 2 d.24.
[3] C.12.13: ML 42,1007-9.

ARTICULO 2

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas[a]

Si el apetito sensitivo se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

1. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II «De anima»[4]. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Praeterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Praeterea, odium est in irascibili: dicit enim Hieronymus, super Mt. 13,33: «Possideamus in irascibili odium vitiorum». Sed odium, cum contrarietur amori,

Dificultades. Parece que el apetito sensitivo no se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas.

1. Según el Filósofo, una misma potencia tiene por objeto cosas contrarias, como la vista tiene lo blanco y lo negro. Pero lo conveniente y lo nocivo son contrarios. Luego, como el objeto del apetito concupiscible es lo conveniente y el del irascible lo nocivo, una misma potencia del alma es concupiscible e irascible.

2. El apetito sensitivo no tiene por objeto sino lo conveniente a la sensación. Pero lo conveniente a la sensación es el objeto del apetito concupiscible. Luego no hay otro apetito sensitivo distinto de éste.

3. El odio está en el irascible, pues San Jerónimo dice: "Tengamos en el irascible el odio a los vicios". Pero, como el odio es contrario al amor, reside en el apetito concupis-

[a] Infra q.82 a.5; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.2; *De verit.* q.25 a.2; *De anima* 3 lect.14; *De malo* q.8 a.3.
[4] C.11 n.2 (BK 422b23): S.TH., lect.22 n.519.

cible. Luego una misma es la potencia concupiscible y la irascible.

Por otra parte, San Gregorio Niseno y el Damasceno ponen estas dos potencias, la concupiscible y la irascible, como partes del apetito sensitivo.

Respuesta. El apetito sensitivo es una facultad genérica, llamada sensibilidad, que se divide en dos potencias, la irascible y la concupiscible, que son sus especies. Para cuya comprensión se ha de tener en cuenta que en los seres naturales corruptibles no sólo debe haber inclinación a procurarse lo conveniente y eludir lo nocivo, sino también a resistir a lo corruptivo y adverso, obstáculos para la consecución de lo conveniente y fuente de perjuicios. Así, el fuego no sólo tiene inclinación natural a alejarse de un lugar inferior, que le es contrario, y a elevarse, según es propio de su naturaleza, sino también a resistir a lo que le altera y destruye.—Por tanto, siendo el apetito sensitivo una inclinación natural que sigue al conocimiento sensitivo (como el apetito natural es inclinación que sigue a la forma natural), es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas: una por la cual el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible y rehuya lo nocivo, y a ésta llamamos concupiscible; y otra por la cual el animal rechaza cuanto se le opone en la consecución de lo que le es lo conveniente y le ocasiona perjuicio, y a ésta llamamos irascible, cuyo objeto decimos que es "lo arduo", porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.

Ahora bien, estas dos inclinaciones no pueden ser reducidas a un solo principio, ya que a veces el alma, a despecho de la inclinación de su apetito concupiscible, se ocupa en cosas tristes, a fin de superar los obstácu-

est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus[5] et Damascenus[6] ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. — Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva: et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt: et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est «arduum»: quia scilicet tendit, ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium: quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclina-

[5] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.16.17: MG 40,672.676.
[6] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

tionem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis: nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII «De animalibus»[7].

Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

Ad secundum dicendum quod, sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra (q.78 a.2) dictum est; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensu, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et haec est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis quae ex odio cansatur, potest ad irascibilem pertinere.

los, conforme con la inclinación del irascible. E incluso parece haber pugna entre las pasiones del irascible y las del concupiscible; en efecto, encendida la concupiscencia, disminuye de ordinario la ira, y viceversa. Y esto mismo se desprende claramente del hecho de que el irascible es como el campeón y defensor del concupiscible, puesto que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar las cosas convenientes que el concupiscible apetece, y contra las perjudiciales de que el concupiscible huye. Por ello todas las pasiones del irascible tienen su principio en las del concupiscible, y en ellas terminan; como sucede, por ejemplo, con la ira, que nace de una tristeza que afecta al sujeto, y, una vez lograda su venganza, se resuelve en alegría. Y, por esta misma razón, las peleas de los animales son por materia concupiscible, como el alimento y los placeres venéreos, según ya observó el Filósofo.

Soluciones. 1. El apetito concupiscible tiene por objeto tanto lo conveniente como lo nocivo. El irascible, en cambio, la resistencia a lo nocivo, combatiéndolo.

2. Así como entre las facultades cognoscitivas de la parte sensitiva hay una facultad estimativa, la cual, como ya hemos dicho, percibe las cosas que no impresionan al sentido, así también en el apetito sensitivo hay una facultad que tiende hacia algo no conveniente al deleite de los sentidos, pero útil al animal para su defensa. Y ésta es la potencia irascible.

3. El odio pertenece de suyo al concupiscible; mas, por razón de la lucha que provoca, puede ser propio del irascible.

[7] ARISTOTELES, *Hist. animal.* l.8 c.1 n.4 (BK 589a2); cf. l.6 c.18 (BK 571b8); l.9 c.1 n.2 n.1.12 (BK 608b19; 610a33).

ARTICULO 3

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi [a]

Si el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón

Dificultades. Parece que el irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

1. El irascible y el concupiscible son partes de la sensibilidad. Pero la sensibilidad no obedece a la razón; por eso se la simboliza con "la serpiente", como dice San Agustín. Luego el apetito irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

2. Cuando se obedece a alguien, no se le contraría. Pero el irascible y el concupiscible contrarían a la razón, según aquello del Apóstol: "Veo otra ley en mis miembros que contraría a la ley de mi espíritu". Luego el irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

3. De igual modo que la facultad apetitiva es inferior a la parte racional del alma, así también es inferior la potencia sensitiva. Pero la parte sensitiva del alma no obedece a la razón, pues no vemos ni oímos cuando queremos. Luego tampoco le obedecen las facultades del apetito sensitivo, es decir, el irascible y el concupiscible.

Por otra parte, dice el Damasceno que "lo que obedece a la razón y se deja persuadir por ella, se divide en concupiscencia e ira".

Respuesta. El irascible y el concupiscible obedecen a la parte superior, en la cual residen el entendimiento, o razón, y la voluntad, de dos maneras: una, con respecto a la razón; otra, con respecto a la voluntad.—Obedecen a la razón en cuanto a sus mismos actos. En los animales, el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa, y así la oveja teme al lobo por-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi.

1. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi: unde per «serpentem» significatur, ut dicit Augustinus XII «De Trin.» (cf. nt.2). Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Praeterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi; secundum illud Apostoli, ad Rom. 7,23: «Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae». Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi: non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit (nt.6), quod «obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram».

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. — Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum,

timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra (q.78 a.4) dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam «ratio particularis», eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit.— Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. — Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis: unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit,

que le estima enemigo suyo. Pero, como anteriormente hemos dicho, el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa, llamada por algunos "razón particular", porque compara las representaciones individuales. Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por esto en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares. Por tanto, es evidente que la razón universal impera al apetito sensitivo, que se divide en concupiscible e irascible, y que este apetito le obedece.—Y como el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, por eso se dice que el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón más bien que al entendimiento.—Lo que puede experimentar cada uno en sí mismo, pues recurriendo a ciertas consideraciones generales se mitigan o exacerban la ira, el temor y otras pasiones similares.

Igualmente el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza mediante la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible sigue inmediatamente el movimiento; por ejemplo, en la oveja, que huye al instante por temor al lobo; pues no hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el mandato del apetito superior, que es la voluntad. Pues en todas las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera; por eso el apetito inferior no basta para mover hasta tanto que el superior lo consienta. Esto es lo que

el Filósofo enseña cuando dice que "el apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior".—De este modo, por tanto, el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón.

Soluciones. 1. La sensibilidad está representada por la "serpiente" en cuanto a aquello que le corresponde por razón de la parte sensitiva. En cambio, el irascible y el concupiscible designan más bien el apetito sensitivo por parte del acto, al que, como hemos dicho, son inducidos por la razón.

2. Dice el Filósofo que "en el animal se observa tanto el poder despótico como el político; el alma domina al cuerpo con imperio despótico, y el entendimiento al apetito con imperio político y regio". Dominio despótico es el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de medio alguno para resistir las órdenes de quien les manda, pues nada propio tienen; en cambio, el poder político y regio es el que se ejerce sobre hombres libres, los cuales, si bien están sometidos al gobierno de un jefe, poseen, no obstante, cierta autonomía que les permite resistir sus órdenes.—Según esto, se dice que el alma domina al cuerpo con imperio despótico, pues los miembros corporales en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo, al punto se mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio, el entendimiento o la razón se dice que imperan al apetito concupiscible e irascible con imperio político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo no sólo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal,

in III «De anima»[8], quod «appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem». — Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per «serpentem», quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I «Politicorum»[9], «est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum: anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali». Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. — Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu: quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio;

[8] C.11 (BK 434a12): S.TH., lect.16 n.843.
[9] C.2 n.2 (BK 1254b2): S.TH., lect.3.

sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohibe o algo triste que la razón manda. Por tanto, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye el que la obedezcan.

3. Los sentidos externos tienen necesidad para obrar de ser inmutados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades internas, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan de los objetos exteriores. Por eso están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa.

INTRODUCCION A LA CUESTION 82

DE LA VOLUNTAD

Al tratar de la voluntad, supone ya su existencia como propiedad inalienable de todo ser espiritual, y su naturaleza como apetito del bien en común, definida ya antes al contraponerla al apetito sensitivo. Trata de la voluntad en una doble consideración: absoluta, frente a sus objetos necesarios o contingentes (a.1-2), y relativa, frente a la inteligencia (a.3-4) y en comparación al apetito sensitivo (a.5).

La trascendencia de los dos primeros artículos es enorme, sobre todo para la moral. La tesis sustentada es medular en la metafísica tomista; la libertad supone la necesidad, como el movimiento la inmutabilidad. Es preciso reducirlo todo a la naturaleza en último análisis. El Angélico desarrollará esta tesis en múltiples lugares y contrapondrá la *voluntas ut natura* a la *voluntas ut voluntas*. Es preciso reivindicar aquí un principio muy olvidado por la filosofía moderna, y particularmente por el existencialismo: los actos necesarios de la voluntad (reductibles al deseo omnímodo de felicidad en abstracto) son los más perfectos, y no los actos libres; la libertad no es, pues, el supremo valor ni la medida del hombre, por lo mismo que son más perfectos los actos acerca del fin que los relativos a los medios. Hasta tal punto es esto cierto, que supone una deficiencia por parte de nuestra libertad humana el poder convertir los verdaderos fines en puros medios, y al revés; lo que ciertamente supone una ampliación del campo de la libertad, pero que, al ser puramente ficticio, nos aleja del Bien al que se ordena. *La verdad os hará libres* (Io. 8,32).

Más aún, la necesidad es aquí la causa de la libertad. De que la voluntad sólo pueda ser saciada por un objeto capaz de saturar su capacidad infinita de deseo se sigue que ningún otro objeto finito y deficiente puede actualizarla por entero y que, por consiguiente, frente a todos ellos permanece en un estado de indiferencia dominadora [1].

La eminencia de la inteligencia sobre la voluntad en un orden de consideraciones absoluto (a.3) es también otra tesis clave: la del intelectualismo tomista, cumbre serena entre dos vertientes extremas, la del intelectualismo exagerado y la del voluntarismo [2]. Las prerrogativas de la voluntad quedan, no obstante, perfectamente a salvo en su consideración relativa. El realismo de la voluntad, que la inclina hacia las cosas precisamente en cuanto existentes *in rerum*

[1] Cf. J. MARITAIN, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino* (trad. arg., Buenos Aires 1960) p.155ss.
[2] Cf. MANSER, o.c.

natura y en su precisa condición ontológica extramental, hace que su dignidad dependa de la dignidad de los objetos queridos. "Si amas tierra, tierra eres", decía San Agustín. De ahí que en este mundo el amor de Dios sea más perfecto que su conocimiento. Esta primacía relativa de la voluntad y sus valores afectivos y de acción es raramente aceptada, prácticamente al menos, por el intelectual. En Santo Tomás no es el menor título de grandeza esta afirmación teórica de la supremacía de los valores éticos sobre los científicos, afirmación llevada hasta sus últimas consecuencias en su propia vida. Por algo fué llamado por León XIII «unice veritatis amator».

Más adelante (1-2 q.9 a.1) completará la doctrina aquí expuesta. Frente a un mismo objeto hay una primacía doble y recíproca del entendimiento y la voluntad: el entendimiento es primero en la moción especificativa universal; la voluntad lo es respecto de la moción *quoad exercitium*, en el orden de la eficiencia. No obstante, «standum est in intellecto sicut in primo»: la primera moción, proveniente del agente extrínseco creador de la naturaleza (la premoción divina), actualiza primero al entendimiento y después a la voluntad.

La influencia de la voluntad es, pues, universal sobre todo el psiquismo humano; pero lo es a través de la inteligencia, a cuyo imperio carga de eficacia y dentro de cuya especificación aplica las demás facultades a sus actos. Hay una implicación mutua entre sus objetos, y eso es lo que hace posible su mutua interacción. La inteligencia actúa en la especificación de sus propios actos y de los de la voluntad; en el orden de ejercicio sólo tiene causalidad eficiente elicitiva respecto de sus propios actos. La voluntad, en cambio, dueña de sus actos y nunca eficazmente movida por ninguna otra potencia, puede sobredeterminar el juicio de la inteligencia en materias puramente contingentes, ante las cuales la evidencia no es capaz de determinar el juicio intelectivo.

El artículo 5, por último, niega diferencias específicas dentro de la voluntad, por contraposición a las que dividen el apetito sensitivo. La razón es clara. Las diferencias del bien concupiscible e irascible quedan aquí subsumidas dentro de la razón formal de bien en común, que es lo que constituye el objeto de la voluntad.

CUESTION 82

(In quinque articulos divisa)

De voluntate

De la voluntad

Deinde considerandum est de voluntate (cf. q.80 introd.).

Circa quam quaeruntur quinque.

Primo: utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Secundo: utrum omnia ex necessitate appetat.

Debemos tratar ahora de la voluntad.

Y en esta materia se han de examinar cinco puntos:

Primero: si la voluntad desea alguna cosa con necesidad.

Segundo: si todas las cosas que desea es por necesidad.

Tercero: si es potencia más excelente que el entendimiento.

Cuarto: si la voluntad mueve al entendimiento.

Quinto: si la voluntad se divide en irascible y concupiscible.

Tertio: utrum sit eminentior potentia quam intellectus.

Quarto: utrum voluntas moveat intellectum.

Quinto: utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULO 1

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat [a]

Si la voluntad desea alguna cosa con necesidad

Dificultades. Parece que la voluntad nada quiere con necesidad.

1. Dice San Agustín que, si algo es necesario, no es voluntario. Pero todo lo que la voluntad desea es voluntario. Luego nada de lo que desea lo desea necesariamente.

2. Según el Filósofo, las potencias racionales se ordenan a objetos opuestos. Pero la voluntad es una potencia racional, porque, como él mismo dice, "la voluntad está en la razón". Luego la voluntad se refiere a cosas opuestas, y, por tanto, a nada está determinada necesariamente.

3. Por la voluntad somos dueños de nuestros actos. Pero no somos dueños de lo que sucede necesariamente. Luego el acto de la voluntad no puede ser necesario.

Por otra parte, dice San Agustín que "todos desean la felicidad con voluntad unánime". Pero, si esto no fuese necesario, sino contingente, fallaría al menos en unos pocos casos. Luego la voluntad quiere algo con necesidad.

Respuesta. La palabra "necesidad" tiene múltiples acepciones. Necesario es "lo que no puede menos de ser". Y esto se puede predicar de un su-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat.

1. Dicit enim Augustinus, in V «De civ. Dei» [1], quod si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

2. Praeterea, potestates rationales, secundum Philosophum [2], se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis: quia, ut dicitur in III «De anima» [3], voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Praeterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIII «De Trin.» [4], quod «beatitudinem omnes una voluntate appetunt». Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. «Necesse» est enim «quod non potest non esse». Quod quidem convenit

[a] 1-2 q.10 a.1; *Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.5; *De malo* q.6.

[1] C.10: ML 41,152.
[2] *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S.TH., l.9 lect.2 n.1789.
[3] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14 n.802.
[4] C.4: ML 42,1018

alicui, uno modo ex principio intrinseco: sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est «necessitas naturalis et absoluta». — Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem: ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur «necessitas finis»; quae interdum etiam «utilitas» dicitur. — Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur «necessitas coactionis».

Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.

Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem.

Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex

jeto por razón de su principio intrínseco, ya sea material, como al decir que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; ya sea formal, como al decir que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Esta es una necesidad "esencial y absoluta".—Hay otra manera de necesidad, originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, ya sea el final, ya el eficiente. Por razón del fin, ocurre cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin; y en este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. A ésta llamamos "necesidad de fin", y también "utilidad".—Por razón del agente, la necesidad brota cuando un sujeto es obligado por él a una cosa, sin serle posible obrar de otro modo. Es lo que se llama "necesidad de coacción".

Esta necesidad de coacción es contraria en absoluto a la voluntad, pues llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación natural de un ser. Ahora bien, el movimiento de la voluntad es también una inclinación hacia su objeto; y, por lo mismo, así como se llama natural lo que está conforme con la inclinación de la naturaleza, así también una cosa se dice voluntaria en cuanto que está conforme con la inclinación de la voluntad. Siendo, por tanto, imposible que algo sea a la vez natural y violento, se sigue de aquí la imposibilidad absoluta de que una cosa sea violenta y voluntaria al mismo tiempo.

En cambio, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad, aun cuando no haya más que un modo de alcanzar el fin; así, el que toma en su voluntad la resolución de atravesar el mar, es necesario que forme también en su voluntad el propósito de tomar la nave.

De manera semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que,

así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza; pues el fin, como dice el Filósofo, es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo. Es preciso, en efecto, que lo que compete a una cosa natural e inmutablemente sea principio y fundamento de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable.

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín han de entenderse en el sentido de necesario con necesidad de coacción. La necesidad natural "no quita la libertad de la voluntad", como él mismo dice.

2. La voluntad, en cuanto que quiere naturalmente una cosa, dice mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, ordenada al conocimiento de los contrarios. Y en este sentido es una potencia más intelectual que racional.

3. Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello; mas, como dice el Filósofo, la elección no es del fin, sino "de las cosas conducentes al fin". Por consiguiente, el deseo del último fin no es de aquellos sobre los cuales tenemos dominio.

necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II «Physic.»[5] Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis «non aufert libertatem voluntatis», ut ipsemet in eodem libro dicit (l.c. nt.1).

Ad secundum dicendum quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed «de his quae sunt ad finem», ut dicitur in III «Ethicorum»[6]. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULO 2

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult [a]

Si la voluntad quiere con necesidad todo lo que ama

Dificultades. Parece que la voluntad quiere con necesidad todas las cosas que ama.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult.

[a] 1-2 q.10 a.2; *Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; *De malo* q.3 a.3; q.6; *Perihermen.* 1 lect.14.

[5] C.9 n.3 (BK 200a 1): S.TH., lect.15 n.5.

[6] C.3 n.9 (BK 1111b26); c.5 n.1 (BK 1113a15): S.TH., lect.5 n.446; lect.10 n.488.

1. Dicit enim Dionysius, 4 «De div. nom.»[7], quod «malum est praeter voluntatem». Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Praeterea, obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Praeterea, sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum: dicit enim Augustinus, «Super Gen. ad litt.»[8], quod «animalia moventur visis». Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit[9], quod «voluntas est qua peccatur et recte vivitur»: et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam (a.1) dictum est. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demons-

1. Dice Dionisio que "el mal es ajeno a la voluntad". Luego la voluntad tiende necesariamente al bien que le es propuesto.

2. El objeto de la voluntad se compara a ella como el motor al móvil. Pero el movimiento del móvil sigue necesariamente al impulso del motor. Luego parece ser que el objeto de la voluntad la mueve necesariamente.

3. Así como el objeto del apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos, así también lo aprehendido por el entendimiento es objeto del apetito intelectivo, o voluntad. Pero lo aprehendido por los sentidos mueve necesariamente al apetito sensitivo; pues dice San Agustín que "los animales son arrastrados por las cosas que ven". Luego parece que el objeto aprehendido por la inteligencia mueve de modo necesario a la voluntad.

Por otra parte, San Agustín dice que "por la voluntad se peca y se vive rectamente"; por tanto, puede optar entre cosas opuestas. Luego no todo lo que quiere lo quiere de modo necesario.

Respuesta. La voluntad no quiere necesariamente todas las cosas que ama. Para probarlo recordemos que, según ya dijimos, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así la voluntad se adhiere al último fin. Pero existen verdades que no tienen conexión necesaria con los primeros principios, como son las proposiciones contingentes, de cuya negación no se sigue la negación de los primeros principios; y a éstas el entendimiento no se adhiere necesariamente. Otras, en cambio, tienen conexión necesaria con los primeros principios; tales son las conclusiones demostrables, de cuya negación se si-

[7] § 32: MG 3,732: S.TH., lect.22.

[8] L.9 c.14: ML 34,402.

[9] *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596; cf. *De civ. Dei* l.5 c.10: ML 41,158.

gue la negación de los primeros principios. Y a éstas asiente el entendimiento necesariamente una vez conocida por demostración deductiva su inclusión necesaria en los principios; pero no se adhiere a ellas de modo necesario antes de conocer por demostración dicha inclusión.

Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues existen bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad, ya que sin ellos uno puede ser feliz. A tales bienes no se adhiere la voluntad necesariamente. En cambio, existen otros que tienen relación necesaria con la felicidad, por los cuales el hombre se une a Dios, en quien solamente se encuentra la verdadera felicidad. Pero, hasta que sea demostrada la necesidad de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a las cosas que son de Dios. En cambio, la voluntad del que ve a Dios en esencia se une a Dios necesariamente, del mismo modo que ahora necesariamente deseamos la felicidad. Está claro, por tanto, que la voluntad no quiere con necesidad todas las cosas que ama.

Soluciones. 1. La voluntad nada puede querer sino bajo la razón de bien. Pero, como éste es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en particular.

2. El motor causa necesariamente el movimiento del móvil cuando su potencia excede a la del móvil de tal modo que todas las posibilidades de éste le queden subordinadas. Mas la capacidad de la voluntad, siendo de un bien universal y perfecto, no puede estar subordinada toda ella a ningún bien particular, y, por lo mismo, ninguno la mueve necesariamente.

3. La facultad sensitiva no tiene el poder de comparar objetos diversos, como hace la razón, sino que simplemente aprehende una cosa de-

trabilis, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem: non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.

Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehen-

dit. Et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate. Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

terminada. Por eso mueve determinadamente el apetito sensitivo en conformidad con esa sola cosa. La razón, en cambio, compara muchos objetos; por eso el apetito intelectivo, o voluntad, puede ser solicitado por diversos objetos y no de modo necesario por uno solo.

ARTICULO 3

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus [8]

Si la voluntad es potencia más excelente que el entendimiento

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus.

1. Bonum enim et finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Praeterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animae apparet: proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Praeterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim I ad Cor. 13,2: «Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum». Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed contra est quod Philosophus, in X «Ethic.» [10], **ponit al-**

Dificultades. Parece que la voluntad es potencia más eminente que el entendimiento.

1. El bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero el fin es la primera y más noble de las causas. Luego la voluntad es la primera y más noble potencia.

2. En los seres naturales hay un progreso desde lo imperfecto a lo perfecto; y esto mismo ocurre en las potencias del alma: hay un ascenso desde los sentidos al entendimiento, que es facultad más noble. Pero existe un proceso natural desde el acto intelectivo al voluntario. Luego la voluntad es potencia más perfecta y noble que el entendimiento.

3. Existe proporción entre los hábitos y sus potencias, como entre la perfección y lo perfectible. Pero el hábito con que se perfecciona la voluntad, a saber, la caridad, es más excelente que los hábitos perfectibles del entendimiento, pues se lee en la I Epístola a los Corintios: "Si conociera todos los misterios y tuviera toda la fe, mas no tuviera caridad, nada soy". Luego la voluntad es potencia más excelente que la inteligencia.

Por otra parte, el Filósofo dice que la inteligencia es la más ex-

[8] A.seq. ad 1; 2-2 q.23 a.6 ad 1; *Sent.* 2 d.25 a.2 ad 4; 3 d.27 q.1 a.4; *De verit.* q.22 a.11; *Cont. Gent.* 3,26; *De virtut.* q.2 a.3 ad 12.13.

[10] C.7 n.2 (BK 1177a20): S.TH., lect.10 n.1230.

celente de todas las potencias del alma.

Respuesta. La superioridad de una cosa con relación a otra puede considerarse en dos aspectos: "absoluta" y "relativamente". Una cosa es en absoluto tal por lo que es en sí misma, y relativamente tal por comparación a otra.—Pues bien, si el entendimiento y la voluntad se consideran en sí mismos, el entendimiento es más excelente, como se desprende de la mutua comparación de sus objetos. En efecto, el objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad, toda vez que el objeto del entendimiento es la razón misma de bien apetecible, y el de la voluntad, el bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Ahora bien, cuanto una cosa es más simple y abstracta, tanto más noble y elevada es en sí misma. Por lo tanto, el objeto del entendimiento es más excelente que el de la voluntad. Y como la naturaleza de una potencia depende de la ordenación a su objeto, síguese que la inteligencia de suyo y en absoluto es más excelente y noble que la voluntad.

En cambio, relativa y comparativamente, la voluntad es a veces más excelente que la inteligencia, a saber: cuando el objeto de la voluntad está en una realidad más noble que el objeto del entendimiento. De igual modo que podemos decir que el oído es en cierto aspecto más noble que la vista, en cuanto que la cosa sonora percibida es más perfecta que la realidad sujeto del color, si bien éste es más noble y más simple que el sonido. Como más arriba se dijo, la acción de entender consiste en que la formalidad o concepto de la cosa conocida se encuentre en el cognoscente; en cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia la cosa tal como es en sí. Por eso dice el Filósofo que "el bien y el mal", que son el objeto de la voluntad, "están en las cosas;

tissimam potentiam animae esse intellectum.

Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo, «simpliciter»; alio modo, «secundum quid». Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale: secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.—Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra (q.16 a.1; q.27 a.4) dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI «Metaphys.» [11], **quod «bonum et malum», quae sunt obiecta voluntatis, «sunt in rebus; verum et falsum», quae sunt obiecta intellectus, «sunt in mente». Quan-**

[11] V c.4 n.1 (BK 1027b25); S.Th., L.6 lect.4 n.1230.

do igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

lo verdadero y lo falso", que son el objeto del entendimiento, "están en la mente". Por tanto, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por esto es preferible amar a Dios que conocerle; y viceversa: mejor es conocer las cosas corporales que amarlas. No obstante, el entendimiento es en absoluto más noble que la voluntad.

Ad primum ergo dicendum quod ratio causae accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur: sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat. Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum; secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior; sicut intellectus inter alias potentias.

Soluciones. 1. El concepto de causa proviene de comparar una cosa con otra; y en esta comparación lo más elevado es la noción de bien. Pero, como lo verdadero se entiende en un sentido más absoluto e incluye la misma noción de bien, se sigue que el bien es una especie de verdad. Mas, a su vez, la verdad es una especie de bien, por cuanto el entendimiento es una realidad y la verdad es su fin. Y es el más excelente de los fines, de igual modo que el entendimiento es la más noble de las potencias.

Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius: quia in uno et eodem potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius: sic enim actus est prior potentia. Et modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.

2. Lo que es primero en la generación y en el tiempo es lo más imperfecto, pues en uno y el mismo sujeto la potencia precede temporalmente al acto, y lo imperfecto a lo perfecto. En cambio, lo que es por naturaleza y absolutamente anterior, es más perfecto; de este modo el acto es anterior a la potencia. Y es así como el entendimiento es anterior a la voluntad, el motor al móvil y lo activo a lo pasivo, como efectivamente el bien conocido mueve a la voluntad.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim caritatis est qua Deum amamus.

3. Este argumento considera la voluntad en relación con aquello que es superior al alma, pues por la virtud de la caridad amamos a Dios.

ARTICULO 4

Utrum voluntas moveat intellectum [a]

Si la voluntad mueve al entendimiento

Dificultades. Parece que la voluntad no mueve al entendimiento.

1. Lo que mueve es más excelente y anterior a la cosa movida; pues el motor es agente, y "el agente es más noble que el paciente", como dicen San Agustín y el Filósofo. Pero el entendimiento es anterior y más perfecto que la voluntad, como ya se dijo. Luego la voluntad no mueve a la inteligencia.

2. El motor no es movido por el móvil, a no ser indirectamente. Pero el entendimiento mueve a la voluntad; pues el objeto apetecible conocido por la inteligencia es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Luego el entendimiento no es movido por la voluntad.

3. Nada podemos amar sin haberlo antes conocido. Si, pues, mediante un acto de querer entender la voluntad mueve al entendimiento, sería necesario que a este acto de la voluntad precediera otro acto del entendimiento, y a éste otro de la voluntad, y así indefinidamente; lo cual es imposible. Luego la voluntad no mueve al entendimiento.

Por otra parte, dice el Damasceno que "de nosotros depende el aprender o no cualquier arte que queramos". Ahora bien, una cosa depende de nosotros por la voluntad, y las artes las conocemos por la inteligencia. Luego la voluntad mueve al entendimiento.

Respuesta. Hay dos maneras de causar el movimiento. Una, a modo de fin, y así decimos que el fin mue-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat intellectum.

1. Movens enim est nobilius et prius moto: quia movens est agens, «agens» autem «est nobilius patiente», ut Augustinus dicit XII «Super Gen. ad litt.» [12]**, et Philosophus in III «De anima»** [13]**. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra (a.3) dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.**

2. Praeterea, movens non movetur a moto nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem: quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum: appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Praeterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum: quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit [14]**, quod «in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere». In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.**

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sic,

[a] 1-2 q.9 a.1; *De verit.* q.22 a.12; *Cont. Gent.* 2,26; *De malo* q.6.

[12] C.16: ML 34,467.

[13] C.5 n.2 (BK 430a18): S.TH., lect.10 n.730

[14] *De fide orth.* l.2 c.26: MG 94,960.

ut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus [15] **dicit in libro «De similitudinibus». Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Caelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.**

Ad primum ergo dicendum quod intellectus dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo, secundum quod est quaedam res, et particularis potentia ha-

ve al agente. De este modo el entendimiento mueve a la voluntad, pues el bien conocido es su objeto, y la mueve a manera de fin.

La segunda, a modo de causa eficiente: según mueve lo que altera a lo que es alterado, y lo que impulsa a lo que es impelido. De esta manera mueve la voluntad al entendimiento y a todas las potencias del alma, como dice San Anselmo. La razon es porque, en toda serie ordenada de potencias activas, la que se dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. Lo que se observa tanto en el orden natural como en el social. Así, el cielo, cuya acción tiende a la conservación universal de cuanto tiene un comienzo y un término en su existir, mueve a todos los cuerpos inferiores, cuyas acciones se ordenan a la conservación de la propia especie o sólo del individuo. E igualmente el rey, que busca el bien común de todo el reino, mueve con su mandato a cada uno de los magistrados a quienes tiene encomendado el gobierno de las distintas ciudades. Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias, en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista a la percepción de los colores, y la inteligencia al conocimiento de la verdad. Por tanto, la voluntad mueve, a modo de causa eficiente, a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos, exceptuando las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.

Soluciones. 1. Se puede considerar la inteligencia bajo dos aspectos: bien en cuanto conoce el ser y la verdad en universal o bien en cuanto realidad o potencia particular con orden a un determinado acto. Y tam-

[15] C.2: ML 159,605.

bién la voluntad admite esta noble consideración: por razón de la universalidad de su objeto, en cuanto que tiende al bien común, y en cuanto potencia del alma con una determinada actividad.—Si, pues, comparamos el entendimiento y la voluntad en razón de la universalidad de sus respectivos objetos, ya hemos dicho más arriba que el entendimiento es en absoluto más excelente y noble que la voluntad.—Si se considera el entendimiento en cuanto a la universalidad de su objeto y la voluntad en cuanto potencia concreta, nuevamente el entendimiento es superior y más excelente que la voluntad. Y esto porque bajo la razón de ser y de verdad, que la inteligencia aprehende, se contiene la voluntad misma con su acto y su objeto. Por eso la inteligencia conoce la voluntad, su acto y su objeto, del mismo modo que conoce los demás objetos inteligibles particulares, v. gr., una piedra o un tronco, comprendidos bajo la formalidad común de ser y de verdad.—Por el contrario, si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento en cuanto realidad o potencia concreta, entonces bajo la formalidad de bien se contienen, como bienes particulares, tanto la inteligencia misma como su acto y su objeto, que es la verdad, cada uno de los cuales es como un bien particular. Y, en este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y le puede mover.

De todo ello se desprende la razón de por qué estas dos potencias se incluyen mutuamente en su actividad, a saber: porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Y, a su vez, el bien está contenido en la verdad, en cuanto que es una verdad conocida, y la verdad está contenida en el bien, en cuanto que es un bien deseado.

2. El entendimiento mueve a la voluntad de manera distinta a como

bens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest; uno modo, secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata animae potentia habens determinatum actum.—Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra (a.3) quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate.—Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui obiecti, et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate: quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. — Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.

Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet vo-

luntatem, quam voluntas intellectum, ut iam dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio: sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII «Ethicae eudemicae»[16]: et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

es movido por ésta, según ya dejamos dicho.

3. No es necesario establecer un proceso infinito, sino detenerse en el entendimiento como en el punto de arranque. A todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no a la inversa: no a todo conocimiento precede una moción voluntaria. El principio de la deliberación y la intelección es un principio intelectivo superior a nuestra inteligencia, cual es Dios, como dice el propio Aristóteles, quien de este modo demuestra no haber lugar a un proceso infinito.

ARTICULO 5

Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori [a]

Si el apetito superior debe dividirse en irascible y concupiscible

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas.

1. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo; et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiae, de qua dicitur Sap. 6,21: «Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum». Est etiam quaedam ira quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum; sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus, super Mt. 13,33, monet ut «odium vitiorum possideamus in irascibili». Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

Dificultades. Parece que el apetito superior, o voluntad, debe dividirse en irascible y concupiscible.

1. La potencia concupiscible se denomina tal por el acto de concupiscencia, y la irascible por el acto de ira. Pero hay concupiscencias que no pueden apropiársele al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, o voluntad; por ejemplo, el deseo o concupiscencia de la sabiduría, de la cual se dice: "El deseo de la sabiduría conduce al reino perdurable". Igualmente hay cierta clase de ira que no puede pertenecer al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, como el airarse contra los vicios. A este respecto nos advierte San Jerónimo; "Tengamos en el irascible el odio a los vicios". Luego tanto en el apetito sensitivo como en el intelectivo deben distinguirse el irascible y el concupiscible.

[a] Sup. a q.59 a.4; *Sent.* 3 d.17 a.1 q.3; *De verit.* q.25 a.3; *De anima* 3 lect.4.
[16] C.14 n.20 (BK 1248b24).

2. Es doctrina común que la caridad reside en el concupiscible, y la esperanza en el irascible. Pero no pueden estar en el apetito sensitivo, pues no tienen por objeto las cosas sensibles, sino las inteligibles. Luego es preciso admitir en el apetito intelectivo las potencias irascible y concupiscible.

3. En el libro "Del espíritu y del alma" se dice que "el alma posee estas potencias" (a saber: la irascible, la concupiscible y la racional) "antes de unirse al cuerpo". Pero ninguna potencia sensitiva es propia del alma sola, sino del compuesto, como más arriba se dijo. Luego el irascible y el concupiscible están en la voluntad, que es el apetito intelectivo.

Por otra parte, San Gregorio Niseno dice que la parte irracional del alma se divide en concupiscible e irascible; y lo mismo dice el Damasceno. Y el Filósofo afirma que "la voluntad está en la razón; la concupiscencia, en cambio, y la ira, o el deseo y la animosidad, están en la parte irracional del alma".

Respuesta. El irascible y el concupiscible no son partes del apetito intelectivo, llamado voluntad. En efecto, según anteriormente se dijo, la potencia que está ordenada a una consideración universal de su objeto no se diversifica en virtud de las diferencias especiales contenidas dentro de esa consideración común. De igual modo que la vista, que se ordena al objeto visible en cuanto sujeto de color, no se multiplica en distintas potencias visivas por razón de las diversas especies de color; en cambio, si hubiese una potencia que tuviera por objeto el color blanco en cuanto blanco y no en cuanto color, sería distinta de la que tuviese por

2. Praeterea, secundum quod communiter dicitur, caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo: quia non sunt sensibilium obiectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponenda in parte intellectiva.

3. Praeterea, in libro «De spiritu et anima» [17] **dicitur quod «has potentias» (scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem) «habet anima antequam corpori misceatur». Sed nulla potentia sensitivae partis est animae tantum, sed coniuncti, ut supra (q.77 a.5.8) dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quae est appetitus intellectivus.**

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [18] **dicit, quod irrationalis pars animae dividitur in desiderativum, et irascitivum; et idem dicit Damascenus, in libro II** [19]**. Et Philosophus dicit, in III «De anima»** [20]**, quod «voluntas in ratione est: in irrationali autem parte animae concupiscentia et ira», vel «desiderium et animus».**

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra (q.59 a.4; q.79 a.7) dictum est, potentia quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum: si autem esset aliqua potentia quae esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum, diversificaretur a potentia quae esset nigri inquantum est nigrum.

[17] C.13: ML 40,789.
[18] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.16.17: MG 40,672-76.
[19] *De fide orth.* c.12: MG 94,928.
[20] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni: quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi: nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum.—Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis: sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passionem, cum quadam scilicet conciliatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur: et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. — Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias: sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus.

objeto el color negro en cuanto negro.

El apetito sensitivo no tiene por objeto el bien en universal, puesto que tampoco el sentido conoce el universal. Por consiguiente, el apetito sensitivo se diversifica según las diversas formalidades de los bienes particulares; y así, el apetito concupiscible mira a la razón propia del bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira a la razón de bien en cuanto repele y combate lo que es perjudicial.—La voluntad, por el contrario, mira al bien bajo la razón universal de bien. Por consiguiente, en ella, que es un apetito intelectivo, no hay diversidad de potencias apetitivas hasta el punto de que se encuentre en el apetito intelectivo una potencia irascible y otra concupiscible; como tampoco se multiplican en el entendimiento las potencias aprehensivas, a pesar de que son múltiples en el sentido.

Soluciones. 1. El amor, la concupiscencia, etc., se consideran de dos maneras. Unas veces, como pasiones, provenientes de una cierta perturbación del ánimo. Así es como comúnmente se entienden, y de este modo solamente están en el apetito sensitivo.—Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación del ánimo; y así son actos de la voluntad. En este sentido se atribuyen incluso a los ángeles y a Dios. Pero en este aspecto no pertenecen a diversas potencias, sino a una sola, la llamada voluntad.

2. Puede llamarse irascible a la misma voluntad en el sentido de que quiere combatir el mal, no a impulso de la pasión, sino por dictamen de la razón. De igual modo, puede ser llamada concupiscible por su deseo del bien. Y de esta manera están la caridad y la esperanza en el concupiscible y en el irascible; es decir, en la voluntad en cuanto se ordena a actos de esta índole.

Y en este mismo sentido puede entenderse lo que se dice en el libro "Del espíritu y el alma": que el apetito irascible y el concupiscible están en el alma antes de que se una al cuerpo (con tal que se entienda en un orden de naturaleza y no de tiempo); aunque, por otra parte, no merezca gran crédito el citado libro.

3. Y así queda también resuelta la tercera dificultad.

Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro «De spiritu et anima», quod irascibilis et concupiscibilis sunt animae antequam unitur corpori (ut tamen intelligatur ordo naturae, et non temporis): licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere (cf. q.77 a.1 arg.1 et ad 1). Unde patet solutio ad tertium.

INTRODUCCION A LA CUESTION 83

DEL LIBRE ALBEDRIO

Los artículos que integran esta cuestión debieran ser incluídos en la anterior tras los dos primeros, puesto que lo lógico es tratar de los movimientos voluntarios libres después de los necesarios; tras la *voluntas ut natura*, la *voluntas ut voluntas*. La razón de tratarlos en cuestión aparte es, nos parece, un tanto de índole sistemática como de índole histórica. El problema del libre arbitrio, al que San Agustín dedica todo un libro, tenía ya una cierta autonomía en las escuelas aun antes de llegar a su pleno desenvolvimiento la teoría de las facultades como distintas del alma. Aquí no se plantea el problema de la naturaleza del libre albedrío (sólo se establece su existencia en el a.1), sino más bien su propio sujeto psíquico. La razón de los tres últimos artículos es, pues, una razón histórica: las controversias sobre el sujeto propio del libre albedrío, originadas por la definición del mismo dada por Boecio *(liberum de voluntate iudicium)* y revalorizada por Abelardo en el siglo XII, así como por la del Maestro de las Sentencias *(facultas rationis et voluntatis)*.

El artículo 2, en efecto, rebate la posición defendida por San Buenaventura y Roberto Kilwardby, que hacían del libre arbitrio una *potentia facilis*, un hábito no distinto de la voluntad ni de la razón, pero que tendría por función facilitar el concurso de ambas para la producción del acto libre.

En el artículo 3 se enjuicia y descarta la tesis de Prepositino de Cremona y Guillermo de Auxerre, que hacían del libre albedrío un acto propio de la razón, un juicio; así como la de Felipe el Canciller y Juan de la Rochela, que lo identificaban con el conjunto de razón y voluntad.

Finalmente, en el artículo 4 define su propia doctrina frente a la serie de los que, desorientados por la definición magisterial de Pedro Lombardo, sostenían que el libre arbitrio era una tercera potencia distinta, una *facultas* cuyo acto propio sería no un juicio ni una volición, sino un «arbitrio» entre ambas: Pedro de Capua, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers y, con matices, Alejandro de Hales y el propio San Alberto Magno [1].

A través de distintos lugares de la *Summa* podemos espigar los elementos de un cuadro esquemático de los diferentes sentidos de la

---

[1] D. LOTTIN, O. S. B., en *Psychologie et morale aux XII et XIIe siècles* (París 1942) t.I p.211-24, ha escrito con maestría insuperable la historia de esta controversia. En las p.557-80 del t.I de esta edición bilingüe de la *Summa* puede hallarse un breve y claro resumen de la misma realizado por el P. URDÁNOZ, O. P.

palabra *libertad* frente a las diversas causas que pueden imponerle uno u otro tipo de necesidad:

- LIBERTAD
  - Exención de necesidad
    - De todo agente extrínseco que se imponga ...
      - Contra la inclinación de la naturaleza: libertad de coacción.
      - Según la naturaleza .....
        - Por las leyes cósmicas: libertad cosmológica.
        - Por Dios: libertad teológica.
    - De todo principio intrínseco necesitante ...
      - De la instintividad o apetito inferior: libertad psicológica.
      - Del propio objeto motivo: libre albedrío...
        - En cuanto al ejercicio: libertad de contradicción.
        - En cuanto a la especificación .....
          - Respecto del bien mejor; libertad.
          - Respecto al bien o mal moral; libertad de contrariedad.

Estas diferentes libertades se escalonan en una jerarquía que es también la jerarquía de los vivientes y de los grados de inmanencia.

Un cierto grado de libertad de coacción es esencial a toda naturaleza, por cuanto la naturaleza es el principio intrínseco de los propios movimientos. En este sentido, ni las cosas inanimadas en sus actividades espontáneas, ni las plantas y animales en sus actividades inmanentes (pero sí en sus efectos transitivos), ni la voluntad en sus propios actos elícitos (aunque sí en los actos de otras potencias imperados por ella, esto es, en los movimientos de ejecución), pueden sufrir violencia. Esta libertad de espontaneidad, sin embargo, es mayor en las plantas que en los seres inorgánicos, por lo mismo que su actividad vital se desenvuelve enteramente *ab intrinseco* dentro del propio vegetal, y mayor en el animal que en la planta, por cuanto su actividad no está ya enteramente determinada por su estructura físico-química, sino que obedece a principios cognoscitivos y tiene la iniciativa de su ejecución, aunque no así la de sus instintos [2].

El libre arbitrio, empero, que supone y trasciende la libertad de coerción, es un privilegio del espíritu y tiene su raíz en la inteligencia, poder inmaterial que es capaz de conocer el bien universal y librarse de la tiranía de los bienes concretos que solicita a cada instante su deseo. El poder de reflexión propio del espíritu, en cuanto implica la posibilidad de conocer el propio juicio regulador de su actividad, hace dueño del principio de esa actividad: que no es otra cosa que la libertad [3].

Pero la libertad humana tiene sus límites. La apetición del último fin no es libre en el hombre con libertad de especificación: a ella se

[2] Cf. 1 q.18 a.3.
[3] Cf. *Cont. Gent.* 2,48.

inclina por necesidad natural, inscrita en la estructura intrínseca de la voluntad. Se trata de una necesidad natural, determinada por la causa formal, y que es, al mismo tiempo, la razón de ser de su libertad frente a lo que no constituye actualmente el objeto beatificante. Pero es libre con libertad de ejercicio o de contradicción en este mundo, fuera de la visión beatífica.

Ni está libre la voluntad de la necesidad hipotética, o *ex suppositione* [4], que impone la causa final; esta necesidad se convierte en necesidad natural respecto de aquellos bienes necesaria e inmediatamente conexos con el fin último: la verdad, el bien, la vida, etc., con tal que el intelecto práctico perciba la evidencia de esta conexión.

Nótese en el ad 3 del artículo 1 cómo, respecto de la voluntad (y lo mismo hay que decir de todo ser), Dios no puede decirse agente enteramente extrínseco, y cómo Dios, al mover la voluntad, no la coacciona en lo más mínimo: es la doctrina de la premoción física.

La experiencia de la libertad humana es tan universal como la de las múltiples limitaciones, extravíos y miserias que la condicionan y humillan, hasta hacer irreconocible su verdadero rostro muchas veces. Nada tiene de extraño, pues, que en una u otra de sus formas haya sido negada o deformada a través de la historia del pensamiento humano. La libertad cosmológica ha sido negada por múltiples formas de determinismo cósmico, desde el atomismo y los estoicos hasta el reciente materialismo científico. La libertad teológica ha sido abolida en las doctrinas fatalistas por lo que se refiere a toda actividad libre en general, y para la actividad moral, en el luteranismo y calvinismo. El freudismo ortodoxo ha fundado sus tesis sobre el determinismo de los instintos y de los automatismos del inconsciente. El optimismo leibniziano ha combatido especialmente la libertad de disparidad. El último y más funesto desafío, en fin, que se ha lanzado a la libertad del hombre en todas sus dimensiones y consecuencias le ha formulado Lenin con su cínica pregunta: «Libertad, ¿para qué?»

CUESTION 83

(In quatuor articulos divisa)

De libero arbitrio

Del libre albedrío

Deinde quaeritur de libero arbitrio (cf. q.80 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo sit liberi arbitrii.

Secundo: quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus.

A continuación debemos ocuparnos del libre albedrío.

Y en esta materia se han de examinar cuatro temas:

Primero: si el hombre tiene libre albedrío.

Segundo: qué es el libre albedrío; si es potencia, acto o hábito.

[4] 1 q.82 a.1.

Tercero: caso de ser potencia, si es apetititiva o cognoscitiva.

Cuarto: caso de ser apetitiva, si es idéntica a la voluntad o es potencia distinta.

Tertio: si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva.

Quarto: si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULO 1

Utrum homo sit liberi arbitrii [a]

Si el hombre tiene libre albedrío

Dificultades. Parece que el hombre no tiene libre albedrío.

1. Todo el que tiene libre albedrío hace lo que quiere. Pero el hombre no hace lo que quiere, pues dice el Apóstol: "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

2. El que tiene libre albedrío quiere o no quiere, obra o deja de obrar. Pero esto no es propio al hombre, puesto que dice el Apóstol: "No es el querer del que quiere, ni el correr del que corre". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

3. Según el Filósofo, "libre es lo que es causa de sí". Luego lo que es movido por otro no es libre. Pero Dios mueve la voluntad, pues se dice en los Proverbios: "El corazón del rey está en manos de Dios, y él lo dirige a donde le place"; y el Apóstol escribe: "Dios es el que obra en vosotros el querer y el hacer". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

4. Quien tiene libre albedrío es dueño de sus actos. Pero el hombre no es dueño de sus actos, porque, como dice Jeremías, "no está en manos del hombre el trazarse su camino, ni en manos del varón el dirigir sus pasos". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

5. Dice el Filósofo que, "según es cada uno, tal le parece el fin".

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii.

1. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult: dicitur enim Rom. 7,15: «Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio». Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis: dicitur enim ad Rom. 9,16: «Non est volentis», scilicet velle, «neque currentis», scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Praeterea, «liberum est quod sui causa est», ut dicitur in I «Metaphys.» [1] **Quod ergo movetur ab alio non est liberum. Sed Deus movet voluntatem: dicitur enim Prov. 21,1: «Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud»; et Phil. 2,13: «Deus est qui operatur in nobis velle et perficere». Ergo homo non est liberi arbitrii.**

4. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum: quia, ut dicitur Ier. 10,23: «Non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos». Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Praeterea, Philosophus dicit, in III «Ethic.» [2]**: «Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei». Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.**

[a] Supra q.59 a.5; I-2 q.13 a.6; *De verit.* q.24 a.1.2; *De malo* q.6.

[1] C.2 n.9 (Bk 982b26); S.Th., lect.3 n.58.

[2] C.5 n.7 (Bk 1114a32); S.Th., lect.13 n.515.

Pero no está a nuestro alcance el propio modo de ser, sino que nos es dado por la naturaleza. Luego nos es natural el perseguir el fin, y, por consiguiente, no proviene esto del libre albedrío.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Creó Dios desde el principio al hombre y dejóle en manos de su consejo". Y la Glosa comenta: "es decir, en la libertad de su albedrío".

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15,14: «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui». Glossa (interl.): «idest in libertate arbitrii».

Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio: sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia.—Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium.—Sed homo agit iudicio; quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

Respuesta. El hombre posee libre albedrío; de lo contrario, serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para explicar esto, adviértase que hay seres que obran sin juicio previo alguno; v. gr., una piedra que cae y cuantos seres carecen de conocimiento.—Otros obran con un juicio previo, pero no libre; así los animales. La oveja que ve venir al lobo, juzga que debe huir de él; pero con un juicio natural y no libre, puesto que no juzga por comparación, sino por instinto natural. De igual manera son todos los juicios de los animales.—El hombre, en cambio, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o procurarse; y como este juicio no proviene del instinto natural ante un caso práctico concreto, sino de una comparación hecha por la razón, síguese que obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. En efecto, cuando se trata de lo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias, como se comprueba en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones de la retórica. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección. Luego es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional.

Soluciones. 1. Según ya hemos dicho, aunque el apetito sensitivo obedece a la razón, puede en ocasiones oponérsele, deseando algo contrario a lo que la razón dicta. Este es, por tanto, el bien que rehusa el hombre cuando quiere: "el no desear en contra de la razón", conforme comenta San Agustín este texto.

2. Las palabras del Apóstol no significan que el hombre no quiera ni corra con libre albedrío, sino que el libre albedrío no es suficiente para hacerlo si no es movido y auxiliado por Dios.

3. El libre albedrío es causa de su propio movimiento, pues el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no requiere necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo; como tampoco se requiere, para que una cosa sea causa de otra, el que sea su primera causa. Dios es la causa primera que mueve, tanto a las causas naturales como a las voluntarias. Y de igual manera que al mover a las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, así tampoco al mover a las voluntarias impide que sus acciones sean voluntarias; antes bien, hace que lo sean, puesto que obra en cada cosa según su propio modo de ser.

4. Cuando se dice que "no está en la mano del hombre el trazarse su camino", se entiende de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, quiéralo o no. No obstante, la elección misma nos pertenece, supuesto, desde luego, el auxilio divino.

5. En el hombre hay dos clases de cualidades: unas naturales y otras adquiridas. Las cualidades naturales pueden referirse, bien a la parte intelectiva, bien al cuerpo o a las facultades propias de éste. Ahora bien, por el hecho mismo de que el hombre está conformado de manera determinada por una cualidad natural que afecta a su parte intelectiva, de-

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (q.81 a.3 ad 3) dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet «non concupiscere contra rationem», ut glossa Augustini ibidem dicit.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio: sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

Ad quartum dicendum quod dicitur «non esse in homine via eius», quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis: supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex: una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui

quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis (q.28 a.1.2) patet.— Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum: quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (q.81 a.3). Unde per hoc libertati arbitrii non praeiudicatur.

Qualitates autem superveniente sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

sea naturalmente el último fin o bienaventuranza; pues, según hemos dicho, esta apetencia es natural y no depende del libre albedrío.—A su vez, por parte del cuerpo y las facultades a él anejas, puede el hombre ser de una determinada manera en virtud de alguna cualidad natural, en cuanto que tiene tal complexión o disposición, debido al influjo de cualesquiera causas corporales, las cuales no pueden influir en la parte intelectiva por no ser ésta acto de ningún cuerpo. Así, pues, según es cada uno en sus cualidades corporales, tal le parece el fin, puesto que, en conformidad con su disposición, se inclina a escoger una cosa o rechazarla. Pero estas inclinaciones se hallan sometidas al juicio de la razón, a la que, como hemos dicho, obedece el apetito inferior. Luego por ello no se menoscaba el libre albedrío.

Las cualidades adquiridas son a modo de hábitos y pasiones, por cuyo influjo nos inclinamos a unas cosas más que a otras. Pero también estas inclinaciones están sometidas al juicio de la razón; e igualmente las cualidades mismas, en cuanto que depende de nosotros, causal o dispositivamente, el adquirirlas o rechazarlas. Y así nada hay incompatible con el libre albedrío.

ARTICULO 2

Utrum liberum arbitrium sit potentia [a]

Si el libre albedrío es una potencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia.

1. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam «liberum iudicium». Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Dificultades. Parece que el libre albedrío no es una potencia.

1. El libre albedrío no es otra cosa que "el juicio libre". Ahora bien, el juicio no es una potencia, sino un acto. Luego el libre albedrío no es una potencia.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.1 a.1; *De verit.* q.24 a.4.

2. Se dice que el libre albedrío es "una facultad de la voluntad y de la razón". Pero facultad quiere decir facilidad en la potencia, lo que proviene del hábito. Luego el libre albedrío es un hábito.—También dice San Bernardo que el libre albedrío es "un hábito del alma en sí misma libre". No es, por tanto, una potencia.

3. Ninguna potencia natural se destruye por el pecado. Pero el pecado destruye el libre albedrío; pues dice San Agustín que, "al hacer el hombre mal uso del libre albedrío, se pierde a sí mismo y pierde a éste". Luego el libre albedrío no es una potencia.

Por otra parte, parece que sólo es sujeto de hábito la potencia. Pero el libre albedrío es el sujeto de la gracia, con cuya asistencia elige el bien. Luego es una potencia.

Respuesta. Aunque, en el sentido propio de la palabra, libre albedrío significa un acto, sin embargo, en el uso corriente llamamos libre albedrío a lo que es principio de este acto, es decir, aquello en virtud de lo cual el hombre juzga libremente. Ahora bien, en nosotros el principio de un acto es tanto la potencia como el hábito; por eso decimos que conocemos una cosa por la ciencia, y también por la potencia intelectiva. Es preciso, por tanto, que el libre albedrío sea, o bien una potencia, o un hábito, o una potencia juntamente con un hábito.

Ahora bien, que no es un hábito ni una potencia juntamente con un hábito, se ve claro por dos razones. Primera, porque, si fuese un hábito, necesariamente sería un hábito natural, puesto que es natural al hombre tener libre albedrío. Pero en nosotros no hay ningún hábito natural con respecto a las cosas sometidas al libre albedrío, puesto que hacia las cosas a las cuales se ordenan los hábitos naturales nos inclinamos naturalmente; por ejemplo, a dar asentimiento a los primeros principios. Las cosas a que nos inclinamos naturalmente no están sujetas al libre albedrío, según ya dijimos del deseo de la felicidad. Por tanto, es contrario a la esencia del libre albedrío el que sea un hábito natural. Y el ser un hábito no natural sería contrario a su carácter de natural. Por eso de ningún modo puede ser un hábito.—Segunda, porque, como afirma el Filósofo, habito es "aquello por lo cual nos hallamos bien o mal dispuestos en orden a las pasiones o a los actos"; y así, por la templanza nos hallamos bien dispuestos con respecto a las concupiscencias, y por la intemperancia, mal; por la ciencia nos hallamos bien dispuestos para el acto del entendimiento en orden a conocer la verdad, y por el hábito contrario, mal. En cambio, el libre albedrío se halla indiferente en cuanto a elegir bien o mal. Por consiguiente, es imposible que sea un hábito. Tiene, por tanto, que ser una potencia.

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur[3] esse «facultas voluntatis et rationis». Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit[4] quod liberum arbitrium est «habitus animae liber sui». Non ergo est potentia.

3. Praeterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum: Augustinus enim dicit[5] quod «homo male utens libero arbitrio, et se perdit et ipsum». Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est quod nihil est subiectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum quod, quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus: dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu.

Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis: hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis; ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (q.82 a.1, 2) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus.—Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur «secundum quos nos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male», ut dicitur in II «Ethic.»[6]: nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. — Relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium. Alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. — Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis

Soluciones. 1. Es costumbre designar la potencia con el nombre de su acto. En este caso, el acto, que es el juicio libre, da nombre a la potencia, que es su principio. De otro modo, si el libre albedrío fuese un acto, no permanecería siempre en el hombre.

2. La palabra "facultad" designa a veces la potencia pronta para obrar. En este sentido entra en la definición de libre albedrío. — En cuanto al texto de San Bernardo, habla del hábito no en contraposición a la potencia, sino en cuanto significa una cierta disposición por la cual de algún modo uno se orde-

[3] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 2 d.24.
[4] *Tract. de Gratia et lib. arb.* c.1.2: ML 182,1002-4.
[5] *Enchir.* c.30: ML 40,246.

[6] C.5 n.2 (BK 1105b25).: S.TH., lect. [illegible].

na al acto. Lo que corresponde tanto a la potencia como al hábito; pues la potencia hace que el hombre pueda obrar, y el hábito que sea apto para obrar bien o mal.

3. Se dice que el hombre perdió por el pecado el libre albedrío, no en cuanto a la libertad natural o libertad de coacción, sino en cuanto a estar libre de culpa y de calamidades. De lo cual hablaremos más adelante, en la Segunda Parte de esta obra, cuando tratemos de la moral.

habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam quam per habitum: nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria. De qua infra in tractatu Moralium dicetur, in secunda parte huius operis (1-2 q.85ss.; q.100).

ARTICULO 3

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva [a]

Si el libre albedrío es potencia apetitiva

Dificultades. Parece que el libre albedrío no es potencia apetitiva, sino cognoscitiva.

1. Dice el Damasceno que "el libre albedrío acompaña inmediatamente a la razón". Pero la razón es potencia cognoscitiva. Luego el libre albedrío es potencia cognoscitiva.

2. Libre albedrío viene a equivaler a "juicio libre". Y juzgar es acto de la facultad cognoscitiva. Luego el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

3. Lo más propio del libre albedrío es la elección. Pero la elección parece como si perteneciese al conocimiento, puesto que implica la comparación de una cosa con otra, lo cual es propio de la facultad cognoscitiva. Luego el libre albedrío es potencia cognoscitiva.

Por otra parte, dice el Filósofo que la elección "es el deseo de las cosas que están en nuestro poder". Y el deseo es acto de la potencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva.

1. Dicit enim Damascenus [7] quod «cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium». Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi «liberum iudicium». Sed iudicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Praeterea, ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere: quia electio importat quandam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «Ethic.» [8], quod electio est «desiderium eorum quae sunt in nobis». Sed desiderium est actus appetitivae virtu-

[a] 1-2 q.13 a.1.
[7] *De fide orth.* l.2 c.27: MG 94,960.
[8] C.3 n.19 (BK 1113a9): S.TH., lect.9 n.486.

tis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur; quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae: ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI «Ethic.» [9] sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam: dicit enim quod electio «vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus». Sed in III «Ethic.» (l.c. nt.8) in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem «desiderium consiliabile». Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile: unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum quod potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus quod «cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium».

Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et

apetitiva. Luego también la elección. Ahora bien, siendo el libre albedrío aquello mediante lo cual elegimos, es una potencia apetitiva.

Respuesta. Lo propio del libre albedrío es la elección, pues se dice que tenemos libre albedrío por cuanto podemos aceptar una cosa rehusando otra, en lo cual consiste la elección. Por consiguiente, la naturaleza del libre albedrío debe ser estudiada partiendo de la elección. Ahora bien, en la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se requiere la deliberación o consejo, en virtud del cual se juzga sobre qué cosa se ha de preferir a otra; y por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo. Por esto, Aristóteles dejó en una ocasión en duda si la elección pertenecía principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, diciendo que la elección es "o bien un entendimiento apetitivo, o un apetito intelectivo". Pero en otro lugar se inclina más bien a afirmar que es un apetito intelectivo, llamando a la elección "deseo dependiente de un consejo". Y la razón es porque el objeto de la elección son los medios conducentes a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. Por tanto, como el bien en cuanto bien es el objeto del apetito, síguese que la elección es principalmente un acto de la potencia apetitiva. Y, por consiguiente, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Soluciones. 1. Las potencias apetitivas acompañan siempre a las aprehensivas. Por eso dice el Damasceno que "el libre albedrío acompaña inmediatamente a la razón".

2. El juicio es como la conclusión y determinación del consejo y deli-

[9] C.2 n.5 (BK 1139b4): S.TH., lect.2 n.1137.

beración. A su vez, el consejo está determinado, primero, por el dictamen de la razón, y segundo, por la aceptación del apetito. Por eso dijo el Filósofo que, "habiendo formado juicio mediante el consejo, deseamos en conformidad con el consejo". Y de este modo la elección misma es como una especie de juicio, del cual toma nombre el libre albedrío.

3. La comparación que se implica en el nombre de elección se refiere al consejo precedente, propio de la razón. El apetito, si bien no es capaz de comparar, sin embargo, en cuanto que es movido por una potencia cognoscitiva que compara, guarda cierta semejanza de comparación, por cuanto prefiere una cosa a otra.

determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus: unde Philosophus dicit, in III «Ethic.» (ibid.), quod «ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium». Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.

ARTICULO 4

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate [a]

Si el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad

Dificultades. Parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

1. Dice el Damasceno que una cosa es la "thelesis" y otra distinta la "bulesis". "Thelesis" es la voluntad, y "bulesis" parece ser el libre albedrío, pues, según él, es la voluntad queriendo algo como resultado de la comparación de una cosa con otra. Luego parece que el libre albedrío es una potencia distinta de **la voluntad.**

2. Las potencias se conocen por sus actos. Pero la elección, que es el acto del libre albedrío, es distinta de la voluntad, porque, como dice el Filósofo, "la voluntad tiene por objeto el fin, y la elección las cosas que se ordenan al fin". Luego el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

1. Dicit enim Damascenus, in libro II [10], quod aliud est «thelesis», aliud vero «bulesis»: «thelesis» autem est voluntas; «bulesis» autem videtur arbitrium liberum, quia «bulesis», secundum ipsum (ibid.), est voluntas quae est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III «Ethic.» [11]: quia «voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem». Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

[a] Q.18 a.3-4; *Sent.* 2 d.24 q.1 a.3; *De verit.* q.24 a.6.
[10] *De fide orth.* c.22: MG 95,901.
[11] C.2 n.9 (BK 1111b26): S.TH., lect.5 n.446.

3. Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse alia potentia praeter voluntatem. Et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia praeter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [12], quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra (q.64 a.2; cf. q.80 a.2) dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam «intelligere» importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. «Ratiocinari» autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius: unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, «velle» importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. «Eligere» autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde ma-

3. La voluntad es un apetito intelectivo. Pero por parte del entendimiento son dos las potencias: la agente y la posible. Luego también en el apetito intelectivo debe haber otra potencia además de la voluntad. Y ésta no parece ser sino el libre albedrío. Luego el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

Por otra parte, el Damasceno dice que el libre albedrío no es otra cosa que la voluntad.

Respuesta. Las potencias apetitivas deben ser proporcionadas a las aprehensivas, según ya dejamos dicho. Ahora bien, lo que en la percepción intelectiva es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad que elige. Lo cual se prueba por la correlación así de sus actos como de sus objetos. En efecto, "entender" significa la simple percepción de una cosa; por eso en rigor sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin discurso comparativo. Razonar, en cambio, consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al de otra; por eso el objeto propio del raciocinio son las conclusiones, a cuyo conocimiento se llega a través de los principios. De igual modo, por parte del apetito, "querer" significa el mero deseo de algo; por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, que se desea por sí mismo. Elegir, en cambio, significa querer una cosa para conseguir otra; por eso su objeto propio son los medios que conducen al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos en virtud de los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios, que son desea-

[12] *De fide orth.* c.14: MG 95,937.

dos por razón del fin. Evidentemente, por tanto, lo que el entendimiento es con respecto a la razón, eso mismo es la voluntad con respecto a la facultad electiva, es decir, al libre albedrío.—Pero hemos demostrado anteriormente que entender y razonar son actos de una misma potencia, de igual modo que la quietud y el movimiento. Luego una misma potencia es también la que elige y la que quiere, y, por consiguiente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola.

Soluciones. 1. La "bulesis" y la "thelesis" se distinguen no como potencias distintas, sino como actos diferentes.

2. La elección y la voluntad—o acto mismo de querer—son actos distintos, pero de una misma potencia; de igual modo, según ya hemos dicho, que el entender y el razonar.

3. El entendimiento es quien mueve a la voluntad, y, por consiguiente, no es necesario distinguir en ella voluntad agente y posible.

nifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium.—Ostensum est autem supra (q.79 a.8) quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

Ad primum ergo dicendum quod «bulesis» distinguitur a «thelesi», non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus: sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

INTRODUCCION A LA CUESTION 84

INTELECCION DE LAS COSAS CORPOREAS

Con esta cuestión se abre el conjunto de las seis dedicadas a la actividad propia del entendimiento humano. La distribución de las cuestiones es, como advertimos en la *Introducción general,* un modelo de arquitectura sistemática [1]. Helo aquí en esquema:

- INTELECCION HUMANA
  - En su estado connatural de unión con el cuerpo .....
    - Conocimiento de las naturalezas corporales .....
      - Origen y proyección sensible de las ideas (q.84).
      - Modo y orden de la intelección (q.85).
      - Objeto indirecto de la intelección (q.86).
    - Conocimiento reflejo de sí y sus principios operativos (q.87).
    - Conocimiento analógico de las realidades espirituales (q.88).
  - En estado de separación del cuerpo (q.89.)

La consideración se ciñe exclusivamente a la actividad especulativa natural. De los actos del entendimiento práctico, así como de sus correspondientes hábitos, hablará en diferentes lugares de la Segunda Parte. Pero toda la amplitud de objetos, modos y grados del conocimiento teórico natural está incluída, en sus grandes líneas, en estas seis cuestiones magistrales.

La extensión dada al conocimiento de las cosas sensibles (no menos de tres cuestiones, con un total de 20 artículos) muestra hasta qué punto Santo Tomás estaba preocupado de sentar bien los fundamentos y recalcar la primacía del objeto propio de nuestra inteligencia («ens concretum quidditati sensibili», que diría Cayetano) frente a toda tentativa de fuga idealista.

La cuestión 84 es, a este respecto, de una importancia excepcional. El método según el cual se desenvuelve la textura doctrinal de los artículos es casi siempre un método polémico, de estirpe genuinamente aristotélica. La solución tomista al problema del origen de las ideas es una cumbre que se alza sobre dos vertientes, tentadoras siempre: el empirismo, que resuelve todos nuestros conocimientos en el sentido y sus formas propias de recibir, y el idealismo, que transfiere a la inteligencia humana el objeto y modo de obrar propio del

[1] P.96.

quisición de la especie inteligible o de su uso. Lo primero condiciona y fundamenta lo segundo: «Nulla potentia potest cognoscere aliquid non convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem; unde cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, numquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata» [13].

¿En qué sentido puede llamarse al fantasma *objeto* de nuestra intelección? En el primer proceso, el de adquisición de las especies *(via a rebus ad animan)*, el fantasma, inmaterializado por el intelecto agente, se comporta como objeto motivo, o determinante cognoscitivo [14]. En el proceso de consideración, o uso de esas especies *(via ab anima ad res)*, ¿hemos de considerar al fantasma como objeto terminativo de la intelección? No conoceríamos entonces las cosas, sino las imágenes de las cosas. Sin duda que no es así. El Santo utiliza diversas fórmulas para caracterizar el papel del fantasma en esta nueva fase: es «instrumentum sive fundamentum» [15], «exemplatum» [16] o «medium cognitionis» [17]. En este uso el entendimiento tiene la iniciativa y puede, a voluntad, formar los fantasmas convenientes a su consideración [18]. Por esta vía puede precisamente imperar la razón al apetito sensitivo. La necesidad, por otra parte, de esta *conversio* se limita al modo connatural de entender del alma encarnada, y el fantasma no tiene entonces más misión, por lo que respecta a la simple aprehensión, que la de ofrecer una concreción y un apoyo imaginativo al universal. No es, pues, objeto últimamente terminativo, como no lo es el espejo respecto de la visión, que, a su través, capta una figura [19], y en esto falla la analogía de la intelección de los fantasmas con la visión de los colores [20].

En el artículo 8 se hace una precisión respecto de la doctrina general formulada en el artículo anterior. Allí se afirmaba cómo no se puede dar ningún tipo de intelección natural sin conversión a los fantasmas de los que ha sido abstraída la especie; aquí se refiere a una operación intelectiva concreta—el juicio—y a una conversión particular que va más allá del fantasma, entendido como puro producto de los sentidos internos, y que engloba a los sentidos externos en el acto total de percepción. Sin el pleno uso de los sentidos, y, más concretamente, del sentido común o conciencia sensible, no es posible juzgar rectamente del objeto propio de nuestro entendimiento encarnado: tal es su tesis.

El fundamento de esta necesidad está en que los sentidos externos—cuya sensación no adquiere toda su plenitud sino cuando es perfeccionada por la conciencia sensible—son el principio y origen de todo conocimiento en nosotros. De ahí que las sensaciones—y, en última instancia, las del tacto—sean la piedra de toque para verificar nuestros juicios, bien sean de existencia, bien quidditativos. Ni quiere esto decir que no hay más juicios verdaderos que los de experiencia.

[13] *De verit.* q.10 a.11 ad 7.
[14] Cf. *Cont. Gent.* 2,73; 1-2 q.50 a.4 ad 1.
[15] *Cont. Gent.* 2,73.
[16] 1 q.84 a.7.
[17] *De verit.* q.2 a.6.
[18] *Cont. Gent.* 2,73; 1-2 q.173 a.2.
[19] *De verit.* q.2 a.6.
[20] 3 q.11 a.2 ad 1.

Sólo se afirma que la situación psíquica del que juzga debe ser tal *que pueda* verificar sus juicios y resolverlos, en última instancia, en lo sensible, esto es, que tenga el pleno uso, la iniciativa libre de su atención y la pueda conducir hasta la sensación. Pero, dentro de cada grado de abstracción o tipo de conocimiento científico—lo veremos más tarde—, la verificación del juicio tiene lugar a un distinto nivel sensitivo: el de los sensibles propios, para la física; el de los comunes, para las matemáticas, y el de los *per accidens*, para la metafísica (y en este último caso se trata de una pura resolución material; la formal es en la evidencia de los primeros principios).

CUESTION 84

(In octo articulos divisa)

Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam

Cómo el alma, unida al cuerpo, entiende las cosas corporales, que le son inferiores

Consequenter considerandum est de actibus animae (cf. q.75 introd.), quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi (cf. q.78 introd.). Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent: et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur.

In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus: primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata (q.89).

Prima autem consideratio erit tripartita: primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt (q.87); tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam (q.88).

A continuación debemos ocuparnos de los actos del alma en lo que respecta a las potencias intelectivas y apetitivas, pues las demás potencias no son objeto directo de la consideración del teólogo. Los actos apetitivos, en cambio, son objeto de estudio de la ciencia moral, y por eso tratamos de ellos en la Segunda Parte de esta obra, que versará, precisamente, sobre la cuestión moral. Ahora, pues, estudiaremos los actos intelectivos.

Y en su examen procederemos con el siguiente orden: primeramente estudiaremos el modo como entiende el alma unida al cuerpo; en segundo lugar, cómo entiende separada de él (q.89).

La primera consideración será triple: primero analizaremos cómo el alma conoce las cosas corporales, que le son inferiores (q.87); segundo, cómo se conoce a sí misma y lo en ella existente; tercero, cómo conoce las substancias inmateriales superiores a ella (q.88).

En cuanto al conocimiento de las realidades corporales, se nos presentan, a su vez, tres cuestiones: primera, por qué medio las conoce; segunda, cómo y en qué orden (q.85); tercera, qué es lo que en ellas conoce (q.86).

Sobre la primera de estas cuestiones nos hacemos estas ocho preguntas:

Primera: si el alma conoce intelectualmente los cuerpos.

Segunda: si los entiende mediante su esencia o por ciertas especies.

Tercera: supuestas las especies, si por naturaleza posee innatas las de todos los objetos inteligibles.

Cuarta: si vienen de ciertas formas inmateriales separadas.

Quinta: si nuestra alma contempla todo lo que entiende en las razones eternas.

Sexta: si adquiere el conocimiento inteligible partiendo de los sentidos.

Séptima: si el entendimiento puede conocer de hecho mediante las especies inteligibles que ya posee, sin referirse a las imágenes.

Octava: si al estar impedidas las potencias sensitivas queda anulado el juicio del entendimiento.

Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt: primo quidem, per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine (q.85); tertio, quid in eis cognoscit (q.86).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo: utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio: si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto: utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto: utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

Sexto: utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.

Septimo: utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo: utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULO 1

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum [a]

Si el alma conoce intelectualmente los cuerpos

Dificultades. Parece que el alma no conoce intelectualmente los cuerpos.

1. Dice San Agustín que "los cuerpos no pueden ser comprendidos por el entendimiento, ni nada corpóreo ser percibido sino por los sentidos". Afirma también que sólo hay visión intelectual de aquello que está por su esencia en el alma, y los cuerpos no están de esta manera. Luego

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum.

1. Dicit enim Augustinus, in II «Soliloq.» [1], **quod «corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest». Dicit etiam, XII «Super Gen. ad litt.»** [2], **quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt**

[a] *De verit.* q.10 a.4.

[1] C.4: ML 32,888.

[2] C.24: ML 34,474.

corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. Praeterea, intellectus est necessarium et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

Respondeo dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur: sicut Heraclitus dixit quod «non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere», ut recitat Philosophus in IV «Metaphys.» [3]

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit [4] **praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat «species» sive «ideas», per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel ali-**

el alma no puede conocer los cuerpos por el entendimiento.

2. La misma relación hay entre el sentido y lo inteligible que entre el entendimiento y lo sensible. Pero el alma no puede en absoluto conocer por el sentido lo espiritual, que es inteligible. Luego es imposible conocer por el entendimiento los cuerpos, que son sensibles.

3. El entendimiento tiene por objeto lo necesario y lo que permanece siempre invariable. Pero todos los cuerpos son móviles y no estables en su mismo ser. El alma, por consiguiente, no puede conocer los cuerpos mediante el entendimiento.

Por otra parte, la ciencia está en el entendimiento. Si, pues, el entendimiento no conoce los cuerpos, síguese que no hay ciencia de ellos, quedando reducida a nada la ciencia natural que trata del cuerpo móvil.

Respuesta. Diremos, para esclarecer esta cuestión, que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas pensaron que nada existía en el mundo sino los cuerpos. Y como veían que todos los cuerpos eran móviles y los creían en un continuo fluir, opinaron que ninguna certeza podíamos tener acerca de la verdad de las cosas; pues lo que está en continuo fluir no puede ser aprehendido con certeza, ya que desaparece antes de que sea juzgado por la mente. Así, Heráclito, como refiere Aristóteles, decía que "no es posible tocar dos veces el agua de un río en movimiento".

Más adelante, Platón, para poner a salvo la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, admitió, además de estos seres corporales, otro género de seres exentos de materia y movimiento, que llamó "especies" o "ideas", por participación de las cuales cada una de las

[3] III c.5 n.12 (BK 1010a14): S.TH., l.4 lect.12 n.683.

[4] *Phedonis* c.49; in *Timaeo* c.5.

realidades singulares y sensibles presentes se dicen hombre o caballo u otra cosa cualquiera. Y afirmaba, en consecuencia, que las ciencias, las definiciones y cuanto respecta al acto del entendimiento, no hace referencia a estos cuerpos sensibles, sino a aquellos seres inmateriales y separados, de tal forma que el alma no entiende los seres corpóreos, sino sus especies separadas.

Pero esto resulta falso por un doble motivo. Primeramente, porque, siendo aquellas especies inmateriales e inmóviles, se excluiría de las ciencias el conocimiento del movimiento y de la materia (que es lo propio de la ciencia natural) y la demostración por las causas agentes y materiales.—En segundo lugar, porque resulta ridículo que, para lograr el conocimiento de las cosas que nos están presentes, pongamos como medio otras realidades distintas substancialmente de aquéllas, puesto que difieren de ellas en el ser; de modo que, aun conocidas esas substancias separadas, no por ello podríamos formar juicio de las sensibles.

En esto parece que se desvió Platón de la verdad; porque, juzgando que todo conocimiento se verifica mediante una cierta semejanza, creyó que la forma de lo conocido está necesariamente en el cognoscente de igual modo que en el objeto conocido. Comprendió que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un modo universal, inmaterial e inmóvil; lo que aparece claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad y el modo de la acción es proporcionado al modo de la forma del agente. Por eso estimó que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de igual modo, es decir, de modo inmaterial e inmóvil.

Pero no es preciso esto, pues ve-

quid huiusmodi. Sic ergo dicebat[5] scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis), et demonstratio per causas moventes et materiales.—Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse: et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitonem per modum alicuius similitudinis esse[6], credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter: quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

Hoc autem necessarium non

[5] Cf. *Civit.* 10 c.18.
[6] Cf. ARISTOTELEM, *De anima* I c.2 n.7 (Sc 20[b]16); S.TH., lect.4 n.46.

est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero: puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. — Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII «De civit. Dei»[7], non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile: cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum

[7] C.29: ML 41,800.

mos que aun en las mismas realidades sensibles la forma está de modo diverso en unas y en otras; por ejemplo, en una la blancura es más intensa y en otra más débil; en una está unida a lo dulce, en otra existe sin ello. Y, de la misma manera, la forma sensible está de modo diverso en la realidad exterior al alma y en el sentido, que recibe las formas de los objetos sensibles sin la materia; por ejemplo, el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles de modo inmaterial e inmóvil, conforme a su naturaleza propia, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de éste.—Debemos concluir, por tanto, que el alma conoce los cuerpos por el entendimiento con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.

Soluciones. 1. El texto de San Agustín ha de entenderse referido a aquellas cosas mediante las cuales el entendimiento conoce, no a las cosas que conoce. Conoce, en efecto, los cuerpos entendiéndolos, pero no mediante ellos mismos ni mediante imágenes materiales y corpóreas, sino por medio de especies inmateriales e inteligibles que pueden existir en el alma por su propia esencia.

2. Como enseña San Agustín, no se debe afirmar que el entendimiento conoce sólo lo espiritual, al modo como el sentido conoce sólo lo corporal; porque se seguiría que Dios y los ángeles no conocen los objetos corpóreos. Y la razón de esta diferencia está en que una potencia inferior no alcanza a lo que es propio de una superior; en cambio, ésta ejecuta lo que es propio de la inferior de un modo más elevado.

3. Todo movimiento supone algo inmóvil: cuando es la cualidad lo que se muda, queda inmóvil la substancia, y cuando lo es la forma substancial, permanece invariable la ma-

teria. Aun en las realidades mudables existen relaciones inmutables; así, aunque Sócrates no siempre esté sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un determinado lugar. Por eso nada impide que haya una ciencia inmutable de cosas mudables.

transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULO 2

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat [a]

Si el alma entiende en virtud de su propia esencia los seres corporales

Dificultades. Parece que el alma entiende en virtud de su propia esencia los seres corporales.

1. Dice San Agustín que "el alma recoge las imágenes de los cuerpos y se adueña de las imágenes formadas en sí misma de sí misma, pues para elaborarlas les comunica algo de su propia substancia". Pero conoce los cuerpos por medio de las imágenes de éstos. Luego conoce los seres corporales en virtud de la propia esencia, que emplea para formar tales imágenes y de la cual las forma.

2. El Filósofo dice que "el alma en cierto modo es todas las cosas". Por tanto, como lo semejante es conocido por lo semejante, parece que el alma conoce los objetos corpóreos por sí misma.

3. El alma es superior a las criaturas corporales. Mas las cosas inferiores están en las superiores de un modo más perfecto que el que tienen en sí mismas, como afirma Dionisio. Luego todas las criaturas corpóreas están de una manera más noble que en sí mismas en la substancia del alma. Por consiguiente, ésta puede conocerlas por su propia substancia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat.

1. Dicit enim Augustinus, X «De Trin.» [8], **quod anima «imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa: dat enim eis formandis quiddam substantiae suae». Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.**

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III «De anima» [9], **quod «anima quodammodo est omnia». Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.**

3. Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit [10]. **Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa substantia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.**

[a] *Sent.* 2 d.3 p.2 q.2 a.1; 3 d.14 a.1 q.ª2; *De verit.* q.8 a.8; *Cont. Gent.* 2,98.
[8] C.5: ML 42,977.
[9] C.8 n.1 (BK 431b21): S.TH., lect.13 n.878.
[10] *De coel. hier.* c.12 § 2: MG 3,293.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX «De Trin.» [11], **quod «mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit». Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.**

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod «simile simili cognoscitur» [12]. **Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere** [13], **posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere (cf. a.1). Priores vero Naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aëre et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem es-**

Por otra parte, San Agustín dice que "la mente alcanza el conocimiento de las cosas corporales mediante los sentidos del cuerpo". El alma, en cambio, es incognoscible por los sentidos. Por tanto, no conoce lo corpóreo en virtud de la propia substancia.

Respuesta. Los antiguos filósofos afirmaron que, en virtud de su propia esencia, conocía el alma los cuerpos; pues era convicción común que lo semejante es conocido por lo semejante. Y creían que la forma de lo conocido está en el sujeto que conoce del mismo modo que en el objeto conocido. Opuesta era la opinión de los platónicos. Pues Platón, percatándose de que el alma intelectiva es inmaterial e inmaterialmente conoce, afirmó que también las formas de las cosas conocidas subsisten de modo inmaterial. En cambio, los primitivos naturalistas, por cuanto consideraban corpóreas y materiales las cosas conocidas, establecieron que también en el alma que las conoce debían estar materialmente. Por eso, a fin de poder atribuir al alma el conocimiento de todas las cosas, sostuvieron que era de naturaleza común a todas ellas, y, como la naturaleza del ser que ha sido originado está constituída por sus principios, atribuyeron al alma la misma naturaleza de su principio. De este modo, quien afirmó que el primer principio de las cosas es el fuego, opinó que el alma es asimismo de naturaleza ígnea. Y lo mismo con respecto al aire o al agua. Empédocles, que estableció cuatro elementos materiales y dos agentes, de ellos afirmó también que estaba constituída el alma. Así, pues, habiendo determinado que las cosas están en el alma materialmente, dedujeron, confundiendo el entendimiento con los sen-

[11] C.3: ML 42,963.
[12] Cf. ARISTOTELEM, *De anima* 1 c.2 n.6.7; c.5 n.5 (BK 409b11-24): S.TH., lect.4 n.45; lect.12 n.178.
[13] Cf. *Phaedonis* c.27.28.

tidos, que el conocimiento del alma es material.

Pero es inadmisible esta opinión. En primer lugar, porque en el principio material a que se referían no se encuentran los seres que de él tienen origen más que en potencia. Y, como claramente enseña el Filósofo, nada se conoce en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto; de ahí que ni siquiera la misma potencia se conozca más que a través del acto. Por tanto, para que el alma conociera todas las cosas, sería insuficiente atribuirle la naturaleza de los principios, a no ser que poseyese también las naturalezas y formas de cada uno de sus efectos, como la de los huesos, la carne y demás, según Aristóteles objetó a Empédocles.—En segundo lugar, porque, si fuese preciso que la cosa conocida estuviera materialmente en el cognoscente, nada impediría que las realidades materiales exteriores careciesen de conocimiento, ya que, si el alma conociese el fuego mediante el fuego, también el mismo fuego, que existe fuera del alma, lo conocería.

Resulta, por tanto, que los objetos materiales conocidos están en el que los conoce no materialmente, sino más bien inmaterialmente. Y esto porque el acto de conocimiento se extiende a los objetos que están fuera del sujeto, pues es claro que conocemos también lo exterior a nosotros. Ahora bien, por la materia queda determinada la forma de una cosa a un ser único y concreto; siendo evidente, por tanto, que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestas. Por esta causa, los seres que sólo materialmente reciben las formas de otros seres carecen en absoluto de conocimiento, como acontece a las plantas, según testimonio de Aristóteles. En cambio, cuanto más inmaterialmente posee un ser

se, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX «Metaphys.» [14]**: unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I «De anima»** [15]**. Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.**

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis (cf. q.14 a.1). Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro «De anima» [16]**. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit spe-**

[14] VIII c.9 n.6 (BK 1015a29): S.TH., l.9 lect.10 n.1888.
[15] C.5 n.5.6 (BK 409b23-410a13): S.TH., lect.12 n.[illegible]
[16] C.12 n.4 (BK 424a30): S.TH., lect.24 n.550.

ciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra (q.78 a.3) dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia: sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines: non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod «servat aliquid», scilicet non formatum tali imagine «quod habere de specie talium imaginum iudicet»: et hoc dicit esse «mentem» vel «intellectum». Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus, scilicet imagina-

la forma del objeto conocido, más perfectamente conoce. De aquí que el entendimiento, que abstrae la especie inteligible, no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce con más perfección que los sentidos, que reciben la forma del objeto conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. Y entre los mismos sentidos, el de la vista es el más cognoscitivo, porque, como ya se indicó, es el menos material. Y entre los entendimientos será más perfecto el más inmaterial.

De todo ello se deduce claramente que, si existe un entendimiento que conozca todas las cosas por su esencia, debe poseerlas todas inmaterialmente; de modo semejante a como los antiguos suponían la esencia del alma compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales, a fin de que pudiera conocerlas a todas. Es exclusivo de Dios el poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en su causa. Por consiguiente, sólo Dios conoce todas las cosas en virtud de su propia esencia; no el alma humana ni el ángel.

Soluciones. 1. San Agustín se refiere en ese lugar a la visión imaginaria que se realiza por medio de imágenes corporales, para formar las cuales el alma pone algo de su substancia, a la manera como se pone el sujeto para ser actualizado por una forma. En este sentido produce de sí misma las imágenes, no porque el alma o una parte suya se transforme en esta o aquella imagen, sino al modo como se dice que un cuerpo se convierte en un objeto coloreado porque se le da un color. Este sentido se desprende de lo que añade a continuación. Dice, en efecto, que "conserva algo", es decir, lo no informado por tal imagen, "que es aquello por lo que libremente juzga de tales imágenes". Y a esto llama "mente" o "entendimiento". En cam-

bio, de la parte que es informada por las imágenes, es decir, de la imaginación, afirma que "nos es común con los animales".

2. Aristóteles no admitió, contra los antiguos naturalistas, que el alma estuviera actualmente compuesta de todas las cosas, sino dijo que "el alma es en algún modo todas las cosas", en cuanto está en potencia con respecto a todas ellas: por los sentidos, con respecto a las sensibles, y por el entendimiento, con respecto a las inteligibles.

3. Toda criatura tiene el ser finito y determinado. Por eso, aunque la esencia de una criatura superior tenga cierta semejanza con una criatura inferior, al coincidir en un mismo género, la semejanza no es, sin embargo, completa, pues está determinada a una especie a la que no pertenece la criatura inferior. En cambio, la esencia divina es imagen perfecta de todas las cosas con respecto a todo lo que en ellas hay, por ser su principio universal.

vam. dicit esse «communem nobis et bestiis».

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit «quodammodo animam esse omnia», inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULO 3

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas [a]

Si el alma conoce todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas

Parece que el alma entiende todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas.

1. San Gregorio en la homilía de la Ascensión afirma, en efecto, que "el entender es común al hombre y a los ángeles". Pero los ángeles entienden todas las cosas mediante especies innatas; por eso se dice en el libro "Sobre las causas" que toda in-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Ascensionis [17], quod «homo habet commune cum angelis intelligere». Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in libro «De causis» [18] dicitur quod «omnis intelligentia est plena formis». Ergo

[a] *De verit.* q.10 a.6; q.11 a.1; q.18 a.7; q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,83; *Q. de anima* a.15.

[17] *In Evang.* hom.29: ML 76,1214.

[18] Prop.10: S.TH., lect.10.

teligencia está llena de formas. Luego el alma posee especies congénitas de las cosas, mediante las cuales conoce los objetos corporales.

2. Más noble es el alma intelectiva que la materia prima corporal. Pero ésta es creada por Dios con las formas con respecto a las cuales está en potencia. Luego con mayor razón será creada por Dios el alma intelectiva con las especies inteligibles. Y, por consiguiente, el alma entiende los objetos corporales mediante especies que le son por naturaleza innatas.

3. Nadie puede responder con acierto sino de lo que sabe. Pero incluso un idiota, que no tiene ciencia adquirida, responde rectamente de cosas singulares con tal de que se le interrogue ordenadamente, como se cuenta de uno en el "Menón", de Platón. Luego se tiene conocimiento de las cosas antes de adquirir su ciencia; lo que sería imposible si el alma no poseyera las especies infundidas en sí misma naturalmente. Y, por tanto, mediante ellas conoce el alma las cosas corporales.

Por otra parte, el Filósofo, hablando del entendimiento, dice que es "como una tabla en la que nada hay escrito".

Respuesta. Siendo la forma principio de la acción, es preciso que la relación de una cosa con la forma que es principio de una acción sea la misma que tiene con esa acción; por eso, si el elevarse depende de la ingravidez, lo que sólo esté en potencia para elevarse, sólo en potencia será ingrávido; y lo que de hecho se eleve será ingrávido en acto. Pero vemos que el hombre en ocasiones sólo conoce en potencia, tanto sensitiva como intelectualmente; y tal potencia es actualizada en el conocimiento sensitivo por la acción de las cualidades sensibles sobre el sen-

et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in «Menone» [19] Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [20], de intellectu loquens, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum».

Respondeo dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam: sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat

[19] C.155.

[20] C.4 n.11 (BK 430a1): S.TH., lect.9 n.722

tido, y en el intelectivo por medio de la enseñanza o la investigación. De ahí que debamos decir que el alma intelectiva está en potencia tanto respecto a las imágenes que son principio de la sensación como a las representaciones que son principio de la intelección. Y por eso Aristóteles afirmó que el entendimiento, mediante el cual el alma conoce, no posee especies inteligibles infusas, sino que originariamente está en potencia para todas ellas.

Mas, en ocasiones, el que posee en acto una forma no puede obrar conforme a ella debido a algún impedimento; por ejemplo, el cuerpo ingrávido al cual se impide que se eleve. Por eso Platón enseñó que el entendimiento del hombre está por naturaleza lleno de todas las especies inteligibles; pero, a causa de su unión con el cuerpo, está imposibilitado para actualizarse con ellas.

Pero esta explicación no parece razonable. En primer lugar, porque, si el alma tiene un conocimiento natural de todas las cosas, resulta imposible que su olvido sea tan grande que ni siquiera recuerde que posee ese conocimiento; pues ningún hombre olvida lo que conoce de modo natural: por ejemplo, que el todo es mayor que la parte, y cosas semejantes. Y la dificultad aumenta al tener en cuenta que, como anteriormente hemos dicho, le es natural al alma el estar unida al cuerpo, pues resulta inadmisible que la operación natural de un ser quede totalmente abolida por algo que le es natural.—En segundo lugar, pone de manifiesto la falsedad de esta explicación el hecho de que, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de las cosas que ese sentido percibe; y así, el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores. Cosa que no sucedería si en el alma hubiesen sido infundidas naturalmente las razones de todas las cosas inteligibles. Por consiguiente, se ha de

autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit (ibid.) quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri: propter hoc Plato posuit [21] quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere: nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra (q.76 a.1) habitum est: inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam.—Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes.—Et ideo dicendum est quod anima

[21] *Phaedonis* c.xxx.; *Meneuis* l.c.; *Phaedri* c.30.

non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

decir que el alma no conoce las cosas corporales mediante especies naturalmente infusas.

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum: sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium (l.c. nt.17), deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet: materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra (q.66 a.2) habitum est. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

Soluciones. 1. El hombre tiene ciertamente de común con los ángeles el entender, pero sin la perfección intelectual de ellos; lo mismo que los cuerpos inferiores, que, según San Gregorio, se limitan a existir, no tienen una existencia tan perfecta como la de los cuerpos superiores. Pues la materia de los cuerpos inferiores no está totalmente actuada por la forma, sino que se halla en potencia para formas que no posee; mientras la de los cuerpos celestes está totalmente actuada por la forma, de modo que, según ya hemos dicho, no está en potencia para recibir otra. De igual manera, el entendimiento del ángel está por naturaleza perfeccionado por las especies inteligibles, al paso que el entendimiento humano está en potencia con respecto a ellas.

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma: alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

2. La materia prima recibe su ser substancial de la forma, y, por tanto, debió ser creada con alguna forma; de lo contrario, no existiría en acto. Pero, existiendo con una sola forma, está en potencia con respecto a otras. El entendimiento, en cambio, no recibe su ser substancial de la especie inteligible, y, por tanto, no hay paridad.

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones: utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

3. Un interrogatorio metódico va de los principios generales, conocidos por sí mismos, a los casos particulares. Mas este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende. Por tanto, cuando uno responde con exactitud a algo que se le pregunta en segundo lugar, no es porque lo conociese antes, sino porque entonces lo conoce por primera vez. Por lo demás, es indiferente que, cuando el maestro pasa de los principios generales a las conclusiones, lo haga exponiendo o preguntando, porque en uno y otro caso el ánimo del discípulo se cerciora de lo posterior por lo anterior.

ARTICULO 4

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis [a]

Si las especies inteligibles son infundidas en el alma por algunas substancias separadas

Dificultades. Parece que las especies inteligibles son infundidas en el alma por algunas substancias separadas.

1. Todo lo que tiene el ser participado es causado por aquel que posee ese ser por esencia, como el estar encendido tiene por causa el fuego. Pero el alma intelectiva, entendiendo en acto, participa de las mismas realidades inteligibles; pues el entendimiento en acto es de algún modo lo entendido en acto. Luego las cosas que en sí mismas y por su propia esencia son entendidas en acto, son la causa de que el alma intelectiva entienda en acto. Mas las cosas por su misma esencia entendidas en acto son las formas que existen sin materia. Por tanto, las especies inteligibles mediante las cuales entiende el alma son causadas por ciertas substancias separadas.

2. La misma relación hay entre lo inteligible y el entendimiento que entre lo sensible y el sentido. Pero los objetos sensibles, que están en acto fuera del alma, son la causa de las especies sensibles que hay en el sentido y por las que sentimos. Luego las especies inteligibles por las que nuestro entendimiento entiende, son causadas por ciertos objetos inteligibles en acto que existen fuera del alma. Ahora bien, éstos no son sino las formas separadas de la materia. Luego las formas inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de algunas formas separadas.

3. Todo lo que está en potencia se actualiza mediante algún ser en acto. Si, pues, nuestro entendimiento está primero en potencia y después

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

1. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale, sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu inelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilium quae sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat,

[a] *De verit.* q.10 a.6; q.11 a.1; *Q. de anima* a.15.

oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

Sed contra est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est (a.1), posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat «per se hominem», et formam vel ideam equi, quam nominabat «per se equum», et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali (cf. q.79 a.3); ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes [22]. Et propter hoc, ut supra (a.1) dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum

en acto, es preciso que esto sea efecto de algún entendimiento que está siempre en acto. Pero éste es el entendimiento separado. Luego las especies inteligibles mediante las cuales entendemos en acto son causadas por ciertas substancias separadas.

Por otra parte, de ser así, no necesitaríamos de los sentidos para entender. Lo cual es evidentemente falso, por cuanto el que carece de un sentido no puede en modo alguno conocer los objetos sensibles correspondientes a ese sentido.

Respuesta. Opinaron algunos que las especies inteligibles de nuestro entendimiento proceden de ciertas formas o substancias separadas. Y esto de dos maneras. Pues Platón, como hemos dicho, afirmó que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia; así la forma del hombre, que él llamaba el "hombre en sí", y la forma o idea del caballo, que llamaba el "caballo en sí", etc. Suponía, en consecuencia, que estas formas separadas eran participadas tanto por nuestra alma como por la materia corporal; por nuestra alma, para entender, y por la materia corporal, para existir; de suerte que, así como la materia corporal, por el hecho de participar de la idea de piedra, se hace piedra, así nuestro entendimiento, por el hecho de participar de la idea de piedra, entiende la piedra. Mas la participación de la idea se verifica mediante una semejanza suya en quien de ella participa, a la manera como el ejemplar es participado por la copia. Por tanto, así como afirmaba que las formas sensibles que están en la materia corporal dimanan de las ideas como una especie de imágenes suyas, así también establecía que las especies inteligibles de nuestro entendimiento son ciertas representaciones de las ideas que se desprenden de

[22] Cf. *Civit.* l.6 c.19.

ellas. Por eso, como ya se indicó, hacía depender de las ideas las ciencias y los conceptos.

Pero, como Aristóteles prueba en múltiples ocasiones, es contrario a la misma naturaleza de las cosas sensibles el que sus formas subsistan sin sus materias; por eso Avicena, abandonando la opinión precedente, afirmó que las especies inteligibles de los seres sensibles no subsisten por sí mismas sin la materia, sino que preexisten de modo inmaterial en los entendimientos separados; del primero de los cuales se derivan el segundo, y así sucesivamente llegan hasta el último entendimiento separado, que llamó "entendimiento agente", y del cual, como él mismo dice, pasan las especies inteligibles a nuestras almas, y las formas sensibles a la materia corporal. — Concuerda, pues, Avicena con Platón en que las especies inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de ciertas formas separadas, las cuales Platón dice que subsisten por sí mismo, y Avicena, en cambio, supone que están en el entendimiento agente. Difieren también en que Avicena afirma que las especies inteligibles no permanecen en nuestro entendimiento cuando deja de entender en acto, sino que necesita volverse a recibirlas de nuevo. De ahí que no admite ciencia naturalmente innata, como Platón, que suponía que las participaciones de las ideas están en el alma inamovibles.

Pero en este supuesto no es posible hallar la razón suficiente de por qué nuestra alma se une al cuerpo. Pues no se puede decir que el alma intelectiva se une al cuerpo por razón del cuerpo, puesto que ni la forma existe por razón de la materia ni el motor por el móvil, sino al contrario. Más bien parece que el cuerpo le es necesario al alma intelectiva en orden a su operación propia, que es entender, ya que por su ser no depende del cuerpo. Y si el alma es-

formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat [23]; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit [24] omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat «intellectum agentem»; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem.— Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis: quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo [25]. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus: quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum prin-

[23] *Metaph.* 6 c.14.15 (BK 1039a24-b20); S.TH., I,7 lect.14 n.1592; lect.15 n.1606.
[24] *De anima* p.5 c.5; *Metaph.* tr.8 c.6; tr.9 c.4.5.

cipiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi inquantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliviosa propter unionem ad corpus: et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur, secundum Avicennam (ibid. c.5), quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a qui-

tuviese destinada por su naturaleza a recibir las especies inteligibles sólo mediante el influjo de ciertos principios separados, y no las recibiese de los sentidos, no necesitaría del cuerpo para entender, no teniendo razón de ser, por tanto, su unión a él.

Ni basta con decir que nuestra alma necesita de los sentidos para entender en cuanto que éstos la estimulan a pensar en las cosas cuyas especies inteligibles recibe de los principios separados; pues no parece necesitar el alma de tales estímulos, a no ser en cuanto que, según los platónicos, se halla como adormecida y olvidada por efecto de su unión con el cuerpo; y en tal caso los sentidos no servirían al alma intelectiva más que para remover el obstáculo que le opone su unión con el cuerpo; quedando, por tanto, en pie la cuestión de averiguar cuál es la razón por la que se une a él.

Y si se responde con Avicena que los sentidos son necesarios al alma por cuanto la excitan a recurrir al entendimiento agente, del cual recibe las especies, tampoco esto satisface. Porque, si le es natural al alma el que entienda mediante especies procedentes del entendimiento agente, síguese que podría algunas veces volverse a él por su inclinación natural o también excitada a ello por uno de los sentidos en orden a recibir del entendimiento agente las especies de objetos sensibles pertenecientes a un sentido de que se carece. Y de este modo podría un ciego de nacimiento tener idea de los colores; cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, se ha de afirmar que las especies inteligibles mediante las cuales conoce nuestra alma no emanan de formas separadas.

Soluciones. 1. Las especies inteligibles de que participa nuestro entendimiento, se reducen, como a su primera causa, a un principio inteligible por su propia esencia, es decir, a Dios. Pero proceden de este principio a través de las formas de las cosas sensibles y materiales, de las

cuales, como dice Dionisio, obtenemos la ciencia.

2. El ser que las cosas materiales tienen fuera del alma, les permite ser sensibles en acto, pero no inteligibles en acto. Por tanto, no hay paridad entre el sentido y el entendimiento.

3. Nuestro entendimiento posible pasa de la potencia al acto mediante un ser en acto, esto es, por el entendimiento agente, que, según hemos dicho, es una potencia del alma; mas no por un entendimiento separado como por causa próxima, aunque sí como causa remota.

bus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit [26].

Ad secundum dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est (q.79 a.4): non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam.

ARTICULO 5

Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis [a]

Si el alma intelectiva conoce las cosas materiales en las razones eternas

Dificultades. Parece que el alma intelectiva no conoce las cosas materiales en las razones eternas.

1. Aquello en lo cual una cosa se conoce, es conocido antes y mejor que ella. Pero el alma intelectiva del hombre, en el estado de la vida presente, no conoce las razones eternas, puesto que no conoce a Dios mismo, en quien estas razones existen, sino que, como dice Dionisio, "se une a él como a un ser desconocido". Luego el alma no conoce todas las cosas en las razones eternas.

2. Dice el Apóstol que "lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas". Pero entre lo invisible de Dios están las razones eternas. Luego las razones eternas se conocen por las criaturas materiales, y no al contrario.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis.

1. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed «ei sicut ignoto coniungitur», ut Dionysius dicit in I cap. «Mysticae theologiae» [27]. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

2. Praeterea, Rom. 1,20, dicitur quod «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur». Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

[a] Supra q.12 a.11 ad 3; *De verit.* q.8 a.7 ad 13; q.10 a.6 ad 6; a.8.
[26] *De div. nom.* c.7 § 2: MG 3,868.
[27] § 3: MG 3,1001.

3. Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae: dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [28], quod «ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes». Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari (cf. a.4).

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII «Confess.» [29]: «Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate». Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II «De doctr. Christ.» [30], «Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate exiens, debet evitare». Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra (a.4) dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas «ideas» vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se

3. Las razones eternas no son otra cosa que las ideas; pues dice San Agustín que "las ideas son las razones inmutables de las cosas existentes en la mente divina". Luego decir que el alma intelectiva conoce todas las cosas en las razones eternas, es renovar la doctrina de Platón, según el cual toda ciencia se deriva de las ideas.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo yo, ¿dónde, pregunto, lo vemos? Ciertamente ni yo en ti ni tú en mí, sino ambos en aquella verdad inmutable superior a nuestras mentes". Mas la verdad inmutable está contenida en las razones eternas. Luego el alma intelectiva conoce toda verdad en las razones eternas.

Respuesta. Como dice San Agustín, "si acaso los llamados filósofos han dicho alguna verdad en armonía con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, como a injustos poseedores; pues hay en las doctrinas de los gentiles ciertas fábulas supersticiosas que debe evitar todo cristiano que proceda del paganismo". Por esto el propio San Agustín, imbuído en las doctrinas de los platónicos, recogió cuanto en ellas halló conforme con la fe y corrigió lo que era contrario a ella. Pues bien, Platón afirmaba, como ya hemos dicho, que las formas de las cosas, que llamó "ideas", subsisten con independencia de la materia, por cuya participación decía que nuestro entendimiento conoce todas las cosas; de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce por participación de la misma idea. Pero, como parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas por sí mis-

[28] Q.46: ML 40,30.
[29] C.25: ML 32,840.
[30] C.40: ML 34,63.

mas y sin materia, como defendían los platónicos, quienes, según dice Dionisio, afirmaba que "la vida en sí misma y la sabiduría en sí misma son substancias creadoras", por eso San Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, en conformidad con las cuales han sido hechas todas las cosas y conforme a ellas conoce las cosas el alma humana.

Al preguntarnos, por tanto, si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que una cosa se conoce en otra de dos maneras. Una, como en objeto ya conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. Y de este modo no puede el alma en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; así conocen las cosas, en cambio, los bienaventurados, que ven a Dios y todas las cosas en Dios.—Puede también una cosa ser conocida en otra como en su principio de conocimiento: como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos mediante su luz. Y en este sentido es necesario afirmar que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas. Por esto escribe el Salmista: "Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?" A lo cual responde: "Sellada está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro". Que es como decir: En virtud del sello de la luz divina en nosotros, se nos dan a conocer todas las cosas.

Sin embargo, como además de la luz intelectual necesitamos, para conocer las cosas materiales, de las especies inteligibles, que nos vienen de los objetos mismos, síguese que no conocemos las cosas materiales por sólo la participación de las razo-

subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes «per se vitam» aut «per se sapientiam» esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit 11 cap. «De div. nom.» [31]**; ideo Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» (q.46), posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.**

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso.— Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo 4,6-7 dicitur: «Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?» cui quaestioni Psalmista respondit, dicens: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine». Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola

[31] § 6. MG 3,856. S.TH., lect.4

idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV «De Trin.» [32]**: «Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?»**

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci «in rationibus aeternis», vel «in incommutabili veritate», quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro «Octoginta trium quaest.» (l.c. nt.28), quod «rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni», scilicet rationum aeternarum, «esse idonea», sicut sunt animae beatorum.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

nes eternas, al modo como decían los platónicos que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por ello dice San Agustín: "¿Acaso porque los filósofos demuestren palmariamente que todo lo temporal fué hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuáles los principios germinales de cada uno? ¿No acudieron más bien a la historia de lugares y épocas?"

Y que San Agustín no entendió que todas las cosas nos son conocidas "en las razones eternas o en la verdad inmutable" en el sentido de que viésemos las mismas razones eternas, está claro por lo que en otra parte dice: "No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para esta visión"—es decir, las de las razones eternas—, "sino la que fuere santa y pura", como son las almas de los bienaventurados.

Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 6

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus [a]

Si el conocimiento intelectual proviene de las cosas sensibles

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [33]**, quod «non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus». Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod «omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest». Alio**

Dificultades. Parece que el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

1. Dice San Agustín que "ninguna verdad cierta puede esperarse de los sentidos corporales". Y lo prueba por dos razones. Una, porque "todo cuanto el sentido corporal alcanza está en continuo cambio; y lo que no permanece no puede ser percibido". Otra, porque "conservamos las imágenes de todas las cosas que im-

[a] *De veril.* q.10 a.6; q.19 a.1; *Quodl.* 8 q.2 a.1; *Q. de anima* a.15; *Compend. theol.* c.81.

[32] C.16: ML 42,902.

[33] Q.9: ML 40,13.

presionaron a los sentidos corporales, aun cuando no estén presentes a ellos, como ocurre en el sueño y en la demencia, sin que podamos discernir por los sentidos si lo que sentimos son los mismos objetos sensibles o falsas imágenes suyas; y no es posible que se perciba nada sin discernirlo de lo falso". Por eso concluye que no hay que esperar la verdad de los sentidos. Pero el conocimiento intelectual percibe la verdad. Luego no puede provenir de los sentidos.

2. Dice San Agustín: "No debe creerse que el cuerpo obre algo en el espíritu como si el espíritu estuviese sometido a su acción en calidad de materia, puesto que es en todos conceptos más noble el sujeto que obra que la realidad con la que opera". De donde concluye que "no es el cuerpo el que produce su imagen en el espíritu, sino éste quien produce esa imagen en sí mismo". Por consiguiente, el conocimiento intelectual no se deriva de los objetos sensibles.

3. El efecto no sobrepasa la virtualidad de su causa. Pero el conocimiento intelectual se extiende más allá de los objetos sensibles, pues entendemos incluso cosas que no alcanzan a percibir los sentidos. Luego el conocimiento intelectual no se deriva de las cosas sensibles.

modo, per hoc quod «omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur». Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [34]**: «Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit». Unde concludit quod «imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit». Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.**

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia: intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Por otra parte, el Filósofo demuestra que los sentidos son el principio de nuestro conocimiento.

Sed contra est quod Philosophus probat, in «Metaphys.» [35], **et in fine «Poster.»** [36], **quod principium nostrae cognitionis est a sensu.**

Respuesta. Sobre esta cuestión hubo entre los filósofos tres opiniones. Demócrito estableció, según refiere San Agustín, que "la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensa-

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod «nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras»: ut Augustinus dicit in

[34] C.16: ML 34,467.
[35] C.1 n.2.4 (BK 981a2): S.TH., lect.1 n.10-17.
[36] L.2 c.15 n.5 (BK 100a3): S.TH., lect.20 n.11.

epistola sua «Ad Dioscorum» [37]. **Et Aristoteles etiam dicit, in libro «De somn. et vigil.»** [38], **quod Democritus posuit cognitionem fieri «per idola et defluxiones».— Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro «De anima»** [39]. **Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.**

Plato vero e contrario posuit intellectum differe a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo utentem in suo actu (cf. q.75 a.3). Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (a.5,5). Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem (q.75 a.3). Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII «Super Gen. ad litt.» [40], **ubi dicit quod «corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur». Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum,**

mos". Y Aristóteles también dice que, según Demócrito, el conocimiento se verifica por "imágenes y emanaciones".—El fundamento de esta opinión está, como dice Aristóteles, en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencia entre el entendimiento y el sentido. De aquí que, como el sentido es inmutado por el objeto sensible, creyeron, en consecuencia, que todos nuestros conocimientos se verificaban por solo esta inmutación producida por las cosas sensibles. La cual, según Demócrito, se realiza por emanaciones de imágenes.

Platón, en cambio, distinguía el entendimiento de los sentidos, siendo aquél una facultad inmaterial que para su acto no se servía de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser inmutado por lo corporal, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por participación de las formas inteligibles separadas, según ya dijimos. También dotó a los sentidos de cierta virtualidad propia, por lo cual ni ellos mismos, al ser como una facultad espiritual, son inmutados por los objetos sensibles, que sólo afectan a los órganos sensoriales, por cuya alteración es excitada de alguna manera el alma en orden a formar en sí misma las especies de los objetos sensibles. Y a esta opinión parece aproximarse San Agustín cuando dice que "no es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del cual se sirve como de mensajero para formar en sí misma lo que de fuera se le notifica". Así, pues, según la doctrina de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles; sino que éstos excitan al

[37] *Epist.* 118 c.4: ML 33,446.
[38] *De divinat.* c.2 (BK 464a2): S.TH., lect.2.
[39] L.3 c.3 n.1.2 (BK 427a17-29): S.TH., lect.4 n.616-23.
[40] C.24: ML 34,475.

alma sensitiva a sentir, y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva a entender.

Aristóteles, p r su parte, tomó un camino intermedio. Admite, con Platón, que el entendimiento es distinto del sentido; pero el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga en ella el cuerpo; de modo que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Y lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Mas, no habiendo inconveniente en que los objetos sensibles que se hallan fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles conviene con Demócrito en que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, no a modo de emanación, como decía Demócrito, sino mediante una operación. Demócrito, en efecto, suponía que todas las acciones son debidas a la movilidad de los átomos.—Aristóteles afirmaba que el entendimiento ejecuta su operación sin intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en un ser incorpóreo. Por eso, según Aristóteles, no basta la mera impresión de los cuerpos sensibles para que se produzca la operación intelectual, sino que se requiere algo más noble, porque, como él mismo dice, "el agente es más noble que el paciente". Pero no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como afirmaba Platón; sino en cuanto que un agente superior y más noble, que llama entendimiento agente, y del cual ya hemos hablado, hace, mediante la abstracción, inteligibles en acto las imágenes recibidas por los sentidos.

Resulta de aquí, por tanto, que la operación intelectual es causada por

et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim [41] cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti [42]. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum: non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I «De generat.» [43] Intellectum vero posuit Aristoteles [44] habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia «agens est honorabilius patiente», ut ipse dicit [45]. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra (q.79 a.3.4) diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem;

[41] *De anima* l.3 c.5 n.225 (BK 257b6-13); S.TH., lect.9 n.620-31.
[42] Cf. *De somno* c.1 (BK 454a7); S.TH., lect.1.
[43] C.5 n.322 (BK 322b25; 323a2); Supl. ad comm., S.TH., lect.21.
[44] *De anima* l.3 c.4 n.215 (BK 429a18-27); S.TH., lect.7 n.677-75.
[45] Ibid. c.5 n.2 (BK 430a18); S.TH., lect.10 n.732.

non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

los sentidos en lo que concierne a las imágenes. Pero como éstas no pueden inmutar al entendimiento posible, sino necesitan del entendimiento agente para hacerse inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien en cierto modo materia de la causa.

Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles (l.c. nt.13) ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet «agens est honorabilius patiente». Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis [46], quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia.—Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia «phantasia est motus factus secundum sensum», ut dicitur in li-

Soluciones. 1. Esas palabras de San Agustín quieren dar a entender que de los sentidos no se debe esperar totalmente la verdad, pues se requiere la luz del entendimiento agente para que en las cosas mudables conozcamos la verdad inmutable y para discernir la realidad objetiva de su imagen.

2. San Agustín no habla allí del conocimiento intelectivo, sino del imaginativo. Y como, según la teoría de Platón, la facultad imaginativa tiene una operación que pertenece exclusivamente al alma, San Agustín, para probar que los cuerpos no imprimen sus imágenes en la potencia imaginativa, sino que es el alma misma quien las produce, utilizó la misma razón que había empleado Aristóteles para demostrar que el entendimiento agente es separado, a saber, porque "el agente es más noble que el paciente". Y, en este supuesto, había indudablemente que poner en la facultad imaginativa no solamente potencia pasiva, sino también activa.—Pero si admitimos, con Aristóteles, que la acción de la facultad imaginativa pertenece al compuesto, desaparece la dificultad, pues el cuerpo sensible es más noble que los órganos del animal, ya que se compara con ellos como el ser en acto con el ser en potencia; de igual modo que el cuerpo, que tiene color en acto, se compara con la pupila, que le tiene en potencia.—Aunque pudiera decirse que, si bien la primera inmutación de la potencia

[46] Ibid. l.1 c.1 n.9 (BK 403a31); S.TH., lect.2 n.17.

imaginativa se debe a la moción de los objetos sensibles, ya que, según el Filósofo, "la fantasía es un movimiento producido por el sentido", hay, sin embargo, en el hombre cierta operación del alma que por composición y división forma diversas imágenes de las cosas aun sin que los sentidos las hayan percibido. Y de este modo pudieran entenderse las palabras de San Agustín.

3. El conocimiento sensitivo no es la causa completa del conocimiento intelectual. No es de extrañar, por tanto, que éste abarque más que el sensitivo.

bro «De anima»[47]; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULO 7

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata [a]

Si el entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de recurrir a las imágenes

Dificultades. Parece que el entendimiento puede entender en acto por las especies inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de recurrir a las imágenes de la fantasía.

1. El entendimiento pasa al acto por la especie inteligible que lo informa. Pero estar el entendimiento en acto es lo mismo que entender. Luego bastan las especies inteligibles para que el entendimiento entienda en acto, sin necesidad de que recurra a las imágenes.

2. Más depende la imaginación del sentido que el entendimiento de la imaginación. Pero la imaginación puede ejercer su operación en ausencia de los objetos sensibles. Luego con mayor razón puede el entendimiento entender en acto sin necesidad de recurrir a las imágenes.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

1. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

[a] Infra q.89 a.1; *Sent.* 2 d.20 q.2 a.2 ad 3; 3 d.31 q.2 a.1; *De verit.* q.10 a.2 ad 7; a.8 ad 1; q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,73.81; *De mem. et remin.* lect.3; *In Cor.* 13 lect.3.

[47] Ibid. l.3 c.3 n.13 (BK 429a11): S.TH., lect.6.

3. Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima»[48], quod «nihil sine phantasmate intelligit anima».

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. — Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis cognatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus fa-

3. No existe imagen alguna de las realidades incorpóreas, puesto que la imaginación no trasciende sobre el tiempo y el espacio. Si, pues, nuestro entendimiento no pudiera entender nada en acto sin referencia a las imágenes, se seguiría que no podría entender cosa alguna incorpórea. Lo que es evidentemente falso, puesto que entendemos la verdad misma y a Dios y a los ángeles.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el alma nada entiende sin imágenes".

Respuesta. Es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía. De lo cual tenemos un doble indicio. Primeramente, porque, siendo el entendimiento una facultad que no se vale de órgano corporal, en modo alguno sería impedido su acto por la lesión de un órgano corpóreo si no necesitase para su ejercicio del acto de otra facultad que se sirve de tales órganos. Ahora bien, las potencias que se sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y demás facultades de la parte sensitiva. Luego no cabe duda que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por vez primera adquiere un conocimiento, sino también en la utilización posterior del conocimiento ya adquirido, se requiere el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Así observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede a los dementes, o el de la memoria, como ocurre en los que están sumidos en letargo, no puede el hombre entender en acto ni aun las cosas cuya ciencia había previamente adquirido.— En segundo lugar, porque todos pueden experimentar en sí mismos que,

[48] C 7 n.3 (BK 431a16): S.TH., lect.12 n.770.

cuando se quiere entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que poder contemplar, por así decirlo, lo que nos proponemos entender. Y por eso también, cuando queremos hacer comprender a otro una cosa, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entenderla.

La razón de ello está en que la potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible. Por eso el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, tiene por objeto propio la substancia inteligible separada del cuerpo, y mediante ella conoce los objetos materiales. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal, y mediante la naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las invisibles. Ahora bien, es esencial a la naturaleza visible el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra el existir en esta piedra, y a la del caballo en este caballo, etc. Por tanto, no se pueden conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto. Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.—En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de las cosas singulares, como quieren los platónicos, no habría necesidad de que nuestro entendimiento recurriese siempre a las imágenes para entender.

cere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. — Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos (cf. a.1); non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra (q.79 a.6) dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio aliqua similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit [49], cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Soluciones. 1. Como ya hemos dicho, las especies conservadas en el entendimiento posible están en él habitualmente cuando no las entiende en acto. Por eso, para entender en acto no basta con conservar así las especies, sino que es menester que las utilicemos en conformidad con las realidades que representan, es decir, con las naturalezas existentes en los seres individuales.

2. La imagen es ya una semejanza de la realidad singular; por eso no necesita la imaginación de una nueva representación particular, como la necesita el entendimiento.

3. Conocemos las realidades incorpóreas, de las cuales no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles, de los cuales poseemos imágenes. Y así comprendemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos: a Dios lo conocemos, como dice Dionisio, en cuanto causa y por vía de eminencia y de negación; y en cuanto a las demás substancias incorpóreas no podemos conocerlas en el estado de la vida presente más que por remoción o mediante una cierta comparación con las cosas corporales. Por consiguiente, para conocer algo de estos seres necesitamos, aun cuando de ellos no existan imágenes, recurrir a las imágenes de realidades corpóreas.

ARTICULO 8

Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus [8]

Si el entorpecimiento de los sentidos impide el juicio del entendimiento

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus.

Dificultades. Parece que el entorpecimiento de los sentidos no impide el juicio del entendimiento.

[8] 2-2 q.173 a.5; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.2 ad 2; *De verit.* q.12 a.3 ad 1ss.; q.28 a.3 ad 6.

[49] *De div. nom.* c.1 § 5; MG 3,593.

1. Lo superior no depende de lo inferior. Pero el juicio del entendimiento está por encima de los sentidos. Luego el juicio del entendimiento no es impedido por el embotamiento de los sentidos.

2. Razonar es un acto del entendimiento. Ahora bien, durante el sueño están impedidos los sentidos, conforme dice el Filósofo, y, sin embargo, hay quienes a veces razonan durmiendo. Luego no se impide el juicio del entendimiento por la suspensión de los sentidos.

Por otra parte, según testimonio de San Agustín, no se consideran actos pecaminosos las acciones contrarias a las buenas costumbres realizadas durante el sueño. Lo que no ocurriría si el hombre dormido tuviese libre uso de su razón y su entendimiento. Luego la suspensión de los sentidos impide el uso de la razón.

Respuesta. Como ya hemos dicho, el objeto propio y proporcionado a nuestro entendimiento es la naturaleza de las cosas sensibles. Mas no puede darse juicio perfecto de una cosa si no se conoce todo lo que a ella se refiere; sobre todo si se desconocen el término y fin del juicio. Ahora bien, afirma el Filósofo que "así como el fin de la ciencia práctica es la operación, así también el de la ciencia natural es lo que de modo propio se percibe por los sentidos". Y, en efecto, el herrero no busca el conocimiento del cuchillo sino en orden a la operación, es decir, para forjar este cuchillo en particular; y de igual modo, tampoco el naturalista busca el conocimiento de la naturaleza de la piedra o del caballo sino en orden a conocer las definiciones de esas realidades que le presentan los sentidos. Es evidente que ni el juicio del artesano sobre el cuchillo sería perfecto si

1. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro «De somn. et vig.»[50]; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII «Super Gen. ad litt.»[51] dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7; cf. q.12 a.4 ad 4), proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur; et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem Philosophus, in III «De caelo»[52], quod «sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum»: faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret: et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

[50] C.1 (BK 454b13): S.TH., lect.2.
[51] C.15: ML 34,466.
[52] C.7 n.6 (BK 306a16).

ignorase su función, ni tampoco lo sería el juicio del naturalista sobre los objetos naturales si desconociese las realidades sensibles. Ahora bien, todo lo que en la vida presente entendemos, lo entendemos por comparación con los objetos naturales sensibles. Por tanto, es imposible que el juicio de nuestro entendimiento sea perfecto cuando se hallan impedidos los sentidos mediante los cuales conocemos las realidades sensibles.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro «De somn. et vig.»[53] Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines.

Soluciones. 1. No obstante ser el entendimiento superior al sentido, depende, sin embargo, en cierto modo de él, y en los objetos sensibles se funda su primer y principal objeto. Por eso queda necesariamente impedido el juicio del entendimiento al quedar en suspenso los sentidos.

2. Según el Filósofo, los sentidos pierden su actividad durante el sueño a causa de ciertas emanaciones y vapores enrarecidos; y el mayor o menor embotamiento de los sentidos depende de la disposición de estas evaporaciones. Cuando su movimiento es grande, se paralizan no solamente los sentidos, sino también la imaginación, hasta el punto de que no presente ninguna imagen, como ocurre sobre todo al iniciar el sueño después de haber comido y bebido abundantemente. Si el movimiento de los vapores es algo menor, se presentan imágenes, pero desfiguradas y en desorden, como sucede a los calenturientos. Si es aún más lento, se presentan las imágenes con orden, como sucede principalmente al fin del sueño y en los hombres sobrios y dotados de fuerte imaginación. Y si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también en parte el sentido común, de tal modo que aun durmiendo juzga a veces el hombre que lo que ve es un sueño, como discerniendo entre

[53] C 3 (BK 456b17): S.TH., lect.5.

las realidades y sus imágenes. Sin embargo, queda en parte ligado el sentido común; por eso, aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, en cuanto a otras se engaña siempre.—Así, pues, en la medida en que el sentido y la imaginación se van recobrando durante el sueño, recobra también el juicio del entendimiento, pero no totalmente. Por eso, los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo.

Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus dicipitur.—Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

INTRODUCCION A LA CUESTION 85

MODO DE INTELECCION

No es posible exagerar la importancia de esta cuestión para toda la gnoseología tomista. Los dos primeros artículos son claves para la inteligencia y resolución del problema crítico, y los otros seis, para comprender el funcionamiento real de nuestra inteligencia tal y como lo concibió el Doctor Angélico.

El artículo 1, por cuyo título parecería que nos hallamos ante una reiteración de lo tratado ya en el artículo 6 de la cuestión anterior, nos enfrenta de nuevo con el problema de la abstracción.

El concepto de abstracción es un concepto análogo que procede del movimiento físico, pero que ha venido a significar propia y formalmente un proceso psicológico [1]. Como tal puede considerarse activamente, como acción de abstraer; o pasivamente, por parte de la realidad o noción abstraída. Ciñéndonos al conocimiento intelectual [2], puesto que son dos las potencias intelectivas en nosotros, dos serán las abstracciones: una eficiente, o causal (activa), propia del intelecto agente, y otra considerativa, o formalmente cognoscitiva, propia del entendimiento posible, a cuya abstracción se ordena la de aquél. De la primera se ocupó el artículo 6 de la cuestión precedente, y el artículo 1 de la cuestión que comentamos se enfrenta con el segundo tipo general de abstracción: he aquí por qué no es una retractación del otro y la necesidad de tratarlo aquí.

La abstracción considerativa, que no es más que considerar algo no considerando lo que está de algún modo unido a él, puede decirse *formalmente* de la acción misma de abstraer; *denominativamente*, de las nociones o enunciaciones abstraídas, y *fundamental u objetivamente*, de la complejidad misma de las cosas o formalidades que las hace, según uno u otro tipo de composición o eminencia, abstraíbles.

La abstracción formalmente tomada o como acto cognoscitivo del intelecto posible que, atendiendo a un aspecto, descuida otros, es doble según los dos tipos de operaciones intelectuales: la abstracción *per modum simplicitatis*, que sigue a la simple aprehensión, y la *per modum compositionis et divisionis*, que sigue al juicio, y de las que se habla aquí en el ad 1.

Tomada denominativamente, la abstracción es lógica (correspondiente a las nociones o universales conocidos en la simple aprehensión) o real (propia de las realidades sobre las que se pronuncia un juicio de abstracción o de separación).

Tomada, finalmente, desde él punto de vista del fundamento objetivo que da pie para la abstracción, como quiera que toda abstrac-

[1] Hablando en sentido general, es traer o extraer algo a partir de una totalidad o confusión.

[2] Santo Tomás habla también de abstracción a propósito del afecto (cf. 1-2 q.77 a.1).

porque la simple aprehensión de la quiddidad abstracta de las cosas materiales constituye la actividad propia y específica, natural a nuestro entendimiento y «nemo deficit in naturalibus» [9].

La diversidad de ingenios es atribuída en el artículo 7 a la diversa perfección del cuerpo (que determina la del alma) radicalmente y a las facultades sensitivas instrumentalmente (cf. *Introducción general* p.162).

En el artículo 8, finalmente, resuelve algunas dificultades presentadas por los textos aristotélicos acerca de lo indivisible y su prioridad gnoseológica sobre lo divisible.

CUESTION 85

(In octo articulos divisa)

De modo et ordine intelligendi

Del modo y orden de la intelección

Debemos estudiar ahora el modo y orden de la intelección.

Y en esta materia nos hacemos las ocho preguntas siguientes:

Primera: si nuestro entendimiento conoce abstrayendo las especies de las imágenes de la fantasía.

Segunda: si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, a modo de objeto de la intelección o como medio por el cual entiende.

Tercera: si nuestro entendimiento naturalmente conoce en primer lugar lo más universal.

Cuarta: si puede nuestro entendimiento entender muchas cosas al mismo tiempo.

Quinta: si nuestro entendimiento entiende por composición y división.

Sexta: si el entendimiento puede errar.

Séptima: si puede uno entender mejor que otro la misma cosa.

Octava: si nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.

Secundo: utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Tertio: utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto: utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto: utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Sextum: utrum intellectus possit errare.

Septimo: utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.

Octavo: utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

[9] Cf. 1 q.17; *De verit.* q.1 a.2.

ARTICULO 1

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus [a]

Si nuestro entendimiento conoce las realidades corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

1. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Praeterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibilis a phantasmatibus.

3. Praeterea, in III «De anima» [1] **dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.**

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce las cosas corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía.

1. Cualquier entendimiento que entienda una cosa de modo distinto a como ella es, está en error. Ahora bien, las formas de las cosas materiales no existen abstraídas de los objetos particulares, cuyas representaciones son las imágenes. Por consiguiente, si conociésemos las realidades materiales abstrayendo sus especies de las imágenes de la fantasía, estaría en error nuestro entendimiento.

2. Las realidades materiales son realidades naturales en cuya definición entra la materia. Pero no es posible conocer cosa alguna sin conocer lo que entra en su definición. Luego los seres materiales no pueden conocerse sin la materia. Y siendo la materia el principio de individuación, las realidades materiales no pueden ser conocidas abstrayendo lo universal de lo particular, en que consiste la abstracción de las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía.

3. Dice el Filósofo que las imágenes son, con respecto al alma intelectiva, lo que los colores con respecto a la vista. Pero la visión no se verifica abstrayendo especie alguna de los colores, sino por la impresión de éstos en la vista. Luego tampoco el entender se verifica abstrayendo nada de las imágenes, sino porque éstas se imprimen en el entendimiento.

[a] Supra q.12 a.4; *Cont. Gent.* 2,77; *Metaph.* 2 lect.1.

[1] C.7 n.3 (BK 431a14): S.TH., lect.12 n.770.

4. Dice el Filósofo que en el alma intelectiva se destinguen el entendimiento posible y el agente. Pero la misión del entendimiento posible no es el abstraer las especies inteligibles de las imágenes, sino el recibirlas ya abstraídas; y tampoco parece ser incumbencia del entendimiento agente, que tiene con respecto a las imágenes la misma relación que la luz con los colores, la cual no abstrae nada de ellos, sino más bien obra sobre ellos. Luego de ningún modo entendemos abstrayendo de las imágenes.

5. El Filósofo dice que "el entendimiento conoce las especies en las imágenes". Luego no entiende abstrayéndolas.

Por otra parte, dice el Filósofo que "en el grado en que las cosas son separables de la materia, en ese mismo se aproximan al entendimiento". Luego es preciso que las cosas materiales sean entendidas por abstracción de la materia y de las representaciones materiales, cuales son las imágenes de la fantasía.

Respuesta. Según ya dijimos, el objeto cognoscible guarda proporción con la facultad cognoscitiva. Ahora bien, hay tres grados en la facultad cognoscitiva. Existe, en efecto, una facultad, el sentido, que es acto de un órgano corporal. Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal. Y como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades particulares.—Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida en modo alguno a la materia corpórea; tal es el entendimiento angélico. El objeto de esta facultad cognoscitiva es, en consecuencia, la forma subsisten-

4. Praeterea, ut dicitur in III «De anima» [2], **in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.**

5. Praeterea, Philosophus, in III «De anima» [3], **dicit quod «intellectus intelligit species in phantasmatibus». Non ergo eas abstrahendo.**

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [4], **quod «sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt». Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.84 a.7) dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.—Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma

[2] C.5 n.1 (BK 430a14): S.TH., lect.10 n.728.
[3] C.7 n.5 (BK 431b2): S.TH., lect.12 n.777.
[4] C.4 n.8 (BK 429b21): S.TH., lect.8 n.714.

sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. — Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra (q.76 a.1) dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est (q.84 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si

te sin materia; pues aunque conozca las realidades materiales, es viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo o en Dios.—El entendimiento humano ocupa un grado intermedio; pues no es acto de ningún órgano corporal; pero, en cambio, es una facultad del alma, que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.

Platón, en cambio, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas, según ya notamos.

Soluciones. 1. Hay dos maneras de abstraer. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. Otra, a modo de consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Abstraer, pues, del primer modo con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer del segundo modo, como claramente se observa en el orden sensible. Si, en efecto, pensamos o decimos que el color de un cuerpo no es inherente

a él o está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin hacer referencia a la fruta en que se encuentra, o expresamos de palabra lo que de este modo entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión; pues la manzana no pertenece a la esencia del color, y, por tanto, ningún inconveniente hay en que consideremos éste sin atender para nada a aquélla.—De igual manera, lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, como una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales, los cuales no forman parte de su esencia. Y en esto consiste el abstraer lo universal de lo particular o la especie inteligible de las imágenes, es decir, en considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuantes representados por las imágenes.

Por tanto, cuando se afirma que está en error el entendimiento que conoce una cosa de modo distinto a como es, se enuncia una verdad si la expresión "de modo distinto" se refiere al objeto entendido, pues es falso el entendimiento cuando entiende una cosa de manera distinta a como es. Por eso estaría en error el entendimiento que abstrajese de la materia la especie de piedra de modo que entendiese que no está en la materia, como afirmaba Platón.—Pero no es verdad si la expresión "de modo distinto" se refiere al sujeto que entiende. Pues no hay error en que su modo de ser al entender sea distinto del modo de ser de la realidad existente, ya que lo entendido está en quien lo entiende inmaterialmente, conforme al modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de las cosas materiales.

2. Creyeron algunos que la especie del objeto natural es solamente la forma, y que la materia no es

enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. — Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly «aliter» referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit (cf. q.84 a.1).— Non est autem verum quod proponitur si ly «aliter» accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et

quod materia non sit pars speciei (cf. q.75 a.4). Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII «Metaphys.»[5]; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut

parte de la especie. Pero, según esto, no entraría la materia en la definición de los seres naturales. Hay que distinguir más bien dos clases de materia, a saber, la común y la determinada o individual. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos. Pues bien, el entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. Así abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos que, como dice el Filósofo, no pertenecen a la esencia de la especie, sino son partes del individuo, no entrando, por lo mismo, en su noción esencial. No puede el entendimiento, en cambio, abstraer la especie de hombre de la carne y de los huesos.

Sin embargo, el entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común; aunque no de la materia inteligible común, sino solamente de la individual. Se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blandura, etc.; y materia inteligible a la substancia en cuanto sujeto de la cantidad. Ahora bien, no cabe duda de que la cantidad le sobreviene a la substancia antes que las cualidades sensibles. Por eso las cantidades—como números, dimensiones y figuras, que son sus límites—pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerlas de la materia sensible; mas no pueden concebirse sin referencia a la substancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es preciso la referencia a esta o aquella substancia; lo que equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual.

Por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la ma-

[5] VI c.10 n.11 (BK 1035b28); S.TH., lect.10 n.1492.

teria inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las substancias inmateriales.— Y como Platón no tuvo en cuenta el doble modo de abstracción que establecimos, afirmó ser en la realidad abstractas cuantas cosas dijimos pueden ser abstraídas por el entendimiento.

patet in substantiis immaterialibus.—Et quia Plato non consideravit quod dictum est (ad 1) de duplici modo abstractionis, omnia, quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

3. Los colores existen del mismo modo en la materia corporal que en la potencia visiva, y, por lo mismo, pueden imprimir su representación en la vista. En cambio, las imágenes de la fantasía, al ser representaciones de individuos y existir en organos corporales, no tienen, como ya quedó probado, el mismo modo de existencia que el entendimiento humano, y, por tanto, no pueden por propia virtud imprimirse en el entendimiento posible. Mas, en virtud del entendimiento agente, que actúa sobre las imágenes, se produce en el entendimiento posible una cierta impresión o representación de los mismos objetos a que se refieren las imágenes, pero sólo en lo concerniente a la naturaleza específica de los mismos. Y en este sentido se habla de abstraer de las imágenes de la fantasía las especies inteligibles, o en el sentido de que una forma numéricamente la misma, que antes estaba en la imaginación, pase al entendimiento posible, al modo como un cuerpo es trasladado de un lugar a otro.

Ad tertium dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis (in c) patet: et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus: non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibile, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

4. El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino también por su propia virtud abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina, en efecto, porque así como el sentido se perfecciona en su virtud por su unión a la facultad intelectiva, así también las imágenes se hacen, por virtud del entendimiento agente, aptas para que de ellas puedan abstraerse las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes, por cuanto,

Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones individuales, siendo informado el entendimiento posible por las semejanzas o representaciones de esas naturalezas.

Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra (q.84 a.7) dictum est.

5. Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considera de modo universal la naturaleza de las cosas; y, no obstante, las entiende en las mismas imágenes, porque, según hemos dicho anteriormente, no puede entender nada, ni aun aquello cuyas especies ha abstraído, sin referencia a las representaciones imaginativas.

ARTICULO 2

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur [a]

Si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

Dificultades. Parece que las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección.

1. Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

1. Lo entendido en acto está en el que entiende, puesto que lo entendido en acto es el mismo entendimiento en acto. Pero en el entendimiento que entiende en acto nada hay de lo entendido, a no ser la especie inteligible abstraída. Luego esta misma especie es lo entendido en acto.

2. Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse: alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam: quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Re-

2. Es preciso que lo entendido en acto esté en algún sujeto; de lo contrario, no sería nada. Pero no está en la realidad exterior al alma; pues, siendo esa realidad material, nada de lo que en ella hay puede ser en-

[a] *De verit.* q.10 a.6; *Cont. Gent.* c.75; 1,11; *De anima* 3 lect.8; *De spirit. creat.* a.9 ad 6; *Compend. Theol.* c.85.

tendido en acto. Luego lo entendido en acto está en el entendimiento, y, por consiguiente, no es sino la especie inteligible de que hemos hablado.

3. Dice el Filósofo que "las palabras son signos de las impresiones que hay en el alma". Pero las palabras significan las cosas entendidas, pues por ellas enunciamos lo que entendemos. Luego lo entendido en acto son las mismas impresiones del alma, o sea, las especies inteligibles.

Por otra parte, la especie inteligible es con respecto al entendimiento lo que la sensible respecto al sentido. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino más bien aquello mediante lo cual el sentido siente. Luego la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello mediante lo cual el entendimiento entiende.

Respuesta. Hubo quienes opinaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias afecciones; que el sentido, por ejemplo, no conoce más que la alteración de su órgano. Y, en este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia modificación, es decir, la especie inteligible recibida en él. Y, según esto, son estas especies el objeto de su intelección.

Mas esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. Primera, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Si, pues, entendiésemos solamente las especies existentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia versaría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella; al modo como los platónicos afirmaban que todas las ciencias versan sobre las ideas, las cuales suponían eran entendidas en acto.—Segunda, porque se seguiría el error

linquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est alium quam species intelligibilis praedicta.

3. Praeterea, Philosophus dicit in I «Periherm.»[6], quod «voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum». Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu (cf. q.84 a.1).—Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod «omne quod videtur est ve-

[6] C.1 n.2 (BK 16a3): S.TH., lect.2 n.3.

rum»[7]; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit; uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX «Metaphys.»[8], una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

de los antiguos, que afirmaban "es verdad todo lo aparente"; de modo que lo contradictorio sería simultáneamente verdadero. Pues, si una potencia no conoce más que su propia impresión, solamente de ella juzga. Ahora bien, lo que una cosa parece, depende del modo como es modificada la potencia cognoscitiva. Luego el juicio de la potencia cognoscitiva tendría siempre por objeto aquello de que juzga, es decir, su propia modificación tal y como es, y, en consecuencia, todos sus juicios serían verdaderos. Así, por ejemplo, si el gusto no siente sino su propia impresión, cuando alguien tiene el gusto sano y juzga que la miel es dulce, formará un juicio verdadero; y de igual modo juzgaría con verdad el que, por tener el gusto estragado, afirmase que la miel es amarga; pues ambos juzgan en conformidad con la afección de su gusto. De donde se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas y, en general, toda percepción.

Debe, por tanto, afirmarse que la especie inteligible es con respecto al entendimiento como el medio por el que entiende. Y demostramos esto. Puesto que, como dice el Filósofo, hay dos clases de acciones, unas que permanecen en el agente, como el ver o el entender, y otras que pasan a una realidad externa, como las de calentar o cortar; unas y otras realizándose según una determinada forma. Y como la forma en conformidad con la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de esta acción, como el calor de la cosa que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma en conformidad con la cual se produce la acción inmanente al agente es una representación del objeto. De aquí que en conformidad con la imagen del objeto visible vea la vista, y la repre-

[7] Cf. ARISTOT., *Metaph.* 3 c.5 n.1 (1009a6): S.TH., l.4 lect.9 n.6661; PLATONEM, *Theaetet.* c.8ss
[8] VIII c.8 n.9 (BK 1050a23): S.TH., l.9 lect.8 n.1862.

sentación del objeto entendido, que es la especie inteligible, sea la forma en conformidad con la cual el entendimiento conoce.

Pero, al volver el entendimiento sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y de este modo, secundariamente, la especie inteligible es objeto de la intelección. Pues el primario es la realidad representada en la especie inteligible.

Y esto se comprueba con la opinión de los antiguos, quienes afirmaban que "lo semejante se conoce por lo semejante". Suponían que el alma conoce la tierra exterior a ella por la tierra en ella existente, y lo mismo las demás cosas. Si, pues, en lugar de la tierra ponemos su especie inteligible, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, para quien "no está en el alma la piedra, sino la especie de la piedra", tendremos que el alma conoce por medio de las especies inteligibles la realidad exterior a ella.

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant «simile simili cognoscit». Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis [9]**. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit** [10] **quod «lapis non est in anima, sed species lapidis»; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.**

Soluciones. 1. Lo entendido está en el que entiende a través de una representación suya. Y al afirmar que lo entendido en acto es el entendimiento en acto, quiere decirse que la representación del objeto entendido es la forma del entendimiento, como la imagen del objeto sensible es la forma del sentido actualizado. Por tanto, no se sigue de aquí que la especie inteligible abstraída sea lo entendido en acto, sino únicamente que es su imagen.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

2. La expresión "lo entendido en acto" incluye dos cosas, a saber: el objeto entendido y el acto mismo de entender. Y de igual modo, la expresión "el universal abstraído" incluye otras dos: la naturaleza misma del objeto y su abstracción o universalidad. Ahora bien, la naturaleza que puede ser abstraída, en-

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur «intellectum in actu», duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur «universale abstractum», duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi,

[9] Cf. ARISTOT., *De anima* I c.2 n.6 (BK 404b11); c.5 n.5 (BK 410b26); S.TH., lect.4 n.15; lect.12 n.181.
[10] Ibid. I.3 c.8 n.9 (BK 431b29); S.TH., lect.13 n.786.

vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

tendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Y algo parecido podemos observar en los sentidos, pues la vista ve el color de la manzana sin su olor. Si se pregunta, por tanto, dónde radica el color, que se ve sin el olor, ha de contestarse evidentemente que en la manzana misma; y el que se perciba sin el olor depende de la vista, por cuanto posee la imagen del color y no la del olor. De modo similar, la humanidad conocida por la inteligencia no existe más que en este o en aquel hombre; y el que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el cual se encuentra la representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

3. En la parte sensitiva hay dos operaciones: Una, que consiste sólo en la inmutación; tal es la operación del sentido que se lleva a cabo por la inmutación que en ellos produce el objeto sensible. Otra, formativa, cuando la potencia imaginativa forma la imagen de algún objeto ausente o nunca visto. Y en el entendimiento se hallan unidas estas dos operaciones; pues, en primer lugar, el entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición; la proposición designa la composición o la división establecida por el entendimiento. Por consiguiente, las palabras no significan las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar de las realidades exteriores.

ARTICULO 3

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali [a]

Si lo más universal es lo primero en nuestro conocimiento intelectivo

Dificultades. Parece que lo más universal no es lo primero en nuestro conocimiento intelectivo.

1. Lo que por naturaleza es primero y más conocido es para nosotros posterior y menos conocido. Pero lo universal es por naturaleza lo primero, puesto que "es anterior lo que no lleva consigo ninguna relación de existencia". Luego lo más universal es posterior en nuestro conocimiento intelectivo.

2. Lo compuesto es anterior para nosotros a lo simple. Pero lo universal es lo más simple. Luego lo conocemos con posterioridad.

3. Dice el Filósofo que antes conocemos lo definido que las partes de la definición. Pero lo más universal es parte de la definición de lo menos universal, como "animal" es parte de la definición de hombre. Luego conocemos con posterioridad lo más universal.

4. Por los efectos llegamos a las causas y a los principios. Pero lo universal es a modo de principio. Luego lo conocemos con posterioridad.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es preciso pasar de lo universal a lo singular".

Respuesta. En nuestro conocimiento intelectual hemos de tener en cuenta dos cosas. La primera, que el conocimiento intelectual se origi-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali.

1. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam: quia «prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia» [11]**. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.**

2. Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I «Physic.» [12]**, quod definitum prius cadit in cognitone nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut «animal» est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.**

4. Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in «Physic.» (ibid. n.4), quod «ex universalibus in singularia oportet devenire».

Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primor-

[a] *Phys.* 1 lect.1; *Poster.* 1 lect.4.
[11] *Categor.* c.12 (BK 14a29).
[12] C.1 n.5 (BK 184b11); S.TH., lect.1 n.10.

dium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio.

Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus dicit, in I «Physic.» (ibid. n.3), quod «sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa». Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem: et eadem ratio est si comparemus quodcumque ma-

na de algún modo en el sensitivo. Y puesto que los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas singulares preceda en nosotros al de las universales.

La segunda, que nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Ahora bien, todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega a un acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto a que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la cual conocemos las cosas clara y determinadamente. El acto incompleto, a su vez, constituye la ciencia imperfecta, por la cual conocemos las cosas de un modo indeterminado y como confuso; pues lo que de este modo es conocido en un cierto grado lo conocemos en acto y de alguna manera en potencia. Por eso dice el Filósofo que "primero nos es manifiesto y claro lo más indeterminado, y luego conocemos distinguiendo con precisión los principios y elementos". Ahora bien, es indudable que conocer una cosa en la que están contenidas otras muchas sin un conocimiento particular de cada una de éstas es conocerlas de una manera confusa. Y de este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal, en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un conocimiento confuso, sin tenerle claro de sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común. Así, conocer indistintamente al animal es conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente es conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual es ya conocer al hombre o al león. Por consiguiente, nuestro entendimiento conoce al animal antes que al hombre, y la misma razón es apli-

cable a lo más universal con respecto a lo menos universal.

Y este mismo orden de conocimiento hallamos en los sentidos, por cuanto también ellos, como el entendimiento, pasan de la potencia al acto. Por los sentidos, en efecto, formamos juicio de lo más común antes que de lo menos común, tanto con respecto al espacio como al tiempo. Por ejemplo, y con respecto al espacio, al ver un objeto lejano nos damos antes cuenta de que es cuerpo que de que es animal, y antes que es animal de que es un hombre, y primero percibimos que es hombre antes de que es Sócrates o Platón. Y con respecto al tiempo, porque el niño comienza por distinguir al hombre de lo que no es hombre antes que a este hombre de aquél; y por eso dice el Filósofo que "los niños al principio llaman padre a todos los varones, hasta que más tarde distinguen quién es cada uno".

Y la razón de esto es obvia. Pues quien sabe algo indistintamente está aún en potencia para conocer el principio de su distinción, como quien conoce el género está en potencia para conocer la diferencia. Por todo esto es claro que el conocimiento confuso o indistinto es intermedio entre la potencia y el acto.

Debe concluirse, por tanto, que el conocimiento de los singulares nos es anterior al de los universales, de igual modo que el conocimiento sensitivo es anterior al intelectivo. Pero, tanto en el sensitivo como en el intelectivo, el conocimiento de lo más común es anterior al de lo menos común.

Soluciones. 1. El universal puede ser considerado bajo dos aspectos. Uno, en cuanto que la naturaleza del universal incluye la intención de universalidad; y como la intención de universalidad, es decir, el que una y la misma cosa se refiera a muchas, proviene de la abstracción del entendimiento, es preciso que lo universal, bajo este aspecto,

gis universale ad minus universale.

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo «pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinat unumquemque», ut dicitur in I «Physic.» (l.c. nt.2).

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit pos-

terius. Unde in I «De anima» [13] **dicitur quod «animal universale aut nihil est, aut posterius est». Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae (cf. q.84 a.1).—Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis: secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam «prius generatur animal quam homo», ut dicitur in libro «De generat. animal.»** [14]. **Alius est perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal: naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.**

Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub «animali» non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut «homo» non solum animal, sed etiam ratio-

sea lo posterior. Por eso dice el Filósofo que "el animal universal, o no es nada, o es algo posterior". En cambio, según Platón, que admitía los universales subsistentes, el universal así considerado sería anterior a los singulares, los cuales, según él, no son sino participaciones de los universales subsistentes, llamados ideas.—En un segundo aspecto, el universal puede ser considerado en cuanto a su misma naturaleza, por ejemplo, de animalidad o humanidad, tal como existe en los individuos. Y entonces debemos distinguir un doble orden de naturaleza. Primero, el de la generación y el tiempo, en conformidad con el cual son anteriores las cosas más imperfectas y las potenciales. Desde este punto de vista, lo más común es por naturaleza anterior, como aparece claro en la generación del animal y del hombre; pues, como dice el Filósofo, "antes es engendrado el animal que el hombre". El segundo es el orden de perfección o finalidad de la naturaleza, a la manera como el acto es por naturaleza anterior a la potencia y lo perfecto a lo imperfecto. Y, en este sentido, lo menos general es por naturaleza anterior a lo más general, como lo es el hombre con respecto al animal; puesto que la finalidad de la naturaleza en la generación humana no se alcanza con la generación del animal, sino con la del hombre.

2. Lo universal más común es con respecto a lo menos común como el todo a la parte. Como un todo, en cuanto que en lo más universal no solamente se incluye en potencia lo menos universal, sino además otras cosas; al modo como en "animal" se halla incluído no sólo el hombre, sino también el caballo. Como parte, en cuanto que lo menos común contiene en su concepto no sólo lo más común, sino también otras cosas; al modo como en "hombre" se contiene

[13] C.1 n.5 (BK 402b7); S.TH., lect.1 n.9.
[14] L.2 c.3 (BK 736b2).

no sólo el ser animal, sino también racional. Así, pues, animal, considerado en sí mismo, precede en nuestro conocimiento a hombre; pero conocemos al hombre antes de conocer que animal es parte de su definición.

3. La parte puede ser conocida de dos maneras. Una, en absoluto, según es en sí misma; y de este modo nada impide conocer las partes antes que el todo: por ejemplo, las piedras antes que el edificio. Otra, en cuanto son partes de este todo; y es necesario entonces que conozcamos el todo antes que las partes, puesto que primero tenemos un cierto y confuso conocimiento del edificio antes de distinguir cada una de sus partes. Del mismo modo, por tanto, debemos decir que los elementos de la definición, en sí mismos considerados, nos son conocidos antes que lo definido; de lo contrario, no darían a conocer lo que definen. Pero, en cuanto partes de la definición, nos son conocidos con posterioridad, pues tenemos primero una noción confusa del hombre antes de saber distinguir todo lo que conviene a su esencia.

4. El universal, en cuanto implica la intención de universalidad, es, de algún modo, principio de conocimiento, puesto que el conocimiento intelectivo que se realiza mediante la abstracción lleva consigo esa intención de universalidad. Pero no es necesario que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como pretendía Platón; pues a veces conocemos la causa por el efecto y la substancia por los accidentes. Por consiguiente, y según la doctrina de Aristóteles, el universal así considerado no es ni principio de ser ni substancia.—Mas, considerada la naturaleza misma del género y de la especie tal como se encuentra en los singulares, tiene en cierto modo, respecto a ellos, razón de principio formal, ya que lo singular se cons-

nale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

Ad tertium dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est: et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius: et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum: alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota: prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit (l.c.); cum quandoque cognoscamus causam per effectum et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII «Metaphys.» [15]**—Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singu-**

[15] VI c.13 n.2 (BK 1038b8); S.TH., 1,7 lect.13 n.1570.

larium: nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos: cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

tituye en tal por la materia, y la razón de especie se toma de la forma. En cambio, la naturaleza genérica es, con respecto a la específica, más bien a modo de principio material, puesto que la razón de género se toma de lo que en el objeto hay de material, y la de especie, de lo que hay de formal; como la razón de animal se toma del elemento sensitivo, y la de hombre del intelectivo. De ahí que la tendencia última de la naturaleza se dirija a la especie y no al individuo ni al género; pues el fin de la generación es la forma, y la materia existe por la forma. Y no es preciso que el conocimiento de la causa o del principio sea para nosotros lo posterior, puesto que a veces conocemos por causas sensibles efectos desconocidos, y a veces sucede lo contrario.

ARTICULO 4

Utrum possimus multa simul intelligere [a]

Si podemos entender muchas cosas simultáneamente

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possimus multa simul intelligere.

1. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles. Et sic potest multa simul intelligere.

Dificultades. Parece que podemos entender muchas cosas simultáneamente.

1. El entendimiento está sobre el tiempo. Pero el antes y el después pertenece al tiempo. Luego el entendimiento no conoce las cosas distintas unas antes y otras después, sino simultáneamente.

2. Nada impide la coexistencia de formas diversas no opuestas en un mismo sujeto, como coexiste el olor y el color en la misma manzana. Pero las especies inteligibles no son opuestas. Luego nada impide que un mismo entendimiento sea actualizado a la vez por diversas especies inteligibles y que de este modo pueda entender muchas cosas simultáneamente.

[a] Supra q.12 a.10; q.58 a.2; *Sent.* 2 d.3 q.3 a.4; 3 d.14 a.2 q.[a]4; *De verit.* q.8 a.14; *Cont. Gent.* 1,55; *Q. de anima* a.18 ad 5; *Quodl.* 7 q.1 a.2.

3. El entendimiento puede entender simultáneamente un todo; por ejemplo, un hombre o un edificio. Pero en cada todo se contienen muchas partes. Luego el entendimiento entiende muchas cosas simultáneamente.

4. Como dice el Filósofo, no se puede conocer la diferencia entre dos cosas si no se perciben ambas simultáneamente; y lo mismo acontece en cualquier comparación. Pero nuestro entendimiento conoce las diferencias y establece comparaciones entre los seres. Luego conoce muchas cosas simultáneamente.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el entender es único, y el saber, múltiple".

Respuesta. El entendimiento puede ciertamente entender muchas cosas en cuanto constituyen una unidad, no en cuanto son muchas; refiriéndonos, al hablar de unidad o multiplicidad, a una sola o varias especies inteligibles; el modo, en efecto, de cada acción proviene de la forma que es su principio. Cuanto el entendimiento, por consiguiente, puede entender mediante una sola especie, puede entenderlo simultáneamente; por eso Dios lo ve todo simultáneamente, puesto que ve todas las cosas en una sola, que es su esencia. Las cosas, en cambio, que el entendimiento conoce mediante especies distintas, no las conoce a la vez. Y la razón de esto consiste en que es imposible que un mismo sujeto sea perfeccionado a la vez por distintas formas del mismo género y de distinta especie; como es imposible que un mismo cuerpo tenga simultáneamente y desde un mismo punto de visión diversos colores y figuras. Ahora bien, todas las especies inteligibles pertenecen a un mismo género, ya que son perfecciones de una misma potencia intelectiva, no obstante pertenecer a distinto gé-

3. Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro «De anima» [16]**: et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.**

Sed contra est quod dicitur in libro «Topic.» [17]**, quod «intelligere est unum solum, scire vero multa».**

Respondeo dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum: dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest: et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum: sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem

[16] L.3 c.2 n.12 (BK 426b22): S.TH., lect.3 n.605.
[17] L.2 c.10 n.1 (BK 114b34).

intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

nero los objetos que representan. Es imposible, por consiguiente, que un mismo entendimiento sea perfeccionado a la vez por especies inteligibles diversas, de modo que entienda en acto objetos distintos.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII «Super Gen. ad litt.» [18]**, quod «Deus movet creaturam spiritualem per tempus».**

Ad secundum dicendum quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae: sicut patet per exemplum inductum (in c) de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto: et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem: et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae; sicut dictum est (ad 3) quod cognoscit partes sub ratione totius.

[18] C.20.22: ML 34,388-89.

Soluciones. 1. El entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos. Pero la pluralidad de las especies inteligibles origina una cierta sucesión en las operaciones intelectivas, según la cual una es anterior a otra. Y a esta sucesión llama tiempo San Agustín cuando dice que "Dios mueve a las criaturas espirituales en el tiempo".

2. Es imposible que coexistan simultáneamente en un mismo sujeto no sólo formas opuestas, sino una cualesquiera formas de un mismo género, aunque no sean opuestas, como está claro en el ejemplo propuesto de los colores y figuras.

3. Las partes pueden ser conocidas de dos maneras. Una, con cierta confusión, en cuanto incluídas en el todo, y de este modo se las conoce por la única forma del todo y, por tanto, simultáneamente. Otra, con un conocimiento claro y distinto, en cuanto que cada una es conocida por su especie respectiva, y entonces no se conocen simultáneamente.

4. Cuando el entendimiento conoce la diferencia o la relación de un ser con respecto a otro, conoce los seres que divide o compara en razón de la misma diferencia o comparación, del modo como hemos dicho que conoce las partes incluídas en el todo.

ARTICULO 5

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo [a]

Si nuestro entendimiento conoce por composición y división

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

1. La composición y la división requieren pluralidad de elementos. Pero el entendimiento no puede entender muchas cosas a un tiempo. Luego no puede entender componiendo y dividiendo.

2. En toda composición intervienen el tiempo presente, el pasado y el futuro. Pero el entendimiento abstrae del tiempo, así como de las demás condiciones particulares. Luego el entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

3. El entendimiento conoce por cuanto se asemeja a las cosas. Pero en éstas no se da ni composición ni división, ya que en las cosas no se encuentra más que la realidad significada por el predicado y el sujeto, que es una y la misma si el juicio es verdadero, pues el hombre es la realidad misma que es animal. Luego el entendimiento no compone ni divide.

Por otra parte, dice el Filósofo que las palabras significan los conceptos del entendimiento. Pero en las palabras hay composición y división, como está claro en las proposiciones afirmativas y negativas. Luego el entendimiento compone y divide.

Respuesta. El entendimiento humano necesita proceder componiendo y dividiendo. Pues el entendimiento humano, al pasar de la potencia al

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo.

1. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Praeterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in I «Periherm.» [19] **Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.**

Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando.— Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra (a.1; q.84 a.7) dictum est. Et ex ea

[a] Supra q.58 a.4.

[19] C.1 n.2 (BK 16a3): S.TH., lect.2 n.3.

acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere súbitamente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, a saber, su esencia, que es el objeto primario y propio del entendimiento; posteriormente conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, lo que constituye el raciocinio.

En cambio, el entendimiento angélico y el divino se comportan como las realidades incorruptibles, las cuales inmediatamente y desde un principio poseen toda su perfección. El entendimiento angélico y el divino adquieren, por consiguiente, un conocimiento instantáneo y perfecto del objeto en su totalidad. De ahí que, al conocer su esencia, conozcan simultáneamente de esa realidad cuanto nosotros podemos alcanzar mediante composición, división y raciocinio.—El entendimiento humano, por tanto, conoce componiendo, dividiendo y razonando; el divino y el angélico, por el contrario, conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección de la esencia simple.

Soluciones. 1. La composición y división intelectual implican cierta diferencia y comparación. Por eso el entendimiento conoce muchas cosas componiendo y dividiendo, del mismo modo que conoce la diferencia y comparación entre ellas.

2. El entendimiento abstrae de las imágenes, y, sin embargo, como hemos dicho, no conoce en acto sino por referencia a ellas. Y es por esta referencia a las imágenes de la fantasía por lo que la composición y di-

visión intelectual transcurren en el tiempo.

3. La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Hay algo, por ello, en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento. El objeto propio del entendimiento es, en efecto, la esencia de la realidad material que cae bajo el dominio de los sentidos y la imaginación. Ahora bien, en el objeto material hallamos dos clases de composición. La primera es la de la forma con la materia, y a ésta corresponde la composición intelectiva según la cual el todo universal se predica de sus partes, ya que el género se toma de la materia común; la diferencia, que completa la especie, de la forma, y la singularidad, de la materia individual. La segunda composición es la del accidente con el sujeto, y a esta composición real corresponde por parte del entendimiento la composición en conformidad con lo cual el accidente se atribuye al sujeto; como al decir "el hombre es blanco".—Difieren, no obstante, la composición intelectiva y la del objeto; pues los componentes objetivos son diversos, mientras la composición establecida por el entendimiento es el signo de la identidad de los elementos que se agrupan o componen. El entendimiento, en efecto, no compone de modo que se afirme ser el hombre la blancura, sino que el hombre es blanco, esto es, que tiene blancura; pues uno mismo es el hombre y el sujeto de la blancura. Y lo propio puede decirse de la composición de forma y materia; pues animal significa el ser de naturaleza sensitiva; racional, el de naturaleza intelectiva; hombre, el que posee ambas, y Sócrates, finalmente, el que a todo ello añade la materia individual; y, en conformidad con

parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.

Ad tertium dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum: et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, «homo est albus». Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem: idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum

hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando.

esta razón de identidad, nuestro entendimiento compone una cosa con otra atribuyendo aquélla a ésta.

ARTICULO 6

Utrum intellectus possit esse falsus *

Si el entendimiento puede errar

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus.

1. Dicit enim Philosophus in VI «Metaphys.» [20], **quod «verum et falsum sunt in mente». Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra (q.79) dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.**

2. Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est: «errant» enim «qui operantur malum», ut dicitur Prov. 14,22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [21], **quod «omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit». Et Philosophus dicit, in libro «De anima»** [22], **quod «intellectus semper est rectus».**

Respondeo dicendum quod Philosophus, in III «De anima» [23], **comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est**

Dificultades. Parece que el entendimiento puede errar.

1. Dice el Filósofo que "lo verdadero y lo falso están en la mente". Pero, según hemos dicho, mente y entendimiento son lo mismo. Luego hay error en el entendimiento.

2. La opinión y el raciocinio son propios del entendimiento. Pero en una y en otro cabe falsedad. Luego puede haber falsedad en el entendimiento.

3. El pecado está en la parte intelectiva. Pero el pecado implica el error, pues en los Proverbios se dice: "Yerran los que practican el mal". Luego en el entendimiento puede haber error.

Por otra parte, dice San Agustín que "el que yerra no entiende aquello en que yerra". Y el Filósofo dice que "el entendimiento es siempre recto".

Respuesta. A este respecto, el Filósofo compara el entendimiento con los sentidos. Ahora bien, el sentido no se engaña acerca de su objeto propio—por ejemplo, la vista acerca del color—, a no ser accidentalmente, a causa de algún impedimento en el órgano, como ocurre cuando el paladar de los calenturientos juzga que es dulce lo amargo, debido

* Supra q.17 a.3; q.58 a.5; *Sent.* 1 d.10 q.5 a.1 ad 7; *De verit.* q.1 a.12; *Cont. Gent.* 1,59; 3,108; *De anima* 3 lect.11; *Perihermen.* 1 lect.3; *Metaph.* 6 lect.4; 9 lect.11.

[20] V c.1 n.1 (1027b27); S.TH., l.6 lect.4 n.1230.

[21] Q.32; ML 40,22.

[22] L.3 c.10 n.7 (BK 433a29); S.TH., lect.15 n.828.

[23] C.6 n.7 (BK 430b29); S.TH., lect.11 n.760.

a que su lengua está cargada de malos humores. Se engaña, en cambio, con respecto a los sensibles comunes, como al formar juicio de la magnitud o la figura; por ejemplo, cuando juzga que la dimensión del sol es de un pie, no obstante ser mayor que toda la tierra. Y mucho más se engaña con respecto a lo accidentalmente sensible, como al juzgar que la miel es hiel por la semejanza del color.—Y la razón de esto es evidente. Pues toda potencia, en cuanto tal, está de suyo ordenada a su objeto; y lo que así está ordenado obra siempre de la misma manera. Por eso, mientras subsista la potencia, no yerra en su juicio sobre el propio objeto.

Ahora bien, el objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas; sobre ella, por tanto, hablando en absoluto, el entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que rodea a la esencia, al establecer relaciones entre ello, o al juzgarlo o establecer su división, o al razonar sobre ello. Y, por la misma razón, tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen inmediatamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende también la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en cuanto a su certeza científica. — Puede, sin embargo, ocurrir que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la esencia de las cosas compuestas, no por razón del órgano, puesto que el entendimiento no es facultad que use de órgano, sino por razón de la composición que interviene en la definición; bien porque la definición de una cosa es falsa aplicada a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles; como si se define un ser diciendo que es "animal racional alado". De donde resulta que acerca de las realidades simples, en cuya definición no puede intervenir composición, no podemos engañarnos, aunque nuestro conocimiento resulte defectuoso por no alcanzar a concebirlas en su totalidad, como dice el Filósofo.

repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. — Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia: ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. — Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, «animal rationale alatum». Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus

compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX «Metaphys.» [24]

Ad primum ergo dicendum quod falsitatem dicit esse Philosophus in mente secundum compositionem et divisionem. Et similiter dicendum est ad secundum, de opinione et ratiocinatione. Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. — Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

Soluciones. 1-3. La falsedad que dice el Filósofo existe en la mente, se refiere a la composición y división. Y lo mismo se ha de contestar a la segunda objeción con respecto a la opinión y al raciocinio; y a la tercera, acerca del error de los que pecan, que consiste en la adhesión al objeto apetecible.—Pero, en la consideración absoluta de la esencia de una cosa y de lo que por ella es conocido, el entendimiento nunca se engaña. Y en este sentido hablan las autoridades aducidas en contra.

ARTICULO 7

Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit [a]

Si puede uno entender la misma cosa mejor que otro

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit.

1. Dicit enim Augustinus in libro «Octoginta trium quaest.» [25]**: «Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua praestantior esse non possit; et ideo non per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere».**

2. Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus: non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequa-

Dificultades. Parece que uno no puede entender la misma cosa mejor que otro.

1. Dice San Agustín: "El que conoce una cosa de modo distinto a como es, no la conoce. No cabe duda, por tanto, de que hay un conocimiento perfecto que no puede ser superado; y, por consiguiente, tampoco cabe progresar hasta lo infinito en el conocimiento de una cosa, ni puede uno entenderla mejor que otro".

2. El entendimiento es verdadero en su operación. Pero, como la verdad consiste en cierta igualdad entre el entendimiento y el objeto, no admite más ni menos; pues no puede propiamente hablarse de algo más

[a] Supra q.12 a.6 ad 1; *Sent* 4 d.49 q.2 a.4 ad 1; *De verit.* q.2 a.2 ad 11.
[24] VIII c.10 n.4,5 (BK 1051b23; 1052a1): S.TH., l.9 lect.11 n.1904-13.
[25] Q.32: ML 40,22.

o menos igual. Luego tampoco de que una cosa sea más o menos conocida.

3. El entendimiento es lo más formal que hay en el hombre. Pero la diferencia de forma implica diferencia de especie. Si, pues, un hombre entiende algo mejor que otro, parece que no son los dos de la misma especie.

Por otra parte, demuestra la experiencia que hay quienes entienden más profundamente que otros, como entiende con mayor profundidad el que puede reducir una conclusión a sus primeros principios y primeras causas que el que sólo puede llegar a sus causas próximas.

Respuesta. Que alguien conozca una cosa más que otro, puede entenderse de dos maneras. Una, expresando por la palabra "más" el acto de entender en relación al objeto entendido. Y en este sentido no puede nadie entender una cosa más que otro; porque, si la entendiese distinta a como es, o entendiese que es mejor o peor, se engañaría y no la entendería, como arguye San Agustín.—Otra, expresando el acto de entender por parte del sujeto que entiende. Y en este sentido puede uno entender la misma cosa mejor que otro, por cuanto es superior su vigor intelectual; como en la visión corporal ve mejor un objeto aquel que posee una facultad más perfecta, con mejor capacidad visiva.

Ahora bien, en el entendimiento ocurre esto de dos maneras. Una, por parte del mismo entendimiento, cuando es más perfecto. Pues no cabe duda de que cuanto mejor constituído está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le cabe en suerte; lo que claramente se advierte en los seres de distinta especie. Y la razón está en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia, y, puesto que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor cons-

le. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly «magis» determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius: quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus (l.c.). — Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam: quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo: unde dicitur

in II «De anima»[26] quod «molles carne bene aptos mente videmus».—Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem: illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis. — Et similiter ad secundum: veritas enim intellectus in hoc consistit quod intelligatur res esse sicut est.

Ad tertium dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

tituído, obtienen un alma de mayor capacidad intelectual; y por eso dice el Filósofo que "los de carnes suaves observamos que tienen buenas aptitudes mentales".—La segunda, por parte de las facultades inferiores, de las cuales necesita el entendimiento para el ejercicio de su operación; puesto que aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa, son más aptos para entender.

Soluciones. 1-2. La primera se desprende claramente de lo dicho.—E igualmente la segunda, puesto que la verdad del entendimiento consiste en que la cosa sea entendida tal como es.

3. La diferencia de forma, que no proviene sino de la distinta disposición de la materia, no origina diversidad específica, sino sólo numérica, puesto que la diversidad de forma en los individuos viene dada por la diversificación de la materia.

ARTICULO 8

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile [a]

Si el entendimiento entiende lo indivisible antes que lo divisible

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

1. Dicit enim Philosophus, in I «Physic.»[27], quod «intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione». Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

1. Dice el Filósofo que "entendemos y sabemos por el conocimiento de los principios y elementos". Pero los principios y elementos de las realidades divisibles son indivisibles. Luego conocemos lo indivisible antes que lo divisible.

2. Lo que entra en la definición de una cosa nos es conocido con an-

[a] Supra q.11 a.2 ad 4; *De anima* 3 lect.11.
[26] C.9 n.3 (BK 421a25); S.TH., lect.19 n.481.
[27] C.1 n.1 (BK 184a16); S.TH., lect.1 n.5

terioridad, puesto que, como dice el Filósofo, "la definición se establece con lo que es anterior y más conocido". Pero lo indivisible entra en la definición de lo divisible, como el punto en la definición de la línea, pues "la línea, según Euclides, es una longitud sin anchura, cuyos extremos son dos puntos"; y la unidad entra en la definición del número, puesto que "número es una multitud medida por la unidad", como dice el Filósofo. Luego nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

3. "Lo semejante se conoce por lo semejante." Pero lo indivisible se asemeja al entendimiento más que lo divisible, puesto que, como dice el Filósofo, "el entendimiento es simple". Luego nuestro entendimiento conoce primero lo indivisible.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo indivisible se nos presenta como una privación". Pero la privación es conocida con posterioridad. Luego también lo indivisible.

Respuesta. Según se desprende de lo ya dicho, el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material, que se abstrae de las imágenes. Y como lo que una facultad cognoscitiva conoce primaria y necesariamente es su objeto propio, puede colegirse el orden con que conocemos lo indivisible, de su relación con dicha esencia. Ahora bien, según el Filósofo, lo indivisible puede serlo de tres maneras. Una, como es indivisible lo continuo, que no está dividido en acto, aunque sea divisible en potencia. Y este indivisible nos es conocido antes que las partes en que se divide, porque, como ya hemos dicho, el conocimiento confuso es anterior al distinto.—Otra, como lo es la especie;

cognoscitur a nobis: quia definitio est «ex prioribus et notioribus», ut dicitur in VI «Topic.» [28]**. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineae: «linea» enim, ut Euclides dicit** [29]**, «est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta». Et unitas ponitur in definitione numeri: quia «numerus est multitudo mensurata per unum», ut dicitur in X «Metaphys.»** [30] **Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.**

3. Praeterea, «simile simili cognoscitur» (cf. q.84 a.2). Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile: quia «intellectus est simplex», ut dicitur in III «De anima» [31]**. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.**

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [32]**, quod «indivisibile monstratur sicut privatio». Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.**

Respondeo dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis (a.1; q.84 a.7) patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III «De anima» [33]**. Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes: quia cognitio confusa est prior quam distincta,**

[28] C.4 n.2 (BK 141a32).
[29] *Element.* l.1.
[30] IX c.6 n.8 (BK 1057a3): S.TH., l.10 lect.8 n.2089.
[31] C.4 n.3.9 (BK 429a18; b23): S.TH., lect.7 n.677; lect.9 n.720.
[32] C.6 n.5 (BK 430b21): S.TH., lect.11 n.757.
[33] C.6 n.3 (BK 430b6): S.TH., lect.11 n.752.

ut dictum est (a.3).—Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra (a.3) dictum est: et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum.—Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur [34]**, «punctum est cuius pars non est»: et similiter ratio unius est quod sit «indivisibile», ut dicitur in X «Metaphys.»** [35] **Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit.**

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt (cf. q.84 a.1.6), sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum: quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus [36]**.**

Ad primum ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum: quia, ut ibidem dicit Philosophus, «tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resolvere».

por ejemplo, el concepto de hombre, que es algo indivisible. Y lo que de este modo es indivisible se conoce, como ya hemos dicho, antes que su división en partes lógicas, e incluso antes de que el entendimiento componga o divida afirmando o negando. Y esto porque el entendimiento, en cuanto tal, entiende estas dos clases de indivisibles como su objeto propio.—El tercer modo de ser indivisible es el de lo absolutamente indivisible, como el punto o la unidad, que ni actual ni potencialmente se dividen. Y esta clase de indivisibles se conocen con posterioridad, por su carencia de división. Por eso el punto se define privativamente, diciendo que "punto es lo que no tiene partes"; e igualmente para el concepto de unidad se requiere el que sea "indivisible", como dice el Filósofo. Y la razón es porque esta clase de indivisible guarda cierta oposición con el objeto corporal, cuya esencia conoce el entendimiento primaria y directamente.

En cambio, si nuestro entendimiento conociese por participación de las substancias indivisibles separadas, como estimaban los platónicos, se seguiría que lo primero que deberíamos entender era este indivisible; pues, según ellos, las realidades primeras son las primeramente participadas por las cosas.

Soluciones. 1. En el proceso de adquisición de la ciencia no siempre son los primeros los principios y los elementos, pues a veces llegamos por los efectos sensibles al conocimiento de los principios y causas inteligibles. Mas, una vez ya adquirida la ciencia, el conocimiento de los efectos depende siempre del de los principios y elementos, porque, como dice el Filósofo, "nos parece que sabemos cuando podemos resolver los efectos en sus causas".

[34] EUCLID., l.c. nt.3.
[35] IX c.1 n.7 (BK 1052b16): S.TH., lect.1 n.1932.
[36] Cf. S.TH., op.15, *De angelis* c.1.

2. El punto no entra en la definición general de la línea, porque es evidente que ni en la línea infinita ni tampoco en la circular existe el punto más que en potencia. Lo que definió Euclides fué la línea recta limitada; por eso introdujo el punto en su definición, como el límite en la definición de lo limitado.—En cambio, la unidad es la medida del número; por eso entra en la definición del número por ella medido; pero no en la de lo divisible, sino más bien al contrario.

3. La semejanza o imagen por cuyo medio conocemos, es la especie de lo conocido que hay en el que conoce. Por tanto, el que una cosa sea conocida antes, no proviene de su semejanza con la naturaleza de la potencia cognoscitiva, sino de su conformidad con el objeto; de lo contrario, la vista conocería mejor el sonido que el color.

Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae: manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam: et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati.—Unitas vero est mensura numeri: et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ab obiectum: alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

INTRODUCCION A LA CUESTION 86

QUE CONOCEMOS DE LAS COSAS MATERIALES

Estudia Santo Tomás en esta cuestión, respecto del hombre, lo que ya estudió en las cuestiones 14 y 54 a propósito de Dios y de los ángeles respectivamente. La materia prima, en efecto, como pura potencia, es principio de incognoscibilidad, es un obstáculo a la inteligibilidad de las cosas, y los grados de conocimiento se toman de la separación o superación de la materia, por lo mismo que sólo se conoce *lo que es:* lo que está en acto y en tanto en cuanto está en acto. Para Dios (y proporcionalmente para los ángeles, que participan en sus conocimientos de las ideas divinas creadoras) no hay problema en definitiva, pues, siendo autor tanto de la materia como de la forma, conoce los seres materiales en todas sus dimensiones, en su estricta individualidad y contingencia, y los conoce en la suprema luz de su propia esencia creadora. El caso del hombre es distinto; nuestro intelecto entiende las cosas materiales por un conocimiento que no es intuitivo, creador, *a priori* respecto de su objeto, sino abstractivo, causado en algún modo por las cosas mismas que han actuado sobre nuestros sentidos, y es *a posteriori,* por tanto. Los seres actúan en la medida en que son acto; de la materia, pues, no podemos recibir, por una inmutación directa, una semejanza cognoscitiva adecuada que nos haga conocerla; debemos más bien, para entenderla, abstraer de ella y verla sólo a través de la forma. Ahora bien, la materia no es sólo principio de su propia incognoscibilidad, sino que oscurece cuanto toca; por eso origina un problema la singularidad material, la infinitud, la contingencia y la temporalidad: todas ellas tienen su origen y raíz en la materialidad o, al menos, en la potencialidad.

Esta cuestión no trata, pues, como de su título pudiera deducirse, del objeto directo y propio de nuestro entendimiento encarnado, sino de su objeto indirecto; sus cuatro artículos no son más que la solución a otros tantos casos en que la materialidad compromete la inteligibilidad de las cosas sensibles.

La solución es análoga para todos los casos. El singular material (a.1), que es, en cuanto tal, contingente (a.3) y temporal (a.4), sólo puede ser conocido en sí mismo por el entendimiento de una manera indirecta y *per quandam reflexionem,* volviendo la vista intelectual sobre los sentidos, que son los que perciben propiamente lo contingente y temporal como tal. Pero, en la medida en que implican alguna necesidad (al menos necesidad hipotética) o se hallan incluídos en sus causas necesarias o frecuentes, los singulares y contingentes, como los futuros, son posibles objetos de ciencia humana o, al menos, de conjetura y arte.

Por otra parte (a.2), en el mundo material no puede darse un infinito actual, y el infinito potencial, o sucesivo, no puede ser conocido por nuestro intelecto, sino por un conocimiento sucesivo, no actual ni habitual.

CUESTION 86

(In quatuor articulos divisa)

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat

De lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales

Debemos ocuparnos ahora de lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales, examinando acerca de ello los cuatro puntos siguientes:

Primero: si conoce las cosas singulares.

Segundo: si conoce las realidades infinitas.

Tercero: si conoce las contingentes.

Cuarto: si conoce las futuras.

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat singularia.

Secundo: utrum cognoscat infinita.

Tertio: utrum cognoscat contingentia.

Quarto: utrum cognoscat futura.

ARTICULO 1

Utrum intellectus noster cognoscat singularia [a]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas singulares

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce las cosas singulares.

1. Todo el que conoce una proposición, conoce también sus términos. Pero nuestro entendimiento conoce esta proposición: "Sócrates es hombre", ya que a él le incumbe formular las proposiciones. Luego nuestro entendimiento conoce el singular que es Sócrates.

2. El entendimiento práctico dirige a la acción. Pero las acciones recaen sobre objetos singulares. Luego el entendimiento conoce lo singular.

3. Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, que es un sujeto singular; de lo contrario, no ejecutaría acción alguna, pues las acciones son propias de los seres singulares. Luego nuestro entendimiento conoce lo singular.

4. A cuanto alcanza una facultad inferior llega la facultad superior. Pero el sentido conoce lo singular. Luego con mayor razón el entendimiento.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo universal es conocido por la razón, y lo particular por los sentidos".

Respuesta. Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares. La razón es porque el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y, según hemos dicho, nuestro entendimiento conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Ahora bien, lo abstraído de la materia individual es universal. Por tanto, nuestro entendimiento no conoce directamente más que lo universal.

Sin embargo, indirectamente y como por una cierta reflexión, puede conocer lo singular, puesto que, según anteriormente dijimos, incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a menos de volverse a las representaciones imaginarias, en las que entiende las especies inteligibles, como enseña el Filósofo. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles el universal, e indirectamente los singulares representados en las imágenes.—Y de este modo es como forma la proposición "Sócrates es hombre". De donde se desprende claramente la solución a la primera dificultad.

Soluciones. 2. La elección del objeto concreto de la operación viene a ser como la conclusión de un

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia.

1. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem. «Socrates est homo»: eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in I «Physic.» [1], **quod «universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum».**

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster, sicut supra (q.85 a.1) dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia, sicut supra (q.84 a.7) dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III «De anima» [2]. **Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. — Et hoc modo format hanc propositionem, «Socrates est homo». Unde patet solutio ad primum.**

Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intel-

[a] *Sent.* 2 d.3 q.3 a.3 ad 1; 4 d.50 q.1 a.3; *De verit.* q.2 a.5.6; q.10 a.5; *Cont. Gent.* 1,65; *De anima* 3 lect.8; *Q. de anima* a.20; *Quodl.* 7 q.1 a.3; *Quodl.* 12 q.8; op.29, *De princip. individ.*

[1] C.5 n.9 (BK 189a31): S.TH., lect.10 n.7; cf. *De anima* 2 c.5 n.6 (BK 417b19). S.TH., lect.12 n.375.

[2] C.7 n.5 (BK 431b2): S.TH., lect.12 n.777.

silogismo del entendimiento práctico, como dice el Filósofo. Ahora bien, de una proposición universal no puede deducirse directamente una conclusión singular a menos de interponer una proposición singular. Por consiguiente, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve si no es mediante una percepción sensitiva particular, según se expresa el Filósofo.

3. El singular es ininteligible no en cuanto singular, sino por ser material, ya que nada es entendido sino inmaterialmente. Por tanto, si existe algún ser inmaterial singular, como es el entendimiento, nada se opone a su inteligibilidad.

4. Una facultad superior tiene toda la virtualidad de la inferior, pero de modo más elevado. De ahí que cuanto el sentido conoce material y concretamente, en qué consiste el conocimiento directo del singular, lo conozca el entendimiento de modo inmaterial y abstracto, lo que equivale a conocer el universal.

lectus practici, ut dicitur in VII «Ethic.»[2]. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III «De anima»[3].

Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita[a]

Si nuestro entendimiento puede conocer lo infinito

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento puede conocer lo infinito.

1. Dios sobrepasa toda infinitud. Pero, como anteriormente dijimos, nuestro entendimiento puede conocer a Dios. Luego con mayor motivo puede conocer todas las demás realidades infinitas.

2. Nuestro entendimiento está facultado para conocer los géneros y las especies. Pero son infinitas las especies de algunos géneros, como

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita.

1. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra (q.12 a.1) dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

[a] *De Verit.* q.2 a.9; *Compend. Theol.* c.133.
[3] C.3 n.9 (BK 1137a28): S.Th., lect.3 n.1345.
[4] C.11 n.4 (BK 434a15): S.Th., lect.10 n.547.

3. Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu: contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra (q.76 a.1) dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est quod dicitur in I «Physic.»[5], quod «infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum».

Respondeo dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III «Physic.»[6]. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem: alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo

las de los números, las proposiciones y las figuras. Luego nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

3. Si un cuerpo no impidiese que otro ocupase su mismo sitio, nada se opondría a que hubiese infinitos cuerpos en el mismo lugar. Pero una especie inteligible no impide que simultáneamente haya otra en el mismo entendimiento, puesto que se tiene conocimiento habitual de muchas cosas. Luego nada impide que nuestro entendimiento tenga ciencia habitual de infinitas realidades.

4. Al no ser una facultad de la materia corporal, como ya dijimos, nuestro entendimiento parece que es una potencia infinita. Pero una potencia infinita puede alcanzar lo infinito. Luego nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo infinito, en cuanto infinito, nos es desconocido".

Respuesta. Puesto que la potencia es proporcionada a su objeto, sería preciso que el entendimiento guardase con lo infinito la misma proporción que guarda con su objeto, que es la esencia de las realidades materiales. Ahora bien, como enseña el Filósofo, en las cosas materiales no se encuentra lo infinito en acto, sino sólo en potencia, en cuanto que una sucede a otra. Por consiguiente, en nuestro entendimiento se hallará lo infinito también en potencia, por cuanto percibe una realidad después de otra, sin que nunca alcance a entender tantas que no pueda entender más.

Pero ni actual ni habitualmente puede nuestro entendimiento entender lo infinito. Actualmente no, porque su intelección actual no se extiende más que a lo que puede ser

[5] C.2 n.1 (BK 185b17): S.Th., lect.6 n.7; cf. l.3 c.6 n.10 (BK 207a18): S.Th., lect.11 n.6.
[6] C.6 n.2-3 (BK 206a9-20): S.Th., lect.10 n.4-6.

conocido mediante una sola especie. Pero lo infinito no tiene una sola especie, pues en tal caso tendría razón de todo y de perfecto. Por consiguiente, no puede ser entendido más que sucesivamente, una parte después de otra, como se desprende de la definición aristotélica: Es infinito aquello que, "cualquiera que sea la cantidad que de él se tome, siempre quede algo más que tomar". Por eso no se le podría conocer en acto a no ser contando todas sus partes, lo cual es imposible.

Y por la misma razón tampoco podemos tener un conocimiento habitual de lo infinito. Pues el conocimiento habitual proviene en nosotros de la consideración actual, ya que, como dice el Filósofo, entendiendo es como llegamos a sabios. Por tanto, no podremos tener un conocimiento habitual distinto de lo infinito sin haber considerado todas las realidades infinitas, numerándolas a medida que se van sucediendo en nuestro conocimiento; lo cual es imposible. Así, pues, nuestro entendimiento no puede conocer lo infinito ni actual ni habitualmente, sino sólo en potencia, según hemos dicho.

Soluciones. 1. Según hemos dicho, a Dios se le llama infinito en cuanto que es forma que no está limitada por materia alguna, mientras que en las cosas materiales se llama infinito a lo que no tiene límites que provengan de una forma. Y como la forma es conocida por sí misma, mientras que la materia sin forma es incognoscible, síguese que lo infinito material es en sí mismo desconocido, y, por el contrario, el infinito formal, que es Dios, es conocido por sí mismo, aunque para nosotros nos sea desconocido a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, cuya aptitud natural, en el presente estado de vida, se ordena al conocimiento de las realidades

non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III «Physic.»[7] est enim infinitum «cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere». Et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur: quod est impossibile.

Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione: intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II «Ethic.»[8] Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem: quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (q.7 a.1) dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam: in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tollet-

[7] C.6 n.8 (BK 207a7): S.TH., lect.11 n.2.
[8] C.1 n.4 (BK 1105a33): S.TH., lect.1 n.250.

tur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

materiales. Por eso, en la vida presente no podemos conocer a Dios más que a través de sus efectos materiales. Pero en la futura, desaparecida la debilidad de nuestro entendimiento por la elevación gloriosa, podremos ver al mismo Dios en su esencia, aunque sin comprenderlo perfectamente.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

2. Nuestro entendimiento está naturalmente ordenado al conocimiento de las especies abstrayéndolas de las imágenes. Por tanto, ni actual ni habitualmente puede conocer las especies de los números o las figuras que no haya imaginado, a no ser en general y en los principios universales; lo que equivale a conocer en potencia y de modo confuso.

Ad tertium dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive: quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

3. Si dos o más cuerpos ocupasen un mismo lugar, no sería preciso que entrasen en él sucesivamente, de modo que la misma sucesión con que entrasen sirviese para enumerar los objetos allí situados. Pero las especies inteligibles entran sucesivamente en nuestro entendimiento, puesto que no entiende en acto muchas cosas simultáneamente. Por tanto, es preciso que las especies en él existentes sean limitadas y no infinitas.

Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

4. De igual modo que nuestro entendimiento es virtualmente infinito, de ese mismo modo conoce lo infinito. Su virtualidad es infinita, por cuanto no está limitada por la materia corporal; y conoce el universal, que, por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo, sino que, de suyo, se extiende a individuos infinitos.

ARTICULO 3

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium [a]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas contingentes

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce las cosas contingentes.

1. Dice el Filósofo que el entendimiento, la sabiduría y la ciencia no versan sobre lo contingente, sino sobre lo necesario.

2. Asimismo dice que "las cosas que a veces son y a veces no son, se miden por el tiempo". Ahora bien, el entendimiento abstrae del tiempo, como también de las demás condiciones materiales. Y como lo propio de las realidades contingentes consiste en que a veces son y a veces no son, parece, por consiguiente, que el entendimiento no las conoce.

Por otra parte, todas las ciencias están en el entendimiento. Pero hay ciencias cuyo objeto son las cosas contingentes, como las ciencias morales, que se ocupan de los actos humanos sujetos al libre albedrío, y también las naturales en la parte en que tratan de los seres susceptibles de generación y corrupción. Luego el entendimiento conoce los seres contingentes.

Respuesta. Los seres contingentes pueden ser considerados de dos maneras. Una, en cuanto contingentes; otra, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad, puesto que no hay ser tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Por ejemplo, el hecho de que Sócrates corra es en sí mismo contingente; pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria, pues, si Sócrates corre, es necesario que se mueva.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium.

1. Quia, ut dicitur in VI «Ethic.» [9], **intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.**

2. Praeterea, sicut dicitur in IV «Physic.» [10], **«ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur». Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.**

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus: sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractant de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

[a] *De verit.* q.15 a.2 ad 3; *Ethic.* 6 lect.1.

[9] C.6 n.1 (Bk 1040b31): S.Th., lect.5 n.1175.

[10] C.12 n.13 (Bk 221b29): S.Th., lect.20 n.12.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium: ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra (a.1) quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra (a.1) dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Ahora bien, las realidades contingentes lo son por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia radica en la materia. La necesidad, en cambio, está implicada en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente. Mas la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene abstrayendo la forma de la materia particular. Pero ya hemos dicho que el objeto directo y necesario del entendimiento es lo universal, y el de los sentidos lo singular, que indirectamente es también de algún modo objeto del entendimiento. Así, pues, las realidades contingentes, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento; en cambio, las nociones universales y necesarias de esas mismas realidades contingentes sólo el entendimiento las conoce.

Por consiguiente, si se consideran las razones universales de las cosas que pueden ser objeto de ciencia, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Pero, si se consideran las cosas en sí mismas, unas ciencias tienen por objeto lo necesario, y otras lo contingente.

Soluciones. Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 4

Utrum intellectus noster cognoscat futura [a]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas futuras

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura.

1. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles,

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce las cosas futuras.

1. Nuestro entendimiento conoce por especies inteligibles, que, por

[a] Supra q.57 a.3; 2-2 q.95 a.1; q.172 a.1; *Sent.* 1 d.38 a.5 ad 2; 2 d.7 q.2 a.2; *De verit.* q.8 a.12; *In Is.* 3; *Cont. Gent.* 3,154; *De malo* q.16 a.7; *Compend. Theol.* c.133.134.

abstraer del tiempo y del espacio, pertenecen indiferentes a toda temporalidad. Pero puede conocer las cosas presentes. Luego también las futuras.

2. El hombre puede conocer algunas cosas futuras cuando está enajenado de los sentidos, como se observa en los que sueñan y en los que deliran. Pero, cuando se está privado de los sentidos, es cuando el entendimiento desarrolla más actividad. Luego, en cuanto está de su parte, el entendimiento puede conocer las cosas futuras.

3. El conocimiento intelectivo del hombre es más eficaz que el conocimiento de cualquier animal. Pero hay animales que conocen algunas cosas futuras, como las cornejas, que anuncian la lluvia futura con frecuentes graznidos. Luego con mucha mayor razón puede el entendimiento humano conocer las cosas futuras.

Por otra parte, se dice en el Eclesiastés: "Grande es la aflicción del hombre, que ignora lo pasado y por ningún mensajero puede conocer lo futuro."

Respuesta. Acerca del conocimiento de las cosas futuras debemos establecer la misma distinción que acerca del conocimiento de las contingentes. En efecto, las cosas futuras, consideradas con relación al tiempo, son singulares, las cuales, según hemos dicho, no las conoce el entendimiento humano a no ser por reflexión. Sus razones, en cambio, pueden ser universales y perceptibles por el entendimiento, como también pueden ser objeto de ciencia.

No obstante, hablando en general del conocimiento de las cosas futuras, debemos afirmar que pueden ser conocidas de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en sus causas. Las cosas futuras no pueden ser conocidas en sí mismas más que por Dios, al cual están presentes aun cuando en el curso temporal de las cosas

quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 8,6-7: «Multa hominis afflictio, qui ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio».

Respondeo dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium (cf. a.3). Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra (a.1) dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles: et de eis etiam possunt esse scientiae.

Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra (q.14 a.13) dictum

est cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII «Confess.»[11], anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere: et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum.—Et haec quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt[12]: quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit.

Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corpora-

son todavía futuras, ya que su eterna mirada abarca simultáneamente todo el transcurso del tiempo, según hemos dicho al tratar de la ciencia de Dios.—Pero, en cuanto están en sus causas, podemos también conocerlas nosotros. Y si están en ellas de modo que hayan de producirse necesariamente, las conoceremos con certeza científica, como el astrónomo conoce con antelación la venida de un eclipse. Y si están en sus causas de modo que en la mayoría de los casos habrán de producirse, podemos conocerlas por conjeturas, más o menos ciertas según la mayor o menor tendencia de la causa a producir sus efectos.

Soluciones. 1. La razón aducida se refiere al conocimiento que se funda en las razones universales de las causas, a través de las cuales es posible conocer las cosas futuras según el modo de relación que el efecto tiene con su causa.

2. Según San Agustín, el alma tiene un cierto poder de adivinación, que le hace naturalmente capaz de conocer las cosas futuras. Por eso, cuando se substrae a la acción de los sentidos corporales y de algún modo se concentra en sí misma, participa del conocimiento de lo futuro.—Esta opinión sería admisible si aceptáramos la opinión platónica de que el alma conoce las cosas por participación de las ideas eternas; pues en este caso el alma conocería en virtud de su naturaleza las causas universales de todos los efectos, y sería el cuerpo quien se lo impidiese.

Pero, no siendo éste el modo natural de conocer nuestro entendimiento, que más bien inicia su intelección en los sentidos, no se aviene con la naturaleza del alma el que conozca las cosas futuras cuando está enajenada de los sentidos, sino se debe más bien al influjo de ciertas causas superiores espirituales o

[11] *De Gen. ad litt.* l.12 c.13: ML 34,464.
[12] Vide *Civit.* l.6 c.19

corporales. A causas espirituales se debe, por ejemplo, el que Dios, por ministerio de los ángeles, ilumine al entendimiento humano y asocie las imágenes en orden al conocimiento de cualquier cosa futura; o también la conmoción que por influjo del demonio se opera en la fantasía, encaminada a presagiar ciertos hechos futuros que, como en otra parte hemos indicado, conocen los demonios. Y ocurre que el alma humana se halla mejor dispuesta para recibir esta clase de influencias de las causas espirituales cuando está desligada de los sentidos, por aproximarse más en ese estado a las substancias espirituales y hallarse más libre de las inquietudes exteriores.—Y esto mismo tiene lugar por influjo de causas corporales superiores. Pues no cabe duda que los cuerpos superiores influyen sobre los inferiores. Por eso, ejerciendo las facultades sensitivas su actividad mediante órganos corporales, es natural que la fantasía sea afectada en alguna manera por la acción de los cuerpos celestes; y como éstos son causa de muchos sucesos futuros, de ahí el que se formen en la imaginación ciertos indicios de acontecimientos futuros. Y estos indicios son percibidos mejor de noche y por los que duermen que de día y por los que vigilan, porque, como dice el Filósofo, "las impresiones que nos llegan de día, fácilmente se desvanecen, mientras que de noche el aire está menos agitado, por ser las noches más silenciosas. Y se sienten estas impresiones en el cuerpo a favor del sueño, porque los pequeños movimientos interiores son percibidos mejor por los que duermen que por los despiertos. Y son estos movimientos los que producen las representaciones imaginarias mediante las cuales se prevé lo futuro".

3. Los animales no tienen ninguna facultad superior a la fantasía, que ordene sus representaciones imagi-

lium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae daemones cognoscunt, ut supra (q.57 a.3) dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur: quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus.—Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus: quia, ut dicitur in libro «De somn. et vigil.»[13], «quae deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione aër noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum: quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura».

Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet

[13] *De divinat.* c.2 (BK 464a12): S.TH., lect.2.

phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro «De somn. et vigil.» (l.c.), quod «quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes: nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur».

narias, como tienen los hombres la razón. Por eso, la fantasía de los animales obedece totalmente al influjo de los astros. A causa de lo cual, por los movimientos de los animales pueden conocerse mejor que por los de los hombres, que se rigen por la razón, ciertos acontecimientos futuros, como las lluvias y cosas semejantes. De ahí que el mismo Aristóteles afirme que "sujetos ignorantísimos sean los que mejor prevén: porque, como su inteligencia no está afectada por ningún cuidado, sino se halla como desierta y vacía de todo, se deja conducir enteramente a merced de lo que la mueve".

El conocimiento de la voluntad, que puede cumplirse también con intención científica y mediante conceptos reflejos universales y análogos, es objeto de intuición o experiencia refleja en cada uno de los actos cognoscitivos que preceden a los volitivos en la serie de los doce que integran el acto humano perfecto o completo. Notemos, sin embargo, que siendo *quoad exercitium* la voluntad principio de la intelección, ésta puede captar la moción precedente voluntaria no como determinada por ella («sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati», dice en el ad 3 del a.4), sino *per redundantiam* o *ex inclinatione* [6], con un conocimiento existencial y paraconceptual.

El fundamento metafísico de la reflexión es la inmaterialidad. La materia, por su función radical de extraponer las partes fundando la extensión y la multiplicidad, hace en la misma medida imposible el retorno a sí y la autotransparencia. La superación de la materialidad supone la posibilidad de recibir una actualización sin perder la propia, coincidir en la inmanencia de un acto un cognoscente y un conocido. La primera reflexión incoada es, por tanto, el primer grado de inmanencia cognoscitiva. En la medida en que el cognoscente *es* lo conocido, en esa medida se conoce a sí mismo. Bajo este aspecto, pues, la primera inmanencia y la primera reflexión incoada se dan ya en el sentido externo, que conoce y es verdadero, pero no conoce que conoce ni que es verdadero.

Los sentidos internos, por lo mismo que no son directamente inmutados por el sensible, sino por el sentido en acto, disfrutan de una inmanencia, de una inmaterialidad mayor, y por eso pueden conocer los actos de los sentidos inferiores. Pero son aún materiales y no pueden conocerse a sí mismos ni conocer su verdad, aunque conocen verdaderamente la cosa con más plenitud e independencia: se libran del *hic et nunc* del objeto motivo o estímulo externo, pero no del *hic et nunc* del sujeto y de su modo material de conocer.

Sólo en la intelección se da la liberación total de la materia y la inmanencia perfecta, y sólo ella puede replegarse enteramente sobre sí misma y hacerse objeto y término de su propio conocimiento. La posibilidad de reflexión de la inteligencia supone la perfecta subsistencia del correspondiente principio *quod* o sujeto de inhesión, el espíritu o mente que entiende mediante ella.

Todavía dentro de las inteligencias cabe una jerarquía: nuestra reflexión, nuestro conocimiento actual de nosotros mismos, es una operación secundaria, que no se cumple sino previa la actualización de nuestro entendimiento por su objeto propio: la semejanza inmaterial de una realidad material. Los ángeles, en cambio, se conocen actualmente a sí mismos por sí mismos, por su propia esencia en funciones de especie impresa inteligible, aunque en ellos sea realmente distinta la esencia y la intelección. En Dios, finalmente, la inmanencia, la inmaterialidad y la reflexión son absolutas en la simplicidad omnímoda de su ser, donde se identifican esencia y existencia con su propia intelección y amor de sí; de ahí lo profundo de la definición aristotélica de Dios: «pensamiento que se piensa a sí mismo».

[6] «Alio modo, anima reflectitur supra actus suos cognoscendo illos actus esse... Sed actus voluntatis percipit *per redundantiam* motus voluntatis in intellectu, ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo quia volo» (*In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3).

Por lo demás, los dos primeros artículos son una síntesis de lo que, con más extensión y lujo de objeciones y respuestas, trató ya en la cuestión 10 *De veritate* (a.8 y 9). La doctrina es esencialmente la misma. Ni se debe deducir del silencio que aquí guarda Santo Tomás respecto del conocimiento habitual del alma por sí misma que haya sido abandonado por el santo Doctor. No hay tal. La prueba está en el paladino reconocimiento que de ese conocimiento habitual hará en esta primera parte de la *Summa* pocas cuestiones más adelante: «Anima *semper intelligit* et amat se, non actualiter, sed *habitualiter*» [7].

CUESTION 87

(In quatuor articulos divisa)

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quae sunt in ipsa, cognoscat

De cómo el alma intelectiva se conoce a sí misma y a lo que en ella existe

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

Secundo: quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio: quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto: quomodo cognoscat actum voluntatis.

Debemos ahora considerar cómo el alma se conoce a sí misma y a cuanto en ella existe; sobre lo cual han de tratarse cuatro problemas.

Primero: si se conoce a sí misma por su esencia.

Segundo: cómo conoce los hábitos que existen en ella.

Tercero: cómo el entendimiento conoce su propio acto.

Cuarto: cómo conoce el acto de la voluntad.

ARTICULO 1

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam [a]

Si el alma intelectiva se conoce a sí misma por su propia esencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Dificultades. Parece que, en efecto, el alma se conoce por su propia esencia.

[a] Supra q.14 a.2 ad 3; *De verit.* q.8 a.6; q.10 a.8; *Cont. Gent.* 2,75; 3,46; *De anima* 2 lect.6; 3 lect.9; *Q. de anima* a.16 ad 8.

[7] 1 q.93 a.7 ad 4.

1. Dice San Agustín que "la mente se conoce a sí misma por sí misma, puesto que es incorpórea".

2. El ángel y el alma humana pertenecen al género común de la substancia intelectual. Entendiéndose, pues, el ángel a sí mismo por su propia esencia, también lo hará el alma humana.

3. Escribe Aristóteles que "en los seres inmateriales se identifican el entendimiento y lo entendido". Ahora bien, la mente humana no tiene materia, pues, como dejamos dicho, no es acto de ningún cuerpo; en ella, por consiguiente, es lo mismo el entendimiento y lo entendido, y, por tanto, se conoce por su misma esencia.

Por otra parte, afirma también Aristóteles que "el entendimiento se conoce a sí mismo igual que a las restantes cosas"; y como a éstas no las entiende por sus esencias, sino por sus imágenes, tampoco a sí mismo se conocerá por su propia esencia.

Respuesta. Dice el Filósofo que las cosas son cognoscibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia. Así, pues, una cosa tiene tanto de ser y de verdad, objeto del conocimiento, cuanta es su actualidad. Esto se evidencia sobre todo en las cosas sensibles: la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que está en acto. Es igualmente claro respecto del entendimiento en cuanto ordenado al conocimiento de las cosas materiales, que sólo conoce actualizadas, por lo cual es incognoscible la materia prima, a no ser, como advierte Aristóteles, por su relación a la forma. En las substancias inmateriales ocurre también que son inteligibles por su

1. Dicit enim Augustinus, IX «De Trin.»[1], quod «mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea».

2. Praeterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea, «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur», ut dicitur III «De anima»[2]. Sed mens humana est sine materia: non enim est actus corporis alicuius, ut supra (q.76 a.1) dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» (ibid.) quod «intellectus intelligit seipsum sicut et alia». Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX «Metaphys.»[3]; sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus: non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu: et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I «Physic.»[4] Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad

[1] C.3: ML 42,963.
[2] C.4 n.12 (BK 430a3): S.TH., lect.9 n.724.
[3] VIII c.9 n.6 (BK 1051a29): S.TH., l.9 lect.10 n.1888.
[4] C.7 n.16 (BK 191a8): S.TH., lect.13 n.9.

hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. — Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam: etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. — Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde «possibilis» nominatur[5]. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos.

Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt (cf. q.86 a.4 ad 2), per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra (q.84 a.7) dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligi-

propia esencia en la medida en que les compete por esencia existir en acto.

La esencia divina, acto puro y perfecto, es, en consecuencia, absoluta y perfectamente inteligible en sí misma; por eso, Dios entiende por su propia esencia no sólo a sí mismo, sino también todas las cosas.— En cambio, la esencia angélica, si bien como acto, pertenece al género de los seres inteligibles, no es, sin embargo, acto puro y completo, y, por tanto, su capacidad de entender no termina en el conocimiento de la propia esencia; y así, aunque se entiende por su esencia, no conoce todas las cosas por ella, sino que las cosas distintas de él las conoce por sus imágenes.—El entendimiento humano está, con respecto a los seres inteligibles, en pura potencia, como la materia prima en relación a las cosas sensibles, y por eso se le llama "posible". Considerado, pues, en su esencia, es sólo una capacidad de entender, teniendo por ello, de suyo, el poder de entender, mas no el de ser entendido mientras no se constituya en acto. Esta es la causa por la que los mismos platónicos supusieron que el orden de los seres inteligibles es superior al de los entendimientos, porque el entendimiento no entiende más que por participación de lo inteligible, y lo que participa es, según ellos, inferior a lo participado.

Si el entendimiento se actualizara participando las formas inteligibles separadas, según la opinión platónica, por esa misma participación de las cosas incorpóreas se entendería a sí mismo el entendimiento humano. Mas como lo natural a él, según el estado de la vida presente, es conocer lo material y sensible, según antes hemos dicho, síguese que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimien-

[5] Cf. ARISTOT., *De anima* 3 c.4 n.3 (BK 428a22): S.TH., lect.7 n.677.

to agente, que es el acto de las especies inteligibles y, mediante ellas, del entendimiento posible. Nuestro entendimiento se conoce, pues, a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto.

Y este conocimiento puede ser doble: particular, cuando, por ejemplo, Sócrates o Platón se dan cuenta de que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden; universal, cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. Pero, en definitiva, el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma se deben a la iluminación de nuestro entendimiento por la Verdad divina, en la cual están contenidas las razones de todo, como ya se explicó. En este sentido dice San Agustín: "Por la incorruptible verdad que contemplamos, sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas".—Hay, no obstante, diferencia entre estos dos tipos de conocimiento: para obtener el primero, basta la misma presencia del alma, principio del acto por el cual se conoce a sí misma, y por ello se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. Para adquirir, en cambio, la segunda clase de conocimiento, no basta su presencia, sino que se requiere una ardua y sutil investigación. Ello explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y muchos también se hayan engañado respecto a ella. Por eso dice San Agustín refiriéndose a esta investigación: "No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que procure discernirse como algo presente"; es decir, conocer su diferencia de las demás cosas, lo cual es conocer su esencia y naturaleza.

bilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra (q.84 a.5) dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX «De Trin.» [6]**: «Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat».—Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X «De Trin.»** [7]**, de tali inquisitione mentis: «Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere», idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.**

[6] C.6: ML 42,966.
[7] C.9: ML 42,980.

Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum: ipsa enim est quae cognoscitur: quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur», ac si diceretur quod «in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur»: per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia (cf. q.55 a.1 ad 2). Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens:

Soluciones. 1. La mente se conoce por sí misma, puesto que al fin llega a conocerse, aunque por sus actos; es ella misma la que se conoce porque se ama a sí misma, como se añade en el texto citado. Pero una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: bien porque no se llegue a ella a través del conocimiento de ninguna otra, como ocurre en los primeros principios; bien porque su conocimiento no es indirecto; así, el color es visible por sí mismo, mientras que la substancia sólo indirectamente.

2. La esencia del ángel, como sus actos, pertenecen al género de los objetos inteligibles, y por eso es, a la vez, entendimiento y objeto entendido, lo que le permite conocerse por su propia esencia. No así el entendimiento humano, que o bien está en pura potencia respecto de los seres inteligibles, como el entendimiento posible, o bien es el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, como el entendimiento agente.

3. El texto aristotélico es universalmente válido para todo entendimiento, porque, así como lo sentido en acto es lo sensible a causa de la semejanza del objeto que es forma del sentido en acto, así el entendimiento en acto es lo actualmente entendido, por la semejanza del objeto conocido, que es forma del entendimiento actualizado. Por eso, el entendimiento humano, que se actualiza por la especie inteligible del objeto entendido, por esa misma especie, como forma suya, es entendido. Decir, pues, que "en los seres inmateriales es lo mismo el entendimiento y lo entendido", equivale a decir: "en los objetos entendidos en acto se identifican el entendimiento y lo entendido", puesto que una cosa es entendida en acto precisamente por existir sin materia. Pero cabe en esto una distinción entre las esencias que existen sin materia, como las substancias separadas que llama-

mos ángeles, cada una de las cuales es a la vez conocida y cognoscente, y algunas cosas en las que no existen sin materia las esencias, sino sólo las semejanzas abstraídas de ellas. Por eso dice Averroes que el texto aducido sólo tiene aplicación a las substancias separadas, porque en ellas se cumple de alguna manera lo que no se cumple en las demás, según acabamos de explicar.

sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III «De anima» (comm.15), quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis: verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est (ad 2).

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum [a]

Si nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias.

1. "No vemos la fe en el corazón del creyente, dice San Agustín, como vemos el alma de otro hombre por los movimientos del cuerpo; sin embargo, la demuestra una ciencia certísima y la proclama la conciencia". Lo mismo es aplicable a los demás hábitos del alma, los cuales, por consiguiente, no se conocen por sus actos, sino por sí mismos.

2. Conocemos las cosas materiales exteriores al alma por la presencia de sus imágenes en ella, y por esto se dice que se las conoce por sus representaciones. Los hábitos del alma están presentes en ella por su esencia; luego por su esencia se conocen.

3. "Lo que una cosa es por causa de otra, lo es esa otra con mayor razón". Pero el alma conoce las demás cosas por medio de hábitos y especies inteligibles; luego con mayor motivo conocerá estas cosas por sí mismas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum.

1. Dicit enim Augustinus, XIII «De Trin.» [8]: «Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia». Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Praeterea, «propter quod unumquodque tale, et illud magis» [9]. Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.9; *Quodl.* 8 q.2 **a.2.**
[8] C.1: ML 42,1014.
[9] ARISTOT., *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S.TH., lect.6.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur in II «De anima» [10], «priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt». Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

Por otra parte, los hábitos, lo mismo que las potencias, son principios de los actos, y dice Aristóteles que "los actos y las operaciones son en nuestro conocimiento anteriores a las potencias"; por la misma razón, también a los hábitos. Estos, pues, nos son conocidos, lo mismo que las potencias, mediante los actos.

Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est (a.1) quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur: sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus: quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra (a.1) dictum est de mente.

Respuesta. El hábito viene a ser un término medio entre la pura potencia y el acto puro. Ahora bien, puesto que nada se conoce sino en cuanto está en acto, como antes hemos establecido, ya que el hábito carece de la actualidad perfecta, no posee tampoco la perfecta cognoscibilidad por sí mismo, necesitando ser conocido mediante su acto, bien porque uno se dé cuenta de que posee un determinado hábito por el hecho de advertir en sí acciones propias de dicho hábito, bien porque, partiendo del estudio de los actos, investigue la naturaleza y esencia del hábito. El primero de estos conocimientos se adquiere por la misma presencia del hábito, puesto que ella sola produce el acto que inmediatamente lo testifica. El segundo se obtiene mediante una cuidadosa investigación, lo mismo que antes se dijo de la mente.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra [11] dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

Soluciones. 1. Aunque la fe no se revele en los movimientos del cuerpo, quien la posee la percibe por el acto interno de la mente, pues nadie sabe que tiene fe más que porque se percata de que cree.

2. Los hábitos están presentes al entendimiento no como objetos suyos (pues ya hemos dicho que su objeto, en el actual estado de vida, es la naturaleza de la cosa material), sino como medios por los que entiende.

[10] C.4 n.1 (BK 415a16): S.TH., lect.6 n.304.
[11] Q.84 a.7; q.85 a.8; q.86 a.2.

3. El aforismo "lo que una cosa es por causa de otra lo es esa otra con mayor razón", es verdadero referido a las cosas que pertenecen al mismo orden, por ejemplo, a causas de un mismo género; y así, al decir que la salud es deseable por la vida, se infiere que ésta lo es más que aquélla. En cambio, si se aplica a cosas de distinto orden, no es admisible: si, por ejemplo, se dice que la salud es de desear por razón de la medicina, no se deduce que ésta sea más apetecible, porque la salud pertenece al orden de los fines, y la medicina al de las causas eficientes. Fijándonos, pues, en dos objetos por sí mismos cognoscibles, será más conocido aquel por el que se conozca el otro, como lo son más los principios que las conclusiones. Pero el hábito, en cuanto tal, no pertenece al orden de los objetos ni es causa del conocimiento de cosa alguna, a la manera de un objeto conocido, sino a la manera de una disposición o forma mediante la cual el sujeto conoce. Por tanto, la razón aducida no es concluyente.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur: «Propter quod unumquodque, et illud magis», veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae: puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem: ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit: et ideo ratio non sequitur.

ARTICULO 3

Utrum intellectus cognoscat proprium actum [a]

Si el entendimiento conoce su propio acto

Dificultades. Parece que el entendimiento no conoce su propio acto.

1. Lo que propiamente conoce una facultad cognoscitiva es su objeto. Siendo el acto distinto del objeto, el entendimiento no conoce su propio acto.

2. Todo cuanto es conocido, lo es mediante algún acto. Si el entendimiento conoce, pues, su acto, será en virtud de otro acto, y éste en virtud de otro, procediendo así hasta el infinito, lo cual parece imposible.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum.

1. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum: quod videtur impossibile.

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.10 a.9; *Cont. Gent.* 2,75; *De anima* 2 lect.6

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro «De anima» [12]**. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [13]**: «Intelligo me intelligere».**

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1.2) dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio: non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX «Metaphys.» [14] **Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.**

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum intelligere. — Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra (q.79 a.1) dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae: simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. — Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis

3. Hay igual proporción entre los sentidos y sus actos que entre el entendimiento y los suyos. Pero, según Aristóteles, el sentido propio no siente su acto, sino que esto es función del sentido común. Por lo mismo, tampoco el entendimiento entenderá el suyo.

Por otra parte, afirma San Agustín: "Entiendo que entiendo".

Respuesta. Hemos repetido ya que una cosa es cognoscible en tanto que está en acto. La última perfección del entendimiento es su operación, la cual no es una acción transeúnte, que perfeccione al efecto, como la construcción a lo construído, sino que permanece en el operante como perfección y actualidad propias, según enseña Aristóteles. Lo primero, pues, que el entendimiento conoce de sí mismo es su misma acción de entender.

Sin embargo, en esto se diversifican los distintos intelectos. Hay uno, el divino, que es su mismo entender. Y, puesto que en Dios la esencia se identifica con el acto de intelección, el entender que entiende y el entender su esencia son una misma cosa.—Existe otro entendimiento, el angélico, que no es su mismo entender, como se demostró más arriba, pero que tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia. Por consiguiente, aunque en el ángel quepa distinguir lógicamente la intelección de su acto y la de su esencia, sin embargo, conoce simultáneamente y en el mismo acto ambas cosas, porque la perfección propia de su esencia es el entenderla, y en un solo y único acto se conoce una cosa y su perfección.—Hay, por fin, otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender, ni el primer objeto de su intelección es su propia

[12] L.3 c.2 (425b12): S.Th., lect.2 n.584; lect.3 n.599.
[13] C.11: ML 42,984.
[14] VIII c.8 n.9 (BK 1050a36): S.Th., l.9 lect.8 n.1862

esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material. Y esto es lo que primariamente conoce; en segundo lugar, conoce el acto mediante el que ha entendido al objeto, y por el acto, al propio entendimiento, cuya perfección es el mismo entender. Por eso, Aristóteles dice que los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias.

Soluciones. 1. El objeto del entendimiento es algo universal, el ser y la verdad, bajo lo cual se incluye el mismo acto de entender, pudiendo, por tanto, conocer también este acto. Pero no inmediatamente, porque el objeto primero de nuestro entendimiento, durante la vida presente, no es cualquier ente o verdad, sino únicamente, como hemos dicho, el ser y la verdad considerados en las cosas materiales, a través de las cuales llega al conocimiento de todas las demás.

2. La intelección humana no es el acto y perfección de la cosa entendida, de modo que por un solo acto pueda conocerse la naturaleza material y la propia intelección, como por uno solo se conoce la cosa y su perfección. Es, por eso, distinto el acto por el cual el entendimiento conoce la piedra del acto por el cual entiende que la conoce, y así sucesivamente. No hay dificultad, por otra parte, en admitir que el entendimiento sea infinito potencialmente.

3. El sentido propio siente a causa de la inmutación de un órgano material por un objeto externo, y, como es imposible que nada material se inmute a sí mismo, sino que una cosa inmuta a otra, el sentido común es quien percibe el acto del sentido propio. Pero el entendimiento no conoce por inmutación material de un órgano y, por lo tanto, no hay paridad entre ambos casos.

rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit [15] quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est (q.84 a.7); ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra (q.86 a.2) dictum est.

Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile.

[15] *De anima* 2 c.4 n.1 (BK 415a16): S.TH., lect.6 n.304.

ARTICULO 4

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis [a]

Si el entendimiento conoce el acto de la voluntad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis.

1. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu: cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Praeterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Praeterea, Augustinus, in libro X «Confess.» [16], attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur «neque per imagines, sicut corpora; neque per praesentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones». Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima, nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [17]: «Intelligo me velle».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.59 a.1) dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est

Dificultades. Parece que el entendimiento no conoce los actos de la voluntad.

1. El entendimiento conoce sólo lo que de alguna manera esté presente en él. Como entendimiento y voluntad son facultades distintas, los actos de ésta no están presentes al entendimiento, que, por tanto, no los conocerá.

2. El acto se especifica por su objeto. Y, puesto que son distintos los objetos del entendimiento y de la voluntad, también sus actos serán específicamente diversos, y, por consiguiente, los de la voluntad, incognoscibles por el entendimiento.

3. San Agustín considera que los afectos del alma no son conocidos "ni por imágenes, como los cuerpos, ni por su presencia, como las artes, sino por ciertas nociones". Pero no parece que en el alma puedan existir otras nociones que las esencias de las cosas conocidas o sus imágenes. Resulta, pues, imposible que el entendimiento conozca los afectos del alma, que son actos de la voluntad.

Por otra parte, dice San Agustín: "Entiendo que quiero".

Respuesta. Hemos indicado que el acto de la voluntad es simplemente una inclinación consiguiente a una forma conocida, como el apetito natural es una inclinación que sigue a la forma natural. Ahora bien, la inclinación de toda realidad es íntima a ella y conforme a su modo de ser. Así, la inclinación natural existe naturalmente en las cosas naturales; la sensible, sensiblemente en el suje-

[a] Supra q.82 a.4 ad 1; *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

[16] C.17: ML 32,790.

[17] C.11: ML 42,983.

to que siente; y de modo semejante, la inclinación inteligible, que es el acto de la voluntad, está inteligiblemente en quien entiende como en su principio y sujeto propio. Por eso, el Filósofo, hablando en este sentido, dice que "la voluntad está en la razón". Pues bien, es lógico que lo que está de modo inteligible en un sujeto inteligente sea entendido por él; y así, el entendimiento conocerá el acto de la voluntad, tanto al percatarse de su acto de querer cuanto al conocer la naturaleza de ese acto y, por consiguiente, de su principio, que es un hábito o una facultad.

Soluciones. 1. La razón aducida sería convincente si la voluntad y el entendimiento, además de ser potencias diversas, tuvieran distintos sujetos, pues entonces no estaría en la voluntad lo que estuviese en el entendimiento. Mas, radicando ambas en la misma substancia del alma y siendo el uno, en cierto modo, principio del otro, síguese que lo que está en la voluntad debe estar también, de alguna manera, en el entendimiento.

2. El bien y la verdad, objetos respectivos de la voluntad y el entendimiento, difieren, sin duda, conceptualmente; pero, no obstante, se contienen mutuamente, según hemos explicado, pues la verdad es un bien, y el bien una verdad. Por eso, las cosas que pertenecen a la voluntad caen bajo la acción del entendimiento, y las propias del entendimiento pueden entrar en el dominio de la voluntad.

3. Los afectos del alma no están en el entendimiento ni solamente por sus imágenes, como los cuerpos, ni por su presencia en él a modo de sujeto, como las artes, sino como lo derivado está en el principio que contiene la noción de lo derivado. Por eso afirma San Agustín que los afectos del alma están en la memoria por ciertas nociones especiales.

sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III «De anima» [18], **quod «voluntas in ratione est». Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto differrent: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra [19] **dictum est: nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.**

Ad tertium dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

[18] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14 n.802.
[19] Q.16 a.4 ad 1; q.82 a.4 ad 1.

INTRODUCCION A LA CUESTION 88

CONOCIMIENTO DE LAS SUBSTANCIAS ESPIRITUALES

A través de los tres artículos de esta cuestión, trata de la posibilidad y condiciones del conocimiento metafísico de las substancias espirituales. Lo hace de un modo negativo, excluyendo en cualquier caso un conocimiento propio, quidditativo y directo, esto es, mediante especies adecuadas de tales substancias. En el artículo 1 se enfrenta con una tesis favorita del averroísmo: la posibilidad del conocimiento intelectual directo de los ángeles, o substancias separadas, por conversión al intelecto agente separado. En el artículo 2 rebate la opinión de Ibn Madja, que defendía la posibilidad de un conocimiento abstractivo directo de estas mismas substancias separadas, mediante un tipo de abstracción lógica total. El ontologismo en sus versiones neoplatónicas es objeto de discusión en el artículo 3.

En los tres se afirma idéntica doctrina: no cabe un conocimiento quidditativo, unívoco y por propias especies de ninguna substancia separada, ni, *a fortiori*, de Dios. Todo nuestro conocimiento de tales entes ha de ser analógico y causal, por la clásica triple vía de la causalidad, remoción y eminencia, mediante una abstracción formal real.

Por otra parte, si podemos llegar por el razonamiento a conocer con certeza metafísica la existencia de Dios como primera causa necesaria, motor y fin del universo, y primer ser imparticipado [1], respecto de la existencia de los ángeles sólo la fe puede informarnos con certeza [2].

[1] 1 q.1 a.3.
[2] Los argumentos aducidos en *Cont. Gent.* 2,91 son puras conveniencias, no verdaderas demostraciones.

CUESTION 88

(In tres articulos divisa)

Quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt

Cómo el alma conoce las realidades superiores a ella

Veamos ahora cómo el alma humana conoce aquellas cosas superiores a ella, es decir, las substancias inmateriales.

Para esto averiguaremos tres cosas:

Primera: si el alma humana, durante la vida presente, puede entender las substancias inmateriales que llamamos ángeles.

Segunda: si llega a su conocimiento por el de las cosas materiales.

Tercera: si es Dios lo primero que conocemos.

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas angelos dicimus, per seipsas.

Secundo: utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio: utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULO 1

Utrum anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas [a]

Si el alma humana, durante la vida presente, puede conocer las substancias inmateriales en sí mismas

Dificultades. Parece que el alma humana, en su estado actual de vida, puede conocer las substancias espirituales en sí mismas.

1. Escribe San Agustín: "La mente adquiere por sí misma el conocimiento de las cosas incorpóreas, como le adquiere de las cosas corpóreas mediante los sentidos corporales". Incorpóreas son las substancias inmateriales, las cuales, por consiguiente, son conocidas por el alma.

2. Lo semejante se conoce por lo semejante. La mente humana, que es inmaterial, según se ha dicho, se asemeja más a los seres inmateriales que a los materiales, y, puesto que conoce a éstos, con más razón conocerá lo inmaterial.

3. Nosotros no sentimos con la máxima intensidad las cosas que son por naturaleza sumamente sensibles, porque la excelencia de éstas corrompe el sentido. En cambio, la excelencia de lo inteligible no perturba la inteligencia, según enseña Aristóteles, y, por consiguiente, aquellas cosas que son de suyo más inteligibles lo son también, en el mismo grado, para nosotros. Como, además, las cosas materiales no son inteligibles más que en cuanto nosotros hacemos—por la abstracción—que lo sean actualmente, es evidente que serán más inteligibles aquellas substancias que por naturaleza son inmateriales, y, por tanto, las conoceremos mejor que a las cosas materiales.

4. Dice Averroes que, si nosotros no pudiésemos conocer las substancias abstractas, "la naturaleza habría obrado inútilmente, porque hizo algo que, siendo de suyo inteligible, no es entendido por nadie". Mas, como nada es inútil o superfluo en la naturaleza, podemos entender las substancias inmateriales.

5. Los sentidos son a las cosas sensibles lo que el entendimiento a las inteligibles. Ahora bien, nuestra vista puede ver todas las cosas, ya superiores e incorruptibles, ya corruptibles e inferiores; luego nuestro entendimiento puede conocer todas las substancias inteligibles, incluso las superiores e inmateriales.

Por otra parte, se lee en el libro de la Sabiduría: "¿Quién investigará lo que hay en el cielo?" Pues en el cielo están las substancias inmateriales, según el texto de San Mateo: "Sus ángeles en el cielo", etc.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

1. Dicit enim Augustinus, in IX «De Trin.» [1]**: «Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam». Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.**

2. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus, quam materialibus: cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis (q.76 a.1) patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III «De anima» [2]**. Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.**

4. Praeterea, Commentator dicit, in II «Metaphys.» (comm.1), quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, «tunc natura otiose egisset: quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo». Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sap. 9,16: «Quae in caelis sunt, quis investigabit?» In caelis autem dicuntur huiusmodi substantiae esse; secundum illud Mt. 18,10: «Angeli eorum in caelis» etc. Er-

[a] *De verit.* q.10 a.11; q.18 a.5 ad 7.8; *In Boet. «De Trin.»* q.6 a.3; *Cont. Gent.* 2,60; 3,42-46; *Q. de anima* a.16; *Metaph.* 2 lect.1.

[1] C.3: ML 42,963

[2] C.4 n.5 (BK 429b2): S.TH., lect.7 n.687.

Luego la investigación humana es incapaz de conocer las substancias inmateriales.

Respuesta. Creía Platón que no sólo conocemos las substancias inmateriales, sino que son ellas lo primero que nuestro entendimiento conoce, porque, como suponía que las formas inmateriales subsistentes, que llamaba "ideas", eran los objetos propios de nuestro entendimiento, pensaba que eran su objeto directo y primario. El alma llega, no obstante, al conocimiento de las cosas materiales, en cuanto que a la acción intelectual va unida la sensación y la imaginación; y por eso, cuanto más depurado está el entendimiento, mejor percibe la verdad inteligible de las cosas inmateriales.

En cambio, según la opinión de Aristóteles, más conforme a la experiencia, nuestro entendimiento, durante la vida presente, está naturalmente ordenado a las esencias de las cosas materiales, por lo cual no entiende nada sin recurrir a las imágenes. Resulta así evidente que las substancias inmateriales, que no caen bajo el dominio de los sentidos y la imaginación, conforme al modo de intelección que experimentamos en nosotros, no pueden ser entendidas primaria y directamente.

Sin embargo, Averroes afirma que el hombre puede llegar, finalmente, aun en esta vida, a entender las substancias separadas, por la continuidad o unión a nosotros de una de ellas, que denomina "entendimiento agente", el cual puede conocer directamente las substancias separadas, por serlo también él. Por eso, cuando esté tan unido a nosotros que, mediante él, conozcamos con perfección, entenderemos las substancias separadas, como ahora, por la unión al entendimiento posible, conocemos las cosas materiales.—Explica así la unión del entendimiento agente a nosotros: puesto que entendemos mediante él y los objetos inteligibles contemplados, como lo confirma el conocimiento de las conclusiones por los principios, es necesario que el entendimiento agente esté con los objetos entendidos en la relación de un agente principal con su instrumento o de la forma con la materia, porque en ambos casos se atribuye una acción a dos principios distintos: o al agente principal y su instrumento, como la acción de serrar se atribuye al carpintero y a las sierras, o a la forma y su sujeto, como la de calentar al calor y al fuego. En cualquiera de los dos sentidos, el entendimiento agente es, con relación a los objetos contemplados, como la perfección respecto a lo perceptible o el acto a la potencia. Y siendo simultánea la recepción de lo perfecto y la perfección, como lo es en la pupila la de lo visible en acto y la luz, así también se reciben a la vez en el entendimiento posible las verdades contempladas y el entendimiento agente. Cuantas más sean, pues, estas verdades, tanto más perfectamente se unirá a nosotros el entendimiento agente, de modo que, si conociéramos todas las posibles, la unión sería perfectísima y podríamos conocer por él todas las cosas, las materiales y la inmateriales, consistiendo en esto la suprema felicidad del hombre.—Ni importa al caso que, en ese estado de felicidad, el entendimiento posible conozca las substancias separadas mediante el entendimiento agente, como él piensa, o, como atribuye a Alejandro de Afrodisia, el entendimiento posible, por ser corruptible, no llegue nunca a conocerlas, sino que esto lo haga sólo el agente.

Pero esta opinión es inadmisible: primero, porque, si el entendimiento agente es una substancia separada, es imposible que conozcamos formal-

go non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas «ideas» vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus (cf. q.84 a.1): et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam [3], quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis (q.84 a.7) patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. III «De anima» [4], ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat «intellectum agentem», qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales.—Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis: principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte unietur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem [5]. — Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit: vel, ut ipse imponet Alexandro [6], intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens agit,

[3] *De anima* 3 c.7 n.2 (BK 431a16): S.Th., lect.12 n.770.
[4] Comm.36 in digressione.

[5] *De animae beatitud.* c.4.
[6] AFRODIENSI, *De anima* l.c. nt.3.

mente por él, porque aquello por lo que formalmente obra un agente es su forma y su acto, puesto que todo principio activo obra en tanto que está en acto, como queda dicho al tratar del entendimiento posible.

Segundo, porque si, conforme a esa explicación, el entendimiento agente fuera una substancia separada, no se uniría a nosotros substancialmente, sino sólo por su luz, en cuanto participada en los entendimientos especulativos. No en cuanto a sus restantes operaciones, que serían lo que nos permitiese entender las substancias inmateriales. Así, cuando vemos los colores iluminados por el sol, no se une a nosotros la substancia del sol, de forma que participemos de su acción, sino que es sólo su luz la que se une a nosotros, permitiéndonos la visión.

Tercero, porque, aun admitiendo que la substancia del entendimiento agente se uniera a nosotros según la forma descrita, ellos mismos afirman que no lo haría perfectamente por uno o dos inteligibles, sino por el conocimiento de todos ellos. Pero todos los inteligibles conocidos no colman la capacidad del entendimiento agente, porque mucho más es entender las substancias separadas que todas las cosas materiales. Por donde se evidencia que, aun conocidas todas las cosas materiales, el entendimiento agente no se uniría a nosotros de manera que pudiésemos conocer las substancias separadas.

Cuarto, porque apenas se hallaría alguno en este mundo que conociese todas las cosas inteligibles materiales, llegando, por eso, pocos o ninguno a ser felices, lo cual contradice la afirmación aristotélica de que la felicidad es "un bien común que pueden alcanzar todos los que no estén privados de virtud".—Es, además, absurdo que sólo consigan el fin de una especie muy pocos de los individuos que la constituyen.

est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu. Sicut etiam supra (q.12 a.1) dictum est circa intellectum possibilem.

Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculativis; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum, in I «Ethic.»[7], qui dicit quod felicitas est «quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem».—Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

[7] C.9 n.4 (BK 1099b18): S.TH., lect.14 n.170.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I «Ethic.»[8], quod felicitas est «operatio secundum perfectam virtutem». Et enumeratis multis virtutibus, in Decimo, concludit[9] quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in Sexto[10] esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas: et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto, quia supra (q.79 a.4) ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive: quia, ut dicitur in III «De anima»[11], intellectus possibilis est «quo est omnia fieri», intellectus agens «quo est omnia facere». Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola; quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substan-

Quinto, porque dice el Filósofo expresamente que la felicidad es "una operación de la virtud perfecta", y, enumeradas muchas virtudes, concluye que la felicidad última, consistente en el conocimiento de lo máximo inteligible, corresponde a la virtud de la sabiduría, de la que antes había dicho que era la primera de las ciencias especulativas. Ello manifiesta que Aristóteles puso la última felicidad del hombre en el conocimiento de las substancias separadas, tal como puede obtenerse mediante las ciencias especulativas, y no mediante la prolongación del entendimiento agente que algunos imaginaron.

Sexto, porque ya antes se mostró que el entendimiento agente no es una substancia separada, sino una facultad del alma que se extiende activamente a todos aquellos objetos a que pasivamente se extiende el entendimiento posible, porque, según las definiciones de Aristóteles, el entendimiento posible es "lo que permite al alma hacerse todas las cosas", y el agente, "lo que la permite hacer todas las cosas". Ninguno de los dos alcanza, durante la vida presente, más que a las cosas materiales, que el entendimiento agente convierte en actualmente inteligibles y el posible recibe. En definitiva, durante el actual estado de vida, ni el entendimiento posible ni el agente pueden conocer en sí mismos las substancias inmateriales.

Soluciones. 1. Del texto de San Agustín se deduce que lo que nuestra mente puede saber de las substancias inmateriales puede conocerlo por sí misma, y esto es tan cierto, que los mismos filósofos dicen que la ciencia del alma es un principio para conocer las substancias separadas. En efecto, por el hecho de co-

[8] C.10 n.15 (BK 1101a14): S.TH., lect.16 n.200; cf. l.10 c.8 n.1 (BK 1177a12): S.TH., lect.10 n.2080.
[9] C.8 n.13 (BK 1178b24): S.TH., lect.12 n.2124.
[10] C.7 n.3 (BK 1141a20); S.TH., lect.6 n.1190.
[11] C.5 n.1 (BK 430a14): S.TH., lect.10 n.728.

nocerse a sí misma, el alma llega a tener conocimiento de las substancias incorpóreas, tal como es capaz de tenerlo, pues no las conoce, por eso, absoluta y perfectamente.

2. La semejanza de naturaleza no basta para que se dé conocimiento. De lo contrario, sería preciso admitir la opinión de Empédocles de que el alma es de la naturaleza de todas las cosas, puesto que las conoce todas. Basta para conocer que la semejanza del objeto conocido esté en el sujeto cognoscente como forma suya. Nuestro entendimiento posible, durante la vida presente, es apto para recibir las semejanzas de las cosas materiales abstraídas de las imágenes, y por eso conoce más bien las substancias materiales que las inmateriales.

3. Entre el objeto y la potencia cognoscitiva debe existir la misma proporción que entre lo activo y pasivo o que entre la perfección y lo perfectible. Por eso, el motivo de que los sentidos no perciban los sensibles demasiado intensos no es sólo que éstos perturben los órganos de la sensación, sino también que no son proporcionados a las potencias sensitivas. De modo semejante, las substancias inmateriales son desproporcionadas a nuestro entendimiento, hasta el punto de que durante la vida presente no puede conocerlas.

4. La opinión de Averroes es falsa por muchas razones; en primer lugar, porque de que nuestro entendimiento no conozca las substancias separadas no se sigue que ningún otro entendimiento las conozca: se entienden a sí mismas y mutuamente.—En segundo término, porque el fin de las substancias separadas no es el que nosotros las entendamos. Sólo se puede llamar inútil y superfluo a lo que no consigue el fin para que existe. Por eso no se sigue que las substancias inmateriales sean in-

tias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret [12]. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem.—Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam

[12] Cf. ARISTOT., *De anima* I c.2 n.6 (BK 404a11): S.TH., lect.4 n.45.

si nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

útiles del hecho de que no las conozcamos nosotros.

5. Los sentidos conocen los cuerpos superiores e inferiores de la misma manera, o sea, por inmutación de los órganos sensibles. En cambio, no conocemos de la misma manera las substancias materiales, que entendemos mediante la abstracción, y las inmateriales, que no podemos entender de esta manera, porque carecen de imágenes.

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales [a]

Si nuestro entendimiento puede llegar a entender las substancias inmateriales por medio del conocimiento de las cosas materiales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

1. Dicit enim Dionysius, 1 cap. «Cael. hier.» [13], quod «non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur». Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus: definit enim Damascenus angelum [14]; et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo sub-

Dificultades. Parece que podemos llegar al conocimiento de las cosas inmateriales mediante el de las materiales.

1. Dice el Pseudo-Dionisio que "le es imposible al alma humana elevarse a la contemplación inmaterial de las jerarquías celestes sin valerse de un guía material". Infiérese de esto que podemos ser conducidos mediante las substancias materiales al conocimiento de las inmateriales.

2. La ciencia está en el entendimiento; mas hay ciencias y definiciones de las substancias inmateriales. Así, San Gregorio define a los ángeles, y sobre ellos se dan algunas noticias, tanto en las ciencias teológicas como filosóficas. Luego pode-

[a] *Sent.* 4 d.49 q.2 a.7 ad 12; *De verit.* q.18 a.5 ad 6; *Cont. Gent.* 3,41; *In Boet. «De Trin.»* q.6 a.3.4; *Q. de anima* a.16; *Poster.* 1 lect.41; *De causis* c.7.

[13] § 3: MG 3,124.

[14] *De fide orth.* l.2 c.3: MG 94,865.

nos conocer las substancias inmateriales.

3. El alma humana, que pertenece al género de las substancias inmateriales, puede ser conocida por nosotros mediante el acto por el que ella entiende las cosas materiales. Luego también podemos conocer las demás substancias inmateriales por sus efectos en las cosas corpóreas.

4. Sólo es incomprensible por sus efectos aquella causa que dista infinitamente de ellos, lo cual es exclusivo de Dios. Luego las demás substancias inmateriales nos son conocidas por medio de las materiales.

Por otra parte, el mismo Pseudo-Dionisio afirma que "no puede entenderse lo inteligible por lo sensible, lo simple por lo compuesto, ni lo incorporal por lo corpóreo".

Respuesta. Refiere Averroes que un filósofo llamado Avempace opinaba que, según los principios de la verdadera filosofía, podemos llegar al conocimiento de las substancias inmateriales por medio del de las materiales; pues siendo nuestro entendimiento capaz de abstraer de la materia sensible su esencia, si en ésta quedase aún algo de materia, podría de nuevo abstraerla, y, siendo posible prolongar este proceso hasta el infinito, debería, por fin, llegar a entender alguna esencia totalmente inmaterial. En eso precisamente consiste la intelección de las substancias inmateriales.

Esto sería cierto si tales substancias inmateriales fueran las formas y especies de las materiales, como creían los platónicos. Pero, si no se admite esto y, en cambio, se supone que las substancias inmateriales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llega-

stantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 1 cap. «De div. nom.» [15], **quod «sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt».**

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in III «De anima» (c.1 nt.4), quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere: et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt (cf. q.7 a.1.4). Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perve-

[15] § 1: MG 3,538; S.TH., lect.1.

niet ad aliquid simili substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, 2 cap. «Cael. hier.» [16]

Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis: sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles [17] **per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus: sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis, et alicuius habitudinis ad res materiales.**

Ad tertium dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura: quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

Ad quartum dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae: conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque se-

rá a algo semejante a una substancia espiritual. Por consiguiente, no podemos, por las cosas materiales, conocer perfectamente las inmateriales.

Soluciones. 1. Por las cosas materiales podemos llegar a conocer en cierta manera las inmateriales, pero no perfectamente, porque no hay proporción adecuada entre ambos órdenes, y, aunque pueden obtenerse algunas imágenes materiales para conocer lo inmaterial, éstas son, como dice el Pseudo-Dionisio, muy desproporcionadas.

2. De las cosas superiores se trata en las ciencias, sobre todo por vía de negación, y así Aristóteles describe los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los inferiores. Con mucha más razón nos es imposible conocer las substancias inmateriales aprendiendo sus esencias. Lo que de ellas nos dicen las ciencias es por vía de negación y por ciertas relaciones con las cosas materiales.

3. El alma humana se entiende a sí misma por su propio acto de intelección, que revela perfectamente su poder y naturaleza. Pero ni esto ni otra cosa alguna que se encuentre en las substancias materiales nos da a conocer el poder y la naturaleza de las inmateriales, porque no hay adecuación entre unas y otras.

4. Las substancias inmateriales creadas no pertenecen al mismo género natural que las materiales, porque la naturaleza de su potencia y materia no es idéntica. Pertenecen, no obstante, al mismo género lógico, porque también las substancias inmateriales están incluídas en el predicamento de la substancia, ya que su esencia se distingue de su existencia. Dios, en cambio, no conviene con las cosas materiales ni

[16] § 2: MG 3,137.
[17] *De caelo* l.1 c.3 (BK 269b18): S.TH., lect.5.6.7.

en el género natural ni en el lógico, puesto que, como ya se dijo, no está incluído en género alguno. Por tanto, mediante las imágenes y las cosas materiales, podemos conocer algo positivamente de los ángeles, aunque de modo genérico y no específico. De Dios, en cambio, en ninguno de los dos aspectos.

cundum genus logicum: quia Deus nullo modo est in genere. Unde per similitudines rerum, ut supra (q.3 a.5) dictum est, materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei: de Deo autem nullo modo.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur [a]

Si es Dios lo primero que conoce la mente humana

Dificultades. Parece que Dios es el primer objeto que conoce la mente humana.

1. Lo primero conocido por nosotros es aquello en que conocemos todas las demás cosas y por lo cual juzgamos de ellas, como la luz es lo primero conocido por el ojo, y los primeros principios lo primero conocido por el entendimiento. Pero, según testimonio de San Agustín, lo conocemos todo en la luz de la verdad suprema y por ella juzgamos de lo demás. Luego es Dios lo primero que conocemos.

2. "Lo que una cosa es por causa de otra, lo es esta otra con mayor razón". Siendo Dios la causa de todo nuestro conocimiento, puesto que es, según la expresión de San Juan, "la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo", será El lo que primero y mejor conocemos.

3. Lo que primeramente se conoce en una imagen es el objeto que representa. En nuestra mente existe la imagen de Dios, como afirma San Agustín, y, por tanto, será Dios lo primero conocido.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

1. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro «De Trin.» [18], **et in libro «De vera relig.»** [19] **Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.**

2. Praeterea, «propter quod unumquodque, et illud magis» [20]. **Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis: ipse enim est «lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum», ut dicitur Io. 1,9. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.**

3. Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit [21]. **Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.**

[a] *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.3.

[18] L.2 c.12: ML 42,999.
[19] C.31: ML 34,147; cf. *Confess.* l.12 c.25: ML 32,840.
[20] ARISTOT., *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S.TH., lect.6 n.3.
[21] *De Trin.* l.12 c.4.7: ML 42,1000.1005.

Sed contra est quod dicitur Io 1,18: «Deum nemo vidit unquam».

Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (a.1); multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur: sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur». Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est (q.84 a.7; q.85 a.8; q.87 a.2 ad 2).

Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra (q.12 a.2 ad 3; q.84 a.5) dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum quod «Propter quod unumquodque, et illud magis», intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra (q.87 a.2 ad 3) dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

Por otra parte, dice San Juan: "Nadie vió jamás a Dios."

Respuesta. No pudiendo nuestro entendimiento, durante la vida presente, conocer las substancias inmateriales creadas, conforme acaba de demostrarse, mucho menos podrá conocer la esencia de la substancia increada. Ha de afirmarse, pues, en absoluto, que Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento sirviéndonos de las criaturas, según aquello del Apóstol: "Conocemos las cosas invisibles de Dios por medio de aquello que ha sido hecho". Lo primero que nosotros entendemos en el estado actual de nuestra vida, es la esencia de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como insistentemente se ha repetido.

Soluciones. 1. Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la Primera Verdad, en cuanto la propia luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es otra cosa que una impresión de la Primera Verdad, como también queda dicho. No siendo, pues, la misma luz intelectual objeto, sino medio, de nuestro conocimiento, con mucha menor razón será Dios lo primero conocido por nosotros.

2. Ya advertimos que el aforismo "lo que una cosa es por medio de otra lo es esta otra con mayor razón" ha de aplicarse a objetos de un mismo orden. Conocemos todas las cosas por Dios, no en cuanto que El sea lo primero conocido, sino en cuanto es la primera causa de la potencia cognoscitiva.

3. Si en nuestra mente existiera una imagen perfecta de Dios, como el Hijo lo es del Padre, le conoceríamos inmediatamente; mas, siendo imperfecta la imagen, la razón no es concluyente.

INTRODUCCION A LA CUESTION 89

INTELECCION DEL ALMA SEPARADA DEL CUERPO

Es la coda final. Pasan en esta cuestión de nuevo los temas ya estudiados respecto de la intelección del alma unida al cuerpo, pero traspuestos, invertidos, como en negativo. Se trata de estudiar la vida intelectual, obscura para nosotros, del alma separada de su propio cuerpo. Ocho artículos desenvuelven el pensamiento de Santo Tomás con arreglo al siguiente esquema:

- Intelección «post mortem» del alma
  - En cuanto separada del propio cuerpo .....
    - Por especies infusas ....
      - Su necesidad (a.1.
      - Su objeto
        - Las substancias separadas (a.2).
        - Las cosas naturales (a.3).
        - Los singulares materiales (a.4) .
    - Por especies adquiridas.
      - En cuanto al hábito (a.5).
      - En cuanto al acto (a.6).
  - En cuanto separada de los otros cuerpos ....
    - Por la distancia o localmente (a.7).
    - Por el trato o espiritualmente (a.8).

Los temas han sido tratados ya anteriormente con más extensión en las *Sentencias* (3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1), así como en *De veritate* (q.19) y *Q. d. De anima*. Pero la unidad de doctrina permanece idéntica a través de las distintas versiones. Sobre el tema, baste lo dicho en la *Introducción general* (p.120).

CUESTION 89

(In octo articulos divisa)

De cognitione animae separatae

Del conocimiento del alma separada

Deinde considerandum est de cognitione animae separatae (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum anima separata a corpore possit intelligere.

Secundo: utrum intelligat substantias separatas.

Tertio: utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto: utrum cognoscat singularia.

Quinto: utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

Sexto: utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.

Septimo: utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

Octavo: utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

Hemos de ocuparnos a continuación del conocimiento del alma separada.

Acerca de lo cual pueden considerarse ocho cosas:

Primera: si el alma separada del cuerpo puede entender.

Segunda: si entiende las substancias separadas.

Tercera: si conoce todas las cosas naturales.

Cuarta: si conoce las cosas singulares.

Quinta: si el hábito de la ciencia adquirida en esta vida permanece en el alma.

Sexta: si puede usar de este hábito.

Séptima: si la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

Octava: si las almas separadas conocen lo que aquí sucede.

ARTICULO 1

Utrum anima separata aliquid intelligere possit [a]

Si el alma separada puede entender algo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit.

1. Dicit enim Philosophus, in I «De anima» [1], **quod «intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto». Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.**

2. Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per li-

Dificultades. Parece que el alma separada del cuerpo no puede conocer nada.

1. Dice Aristóteles que "cesa la actividad intelectual cuando se corrompe algo interno". La muerte destruye todo lo que hay en el hombre. Luego también su mismo entender.

2. El impedimento de los sentidos y la perturbación de la imagi-

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1 a.1; *De verit.* q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,81; *Q. de anima* a.15; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

[1] C.4 n.14 (Bk 408b24): S.TH., lect.10 n.163.

nación imposibilitan al alma para conocer; y en la muerte hemos dicho que desaparecen totalmente la imaginación y los sentidos. El alma, por tanto, no conoce nada después de la muerte.

3. Si el alma separada entiende, deberá servirse de algunas especies; mas éstas no pueden ser innatas, porque en un principio está "como una tabla rasa en la que nada hay escrito"; ni abstraídas de las cosas, porque carece de órganos sensoriales y de imaginación, mediante los cuales pudiera abstraer esas especies de las cosas; ni anteriormente abstraídas y conservadas en el alma, porque, en ese caso, el alma del niño no entendería nada después de la muerte; ni, en fin, infundidas en ella por Dios, pues tal conocimiento no sería el natural de que ahora nos ocupamos, sino el sobrenatural. Por consiguiente, el alma separada del cuerpo no conoce nada.

Por otra parte, dice el Filósofo que, "si el alma no tuviera alguna operación que le fuera exclusiva, no se separaría". Y, puesto que se separa, debe tener alguna operación propia, sobre todo la de entender, y, por consiguiente, entiende aunque esté separada del cuerpo.

Respuesta. Esta cuestión resulta difícil, porque el alma, mientras está unida al cuerpo, no puede conocer nada si no es recurriendo a las imágenes, como la experiencia atestigua. Si esto le correspondiera no por naturaleza, sino accidentalmente, por el hecho de estar unida al cuerpo, como creían los platónicos, la cuestión sería fácilmente soluble. En efecto, una vez suprimido el obstáculo del cuerpo, volvería el alma a su estado natural, conociendo entonces las cosas de suyo inteligibles sin tener que referirse a las imáge-

gamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra (q.84 a.7.8) dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra (q.77 a.8) dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas: quia a principio est «sicut tabula in qua nihil est scriptum» [2]**. Neque per species quas abstrahat a rebus: quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas: quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas, haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I «De anima» [3]**, quod «si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari». Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.**

Respondeo dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt [4]**, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis**

[2] Ibid. l.3 c.4 n.2 (BK 429b29): S.TH., lect.9 n.722.
[3] C.1 n.10 (BK 403a11): S.TH., lect.2 n.21.
[4] Vide *Phaedon.* c.20.

substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso.—Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quo est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt: cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.

nes; lo mismo que hacen las demás substancias separadas. Pero si esto fuera así y el alma comprendiese peor unida al cuerpo que separada de él, tal unión no sería para beneficio propio, sino sólo en provecho del cuerpo, lo cual es absurdo, porque la materia existe para la forma, y no al revés.—Si, por el contrario, admitimos que el alma necesita naturalmente para entender volverse a las imágenes, no cambiando su naturaleza por la destrucción del cuerpo, parece seguirse que no podría entender naturalmente nada, porque no dispone de imágenes a qué referirse.

Para resolver esta dificultad debemos advertir que todo ser obra en cuanto está en acto, y el modo de obrar corresponde a su modo de ser. Y el alma tiene un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando separada de él, conservando, sin embargo, la misma naturaleza. No es que la unión con el cuerpo sea para ella algo accidental, pues se realiza por exigencia de su misma naturaleza. Así, tampoco cambia la naturaleza de un cuerpo ligero cuando pasa de un lugar apropiado que por naturaleza le corresponde a otro que no es el suyo propio, sino ajeno a su naturaleza. Por tanto, conforme a su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, le corresponde al alma un modo de entender que consiste en referirse a las imágenes corporales que se hallan en los órganos; en cambio, en estado de separación, le compete un modo de entender semejante al de las demás substancias separadas, consistente en una versión hacia lo que es de suyo inteligible. Por tanto, el modo de entender volviéndose a las imágenes, es natural al alma, como lo es su unión al cuerpo; en cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes es algo que está fuera de su naturaleza. Por eso se une al cuerpo para existir y obrar conforme a su naturaleza.

Pero esto plantea un nuevo problema. Puesto que la naturaleza se ordena siempre a lo mejor y es más perfecto conocer volviéndose a lo que es de suyo inteligible que recurriendo a las representaciones imaginarias, debió la naturaleza del alma ser formada de tal modo por Dios, que la manera más perfecta de conocer le fuese connatural, sin que para ello necesitara unirse al cuerpo.

No obstante, ha de tenerse en cuenta que, aunque el entender refiriéndose a las cosas superiores es de suyo más noble que el hacerlo recurriendo a las imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta. Lo cual se demuestra así: en todas las substancias intelectuales, la facultad cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina, la cual en su primer principio es una y simple; pero cuanto más van alejándose de El las criaturas intelectuales, tanto más se divide y diluye, como ocurre con las líneas que se alejan del centro. De aquí que Dios entienda todas las cosas por su sola esencia y que las substancias intelectuales superiores, aunque conozcan por medio de varias formas, no obstante, se sirvan de pocas, las más universales y eficaces para la comprehensión de las cosas, debido al poder de la energía intelectiva que en ellas reside. En cambio, las substancias inferiores necesitan muchas formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, a causa de que carecen del poder intelectual de las superiores. Si las substancias inferiores poseyeran formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso. Esto se comprueba también, en parte, entre los hombres, pues los que poseen un entendimiento más débil no adquieren un conocimiento perfecto mediante los

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata: debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus: nam qui sunt debiliores intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur.—Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.

Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

conceptos universales de los más inteligentes, a no ser que se les explique cada cosa en particular.—Pues bien: es claro que, según el orden natural, las almas humanas son las menos perfectas entre las substancias espirituales, contribuyendo así a la perfección del universo, que exige la existencia de grados diversos en las cosas. Si, por consiguiente, Dios hubiera dotado a las almas humanas de la intelección propia de las substancias separadas, su conocimiento no sería perfecto, sino general y confuso. Para que pudieran conocer con propiedad y perfección las cosas, han sido ordenadas naturalmente a unir a los cuerpos, para recibir de este modo, de las mismas cosas sensibles, un conocimiento adecuado de ellas, a semejanza de lo que sucede a los hombres rudos, que no pueden llegar a la ciencia si no es por medio de ejemplos sensibles.

Queda así claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es un bien para el alma, que, no obstante, puede existir separada y tener otro modo distinto de conocer.

Ad primum ergo dicendum quod, si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius (l.c. nt.1) facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire: nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Soluciones. 1. Si se examinan con atención las palabras del Filósofo, se advertirá que su acento depende de una previa hipótesis, según la cual tanto el entender como el sentir son acciones del compuesto humano, pues aun no había establecido la distinción entre el entendimiento y el sentido.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.—De quo etiam procedit secunda ratio.

2. Puede también decirse que habla del modo de entender por medio de las imágenes, en lo cual funda también la segunda dificultad.

Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas: nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat: sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae

3. El alma separada no entiende por medio de especies innatas, ni por las abstraídas entonces, ni únicamente por las que haya conservado, como pretende la objeción, sino por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, de las cuales participa el alma

como las demás substancias separadas, aunque en menor grado. Por eso, inmediatamente que cesa su relación con el cuerpo, se relaciona con las realidades superiores, lo cual no impide que el conocimiento sea natural, porque Dios es autor no sólo del influjo de la luz de gracia, sino también de la natural.

separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULO 2

Utrum anima separata intelligat substantias separatas *

Si el alma separada conoce las demás substancias separadas

Dificultades. Parece que el alma separada no conoce las otras substancias separadas.

1. El alma es más perfecta unida al cuerpo que separada de él, puesto que es esencialmente una parte de la naturaleza humana, y toda parte es más perfecta cuando está en su todo. Pero, como en estado de unión no entiende las substancias separadas, según hemos demostrado, mucho menos las entenderá separada del cuerpo.

2. Cuanto es conocido, ha de serlo o por su presencia o por su especie. El alma no puede conocer las substancias separadas por su presencia, porque nada penetra en ella, sino sólo Dios; ni por especies que pueda abstraer del ángel, porque el ángel es más simple que el alma. Luego no puede conocerlas de modo alguno.

3. Algunos filósofos pusieron la última felicidad del hombre en el conocimiento de las substancias separadas. Si, pues, el alma las conoce, consigue su felicidad con sólo separarse del cuerpo, lo cual es inadmisible.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas.

1. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata: cum anima sit naturaliter pars humanae naturae; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra (q.88 a.1) habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam: quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit: quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Praeterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

* *Cont. Gent.* 3,45; *Q. de anima* a.17; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

Sed contra est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Lc. 16,23. Ergo vident etiam et daemones et angelos animae separatae.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX «De Trin.»[5]: «Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit», idest cognoscendo seipsam, sicut supra (q.88 a.1 ad 1) dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem (a.1; q.84 a.7) quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra (q.87 a.1) dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget.—Est autem commune omni substantiae separatae quod «intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae»[6]: sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura

Por otra parte, las almas separadas se conocen unas a otras, puesto que el rico que estaba en el infierno vió a Lázaro y a Abrahán. Igualmente las almas ven a los demonios y a los ángeles.

Respuesta. Dice San Agustín que "nuestra mente adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por sí mismas", es decir, conociéndose a sí misma, como antes se aclaró. Por el modo de conocerse el alma separada a sí misma, podemos inferir cómo conocerá a las demás substancias separadas. Pero hemos dicho que, mientras el alma está unida al cuerpo, conoce recurriendo a las imágenes. Y por eso, ni a sí misma puede conocerse, a no ser en cuanto entiende actualmente mediante la especie abstraída de las imágenes; es decir, se conoce a sí misma a través de su acto, como ya se explicó; mas, una vez separada del cuerpo, entiende no por conversión a las imágenes, sino a lo que es de suyo inteligible, y por ello se conoce a sí misma por sí misma.—Es común a toda substancia separada "el entender lo superior y lo inferior a ella según el modo de ser de su substancia", pues una cosa es conocida según el modo como está en el sujeto que conoce y un objeto está en otro en conformidad con el modo de ser de aquel en quien está. El modo de la substancia del alma separada es inferior al de la angélica, pero conforme al modo de ser de las demás almas. Por eso, de éstas tiene un conocimiento perfecto; de los ángeles, imperfecto y deficiente, hablando en un plano natural, pues otra cosa ocurre tratándose del conocimiento de gloria.

Soluciones. 1. El alma separada es, en efecto, más imperfecta desde el punto de vista de la naturaleza,

[5] C.3: ML 42,963.
[6] *De causis* prop.8: S.TH., lect.8.

en que comunica con el cuerpo; sin embargo, está más libre para conocer, por cuanto antes la pureza de su intelección estaba impedida por la pesadez y preocupaciones del cuerpo.

2. El alma separada conoce a los ángeles por medio de imágenes infundidas por Dios, las cuales, sin embargo, no los representan de un mo-

qua communicat cum natura corporis: sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen deficiunt a

non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit [1]. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

Praeterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognoscat, frustra hemisse

los demonios no conocen todas las cosas naturales, sino que, como dice San Isidoro, necesitan una larga experiencia para aprender muchas de ellas. Por consiguiente, tampoco el alma conocerá todas las cosas naturales.

2. Si inmediatamente después de su separación el alma conociese to-

separadas, tampoco entiende todas las cosas naturales con perfección, sino, como se ha dicho, con cierta confusión.

3. San Isidoro habla del conocimiento de los sucesos futuros, que ni los ángeles, ni los demonios, ni las almas separadas tienen, a no ser en sus causas o por revelación divina. En cambio, nosotros hablamos del conocimiento de las cosas naturales.

4. El conocimiento que se adquiere en este mundo mediante el estudio es propio y perfecto; el de la otra vida, en cambio, es confuso. No se concluye, pues, que el afán de aprender sea vano.

te intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae nec angeli nec daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

Ad quartum dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULO 4

Utrum anima separata cognoscat singularia *

Si el alma separada conoce las cosas singulares

Dificultades. Parece que el alma separada no conoce lo singular.

1. El entendimiento es la única potencia cognoscitiva que permanece en el alma separada, según más arriba se probó. Pero el entendimiento no conoce lo singular, como también se ha dicho, y, por tanto, tampoco el alma separada.

2. Es más determinado el conocimiento mediante el cual se conoce algo en particular que aquel mediante el que sólo se conoce en universal. Pero el alma separada no conoce determinadamente las especies de las cosas naturales, y, por tanto, mucho menos los singulares.

3. Si conociese por otro medio que los sentidos algunas cosas singulares, de igual manera las conocería todas, lo cual no es exacto. Luego no conoce ninguna.

Por otra parte, refiere el evangelista San Lucas que el rico que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

1. Nulla etim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra (q.77 a.8) dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra (q.86 a.1) habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Praeterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: «Habeo

* *Sent.* 4 d.50 q.1 a.3; *De verit.* q.19 a.2; *Q. de anima* a.20.

quinque fratres», ut habetur Lc. 1,28.

Respondeo dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus: et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra (q.86 a.1) dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra (q.14 a.11; q.57 a.2) dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli, propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis [9].

Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractio-

estaba en el infierno decía: "Tengo cinco hermanos".

Respuesta. Las almas separadas conocen algunos seres singulares, pero no todos, ni siquiera los que existen en el presente. Para comprender lo cual, ha de tenerse en cuenta que hay dos maneras de entender: una, por abstracción de las imágenes. De este modo no pueden conocerse los singulares directa, sino indirectamente, según se ha dicho en otro lugar. Otra, mediante las especies infundidas por Dios; y es así como el entendimiento puede conocer lo singular, porque, así como Dios, en cuanto es causa de los principios universales e individuales, lo conoce todo por su propia esencia, tanto lo universal como lo singular, según se afirmó anteriormente, así las substancias separadas pueden conocer lo singular por medio de las especies, que son ciertas semejanzas participadas de aquella ciencia divina.

La diferencia entre los ángeles y las almas separadas está en que aquéllos tienen, por esas especies, un conocimiento perfecto y propio de las cosas; en cambio, el de las almas separadas es sólo confuso. Por eso los ángeles, debido a la eficacia de su entendimiento, no sólo pueden conocer mediante tales especies las naturalezas de las cosas de modo específico, sino también los singulares comprendidos en las especies. En cambio, las almas separadas no pueden conocer por dichas especies más que aquellas cosas singulares con las cuales tengan alguna relación: por un conocimiento anterior, por algún sentimiento, por una inclinación natural o por disposición divina, puesto que todo lo que se recibe en algún sujeto está determinado en él por el modo de ser del que lo recibe.

Soluciones. 1. El entendimiento no conoce por abstracción de lo sin-

[9] Cf. *De causis* prop.10; S.Th., lect.10.

gular. No es así, pues, como el alma separada entiende, sino del modo que se acaba de explicar.

2. Hemos advertido que el conocimiento del alma separada está ordenado a aquellas especies o individuos a los que dice alguna relación determinada.

3. El alma separada no está igualmente ordenada a todas las cosas singulares, sino que está con unas relacionadas de modo distinto que con otras. Por eso no hay igual motivo para que conozca todos los singulares.

nis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

ARTICULO 5

Utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata [a]

Si el hábito de la ciencia adquirida en este mundo permanece en el alma separada

Dificultades. Parece que los hábitos científicos adquiridos durante esta vida no permanecen en el alma separada.

1. Dice el Apóstol: "La ciencia será destruída".

2. Algunos menos buenos en este mundo poseen ciencia, mientras que otros mejores carecen de ella. Si, por consiguiente, los hábitos científicos perseveraran en el alma después de la muerte, seguiríase que, aun en la vida futura, algunos menos virtuosos serían superiores a los de mayor virtud; lo que no parece aceptable.

3. Las almas separadas poseerán ciencia de las cosas por influjo de la luz divina. Ahora bien, si la ciencia aquí adquirida permaneciese en el alma separada, habría dos formas de una misma especie en un único sujeto, lo cual es imposible.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 13,8: «Scientia destruetur».

2. Praeterea, quidem minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

[a] 1-2 q.67 a.2; *Sent.* 4 d.50 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.9 a.1; *In I Cor.* 13 lect.3.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in libro «Praedicament.» [10]**, quod «habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia». Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.**

Sed contra est quod Hieronymus dicit in Epistola «Ad Paulinum» [11]**: «Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo».**

Respondeo dicendum quod quidam [12] **posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibile. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur.**

Sed quia scientia est in intellectu, qui est «locus specierum», ut dicitur in III «De anima» [13]**; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur: nam «habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur», ut dicitur in II «Ethic.»** [14] **Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus**

4. Afirma Aristóteles que "el hábito es una cualidad que cambia difícilmente, y, sin embargo, la ciencia desaparece, a veces, a causa de una enfermedad u otra causa semejante". Ningún cambio es tan grande en esta vida como el que supone la muerte. Parece, pues, que por la muerte se destruye el hábito científico.

Por otra parte, escribe San Jerónimo: "Aprendamos en la tierra aquellas cosas cuya ciencia permanecerá con nosotros en el cielo".

Respuesta. Supusieron algunos que el hábito científico no reside en el entendimiento mismo, sino en las facultades sensitivas, a saber, la imaginación, la cogitativa o la memoria; e igualmente, que las especies inteligibles no se conservan en el entendimiento posible. Si fuera cierta esta opinión, seguiríase que, destruído el cuerpo, desaparecería totalmente el hábito de la ciencia aquí adquirida.

Pero, puesto que la ciencia está en el entendimiento, que es el "lugar de las especies", como enseña el Filósofo, el hábito de la ciencia adquirida en esta vida reside en parte en dichas facultades y en parte en el entendimiento mismo. Esto puede constatarse por los mismos actos con los que se adquiere la ciencia, porque, según doctrina aristotélica, "los hábitos son semejantes a los actos mediante los cuales se adquieren". Pero los actos intelectuales mediante los que se adquiere la ciencia durante la vida terrena se realizan recurriendo a las imágenes que residen en dichas potencias sensitivas, de donde resulta que, en virtud de tales actos, se produce en el mismo entendimiento posible una ap-

[10] C.6 n.4 (BK 5b28).
[11] *Epist.* 53: ML 22,549.
[12] Cf. AVICENN., *De anima* p.5 c.6.
[13] C.4 n.4 (BK 429a27): S.TH., lect.7 n.686.
[14] C.1 n.7 (BK 1103b21): S.TH., lect.1 n.252

titud para comprender por medio de las especies recibidas. Y aun las mismas facultades inferiores adquieren cierta idoneidad para que el entendimiento, al volverse hacia ellas, pueda contemplar más fácilmente lo inteligible; pues, así como el acto intelectivo está principal y formalmente en el entendimiento mismo y de manera material y dispositiva en las facultades inferiores, así ocurre también con el hábito.

Por consiguiente, en el alma separada no permanecerá aquella parte del hábito científico adquirido que reside en las facultades inferiores, pero sí la que existe en el entendimiento mismo, porque, según se dice en el libro "De la duración y brevedad de la vida", una forma puede destruirse de dos modos: por sí misma, cuando es sustituida por su contraria, como el calor por el frío; o accidentalmente, por corrupción del sujeto en que está. Por corrupción del sujeto no puede desaparecer la ciencia que existe en el entendimiento, puesto que éste es incorruptible, como antes se probó. Tampoco pueden las especies inteligibles existentes en el entendimiento posible ser destruídas por sus contrarios, porque nada hay contrario a la intención inteligible, sobre todo tratándose de la simple aprehensión, mediante la cual conocemos las esencias. Sin embargo, tratándose del juicio o del raciocinio, hay, en efecto, contrariedad en el entendimiento, puesto que la falsedad en la proposición o en la argumentación es contraria a la verdad. En este sentido, a veces, la ciencia es destruída por su contrario, como ocurre cuando alguno por un argumento falso se desvía de la ciencia verdadera. Esta es la causa por la que el Filósofo admitía que la ciencia se destruía por dos motivos, a saber: "olvido", por parte de la memoria, y "engaño", debido a un razona-

possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu.

Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro «De longitudine et brevitate vitae[15]**, dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest: cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra (q.79 a.2 ad 2; cf. q.75 a.6) ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili: quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur «quod quid est». Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro praedicto (l.c. nt.15), ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur: scilicet «oblivionem», ex parte memorativae, et «deceptionem», ex parte argumen-**

[15] C.2 (BK 465a19-26).

tationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit (v.12): «Nunc cognosco ex parte».

Ad secundum dicendum quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

miento falso. Ninguno de ellos puede caber en el alma separada. Por eso ha de concluirse que el hábito científico, en cuanto está en el entendimiento, permanece en el alma separada.

Soluciones. 1. El Apóstol no habla allí de la ciencia como hábito, sino como acto de conocimiento. Así, para probar esto, añade: "Ahora conozco en parte".

2. Como en estatura corporal puede el que es menos bueno aventajar al que es mejor que él, así nada impide que aquél posea en la vida futura un hábito científico que no posea éste. Esto, sin embargo, apenas significará nada en comparación de otras prerrogativas que los más virtuosos tendrán.

3. Las dos ciencias de que se trata no son de la misma naturaleza, y, por tanto, la objeción no lleva consigo ningún inconveniente.

4. El argumento se refiere a la corrupción de la ciencia en cuanto a lo que en ella proviene de las facultades sensitivas.

ARTICULO 6

Utrum actus scientiae hic acquisitae maneat in anima separata [a]

Si el acto de la ciencia adquirida es este mundo permanece en el alma separada

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata.

1. Dicit enim Philosophus, in I «De anima»[16]**, quod, corrupto corpore, anima «neque reminiscitur neque amat». Sed considerare**

Dificultades. Parece que no permanece en el alma separada el uso actual de la ciencia adquirida aquí.

1. Dice Aristóteles que, una vez corrompido el cuerpo, "el alma ni recuerda ni ama". Pero recordar es pensar en aquellas cosas que uno

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1 a.2.

[16] C.4 n.14 (BK 408b27); S.TH., lect.10 n.163.

conoció anteriormente. Por tanto, el alma separada no posee el uso actual de la ciencia adquirida en esta vida.

2. Las especies inteligibles no serán más eficaces en el alma separada que lo son en el alma unida al cuerpo. Mediante ellas, sin embargo, no podemos ahora entender sino volviéndonos hacia las imágenes, como ya se ha dicho. Luego tampoco podrá hacerlo el alma separada, y en forma alguna podrá conocer mediante las especies inteligibles adquiridas aquí.

3. Dice Aristóteles que "los hábitos producen actos semejantes a los actos de donde ellos proceden". Pero el hábito de la ciencia se adquiere aquí por los actos del entendimiento, que se vuelve sobre las imágenes. Luego el hábito no puede producir otros actos. Ahora bien, como tales actos no competen al alma separada, ésta no poseerá ningún uso de la ciencia adquirida en este mundo.

Por otra parte, refiere San Lucas que se dijo al rico que estaba en el infierno: "Acuérdate que recibiste bienes durante tu vida".

Respuesta. En el acto han de considerarse dos cosas: su especie y su modo. La especie del acto se toma del objeto hacia el cual el acto de la potencia cognoscitiva se encamina mediante la especie que es su imagen; en cambio, el modo del acto se aprecia por el poder del agente. Así, el que uno vea la piedra depende de la especie sensible que existe en el ojo; pero el que la vea con claridad depende de la potencia visual del ojo.—Permaneciendo, pues, en el alma separada las especies inteligibles, como queda dicho, y no siendo su estado igual al que al presente tiene, síguese que el alma separada puede entender por las especies inteligibles aquí adquiridas las cosas que antes conocía. Sin embargo, no del mismo modo, es de-

ea quae prius aliquis movit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.

2. Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra (q.84 a.7) habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in II «Ethic.» (cf. nt.14), quod «habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur». Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

Sed contra est quod Lc. 16,25 dicitur ad divitem in inferno positum: «Recordare quia recepisti bona in vita tua».

Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare: scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo: sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo: sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi.—Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (a.5); status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem

animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam: non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est (q.79 a.6).

Ad secundum dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

Ad tertium dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus: non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter [17], causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

cir, recurriendo a las imágenes, sino del modo adecuado al alma separada. Así, pues, permanece en el alma separada el acto de la ciencia adquirida en este mundo, pero de distinto modo.

Soluciones. 1. Aristóteles habla de reminiscencia refiriéndose a la memoria sensitiva, no a la que, según hemos dicho, es de alguna manera intelectual.

2. El diverso modo de entender no proviene de la distinta eficacia de las especies, sino del diferente estado del alma que conoce.

3. Los actos mediante los que se adquieren los hábitos son semejantes a los causados por éstos sólo en cuanto a la especie, no en cuanto al modo de obrar. En efecto, el hacer obras justas, pero no con espíritu de justicia, esto es, con agrado, causa el hábito de la justicia política, mediante el cual las obramos gustosamente.

ARTICULO 7

Utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae [a]

Si la distancia local impide el conocimiento del alma separada

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De cura pro mortuis agenda» [18], quod «animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt». Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

Dificultades. Parece que la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

1. Dice San Agustín que "las almas de los difuntos están donde no pueden saber lo que ocurre en este mundo". En cambio, conocen lo que sucede cerca de ellas. Luego la distancia local impide al alma separada conocer.

[a] *Sent.* 4 d.50 q.1 a.4.

[17] Cf. ARISTOT., *Ethic.* 5 c.10 (BK 1135a15): S.TH., lect.13 n.1035.

[18] C.13: ML 40,605.

2. Afirma el propio Santo que "los demonios, debido a la rapidez de sus movimientos, nos anuncian cosas que nosotros ignoramos". Pero la rapidez de movimiento nada influiría en esto si la distancia local no impidiera el conocimiento de los demonios. Con mayor motivo impedirá, pues, el del alma separada, que es de inferior naturaleza.

3. La distancia local es semejante a la temporal. Esta impide el conocimiento del alma separada, pues no conoce las cosas futuras. Parece, pues, que también lo impedirá la distancia local.

Por otra parte, dice San Lucas que, "cuando el rico estaba en los tormentos, levantando sus ojos, vió desde lejos a Abrahán". Luego la distancia local no impide el conocimiento del alma separada.

Respuesta. Algunos supusieron que el alma separada conoce los singulares por abstracción de las cosas sensibles. Si esto fuera verdad, podría decirse que la distancia local impedía el conocimiento del alma separada, pues sería preciso, o que las cosas sensibles obrasen sobre ella, o ella sobre los objetos sensibles, y en ambos casos se exigiría una determinada distancia.—Tal hipótesis es, sin embargo, imposible, porque el abstraer especies de las cosas sensibles se realiza mediante los sentidos y demás potencias sensitivas, de que carece el alma separada. Esta conoce los objetos singulares mediante especies que provienen del influjo de la luz divina, que se extiende por igual a lo que está cerca y a lo lejano. Por tanto, la distancia local no impide en absoluto el conocimiento del alma separada.

Soluciones. 1. San Agustín no afirma que las almas de los difuntos estén imposibilitadas para ver

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De divinatione daemonum» [19], quod «daemones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant». Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

3. Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae: non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur Lc. 16,23, quod dives, «cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe». Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem: requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata.— Sed praedicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mor-

[19] C.3: ML 40,584.

tuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur: sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra (a.8) dicetur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita (cf. q.51 a.9 ad 1): secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro (l.c. nt.2) Augustinus expresse tangit: licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro «De civ. Dei» [20].

Ad tertium dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia: quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

lo que sucede en este mundo por el hecho de que estén en el otro, de modo que atribuya a la distancia local esa ignorancia. Esto puede suceder por otros motivos, como luego veremos.

2. San Agustín habla allí refiriéndose a la opinión de algunos, que creían que los demonios estaban naturalmente unidos a un cuerpo. Según esa opinión, podrían tener también potencias sensitivas, para cuyo ejercicio se requiere una determinada distancia. A esa hipótesis alude expresamente en el mismo libro, aunque más bien exponiéndola que afirmándola, como se ve por lo que dice en el libro "Sobre la ciudad de Dios".

3. Las cosas futuras, que distan en el tiempo, no son entes en acto; por ello, no son cognoscibles en sí mismos, porque, en la medida en que algo carece de entidad, carece también de inteligibilidad. En cambio, los objetos distantes espacialmente son entes en acto, y, por tanto, cognoscibles en sí mismos. Por eso, la distancia local y temporal no son de la misma naturaleza.

ARTICULO 8

Utrum animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur [a]

Si las almas separadas conocen lo que sucede en este mundo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur.

1. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur; secundum illud Lc. 16,18: «Habeo quinque fratres, ut

Dificultades. Parece que las almas separadas conocen lo que ocurre en el mundo.

1. Si no lo conocieran, no se cuidarían de ello; sin embargo, se preocupan de lo que sucede aquí, como confirman aquellas palabras de San Lucas: "Tengo cinco hermanos,

[a] 2-2 q.83 a.4 ad 2; *Sent.* 4 d.45 q.3 a.1 ad 1-2; d.50 q.1 a.4 ad 1; *De verit.* q.8 a.2 ad 12; q.9 a.5 ad 5; *Q. de anima* a.20 ad 3.

[20] C.10: ML 41,724.

para que les advierta que no vengan también ellos a este lugar de tormentos". Por consiguiente, conocen lo que ocurre en esta vida.

2. Los difuntos aparecen frecuentemente a los vivos, ya durante el sueño, ya en la vigilia, y les avisan de cosas que ocurren en el mundo, como lo hizo Samuel a Saúl, según nos enseña la Escritura. Esto no ocurriría si ignorasen lo que sucede aquí. Por tanto, lo conocen.

3. Las almas separadas saben lo que sucede junto a ellas. Si no conocieran lo que sucede entre nosotros, sería la distancia local la que lo impidiese, cosa que hemos demostrado no ser cierta.

testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum». Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

2. Praeterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I Reg. 28,11 sqq. Sed hoc non esset, si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

3. Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra (a.7) negatum est.

Por otra parte, se lee en el libro de Job: "Tengan honores sus hijos o sean despreciados, él no lo sabrá".

Sed contra est quod dicitur Iob 14,21: «Sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget».

Respuesta. Por conocimiento natural, que es al que ahora nos referimos, las almas de los difuntos no saben lo que sucede en este mundo. La razón de esto está en lo que hemos dicho: el alma separada conoce las cosas singulares en cuanto de alguna manera está determinada a ellas, o bien por un vestigio de conocimiento o afecto anterior, o bien por disposición divina. Las almas de los difuntos, por prescripción divina y en conformidad con su modo de existir, están separadas de la comunicación con los vivos y en convivencia con las substancias espirituales, separadas de los cuerpos. Por eso ignoran lo que sucede entre nosotros.—San Gregorio da de ello esta razón: "Los muertos ignoran la manera como se desarrolla la vida corporal de los que viven después de ellos; porque la vida espiritual es muy diferente de la carnal, y así como lo corpóreo y lo incorpóreo pertenecen a distinto género, así también difieren en su conocimiento". Y San Agustín parece indicar lo

Respondeo dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic igitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis (a.4) accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coiunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. — Et hanc rationem assignat Gregorius in XII «Moralium» [21], **dicens: «Mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt: quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione». Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro «De cura pro mortuis agenda»** [22], **dicens quod «animae mortuorum rebus viventium non intersunt».**

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: «Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est: quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent». — Augustinus vero, in libro «De cura pro mortuis agenda» (c.13), expresse dicit quod «nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii», ut habetur in glossa (interl.), super illud, «Abraham nescivit nos», Isaiae 63,16. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur, ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV Reg. 22,20. — Sed Augustinus hoc dubitando dicit: unde praemittit, «ut volet, accipiat quisque quod dicam». Gregorius autem assertive: quod patet per hoc quod dicit, «nullo modo credendum est».

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales: de quibus etiam Augustinus asserit [23] **quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.**

[21] C.21: ML 75,099.
[22] C.13.16: ML 40,604.607.

mismo cuando dice que "las almas de los muertos no intervienen en las cosas de los vivos".

Respecto a las almas de los bienaventurados, parece existir diferencia entre San Gregorio y San Agustín, porque San Gregorio añade allí mismo: "Lo cual no ha de pensarse de las almas santas, porque de quienes interiormente ven la claridad de Dios omnipotente no puede creerse en modo alguno que ignoren algo exterior".—En cambio, San Agustín afirma expresamente que "los muertos, incluso los santos, ignoran lo que hacen los vivos y sus hijos", como se lee en el comentario sobre el texto de Isaías: "Abrahán no supo de nosotros". Para confirmarlo, alude al hecho de que su madre no le visitaba y consolaba en sus tristezas, como hacía mientras vivió, no siendo probable que en una vida más feliz se hubiera hecho menos piadosa; como asimismo a que el Señor prometió al rey Josías que moriría antes de ver los males que habían de sobrevenir a su pueblo.—No obstante, San Agustín duda acerca de su opinión, y por eso había advertido previamente: "Cada cual piense lo que quiera de lo que voy a decir"; en cambio, San Gregorio habla de modo afirmativo, como demuestra su expresión: "en modo alguno ha de creerse".

Parece, sin embargo, más probable, conforme la opinión de San Gregorio, que las almas de los bienaventurados que ven a Dios conocen todas las cosas presentes que aquí suceden, porque son iguales a los ángeles, de los que el mismo San Agustín afirma que no ignoran las cosas que suceden entre los vivos. Pero, como las almas de los santos están unidas de un modo perfectísimo a la justicia divina, ni se entristecen ni intervienen en las cosas de los vivos, a no ser que lo exija una disposición de esa divina justicia.

[23] Ibid. c.15: ML 40,605.

Soluciones. 1. Las almas de los difuntos pueden ocuparse de las cosas de los vivos aun cuando ignoren el estado en que se hallan, como nosotros nos ocupamos de ellos, ofreciendo sufragios en su favor aunque ignoramos su estado.—Pueden también conocer los hechos de los vivos no por sí mismos, sino, bien por las almas de los que de aquí van hasta ellos, bien por medio de los ángeles o demonios, o bien, finalmente, "porque se lo revele el Espíritu de Dios", como dice San Agustín.

2. Que los muertos aparezcan a los vivos de una u otra manera, acontece o por una especial providencia divina, que dispone que las almas de los difuntos intervengan en las cosas de los vivos, lo que constituye un milagro de Dios, o porque estas apariciones se realizan por acciones de los ángeles, buenos o malos, aun ignorándolo los muertos, como también los vivos aparecen sin saberlo a otros vivos durante el sueño, según dice San Agustín.—Y así, en el caso de Samuel podría decirse, atendiendo a la revelación divina, que él mismo se apareció, porque dice la Escritura que "se durmió y anunció al rey el fin de su vida"; o bien, si no se admite la autoridad del Eclesiástico, puesto que los hebreos no lo cuentan entre las Escrituras canónicas, que aquella aparición fué dispuesta por los demonios.

3. Tal ignorancia no se debe a la distancia local, sino a la razón que hemos señalado.

Ad primum ergo dicendum quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus.—Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per angelos seu daemones; vel etiam «Spiritu Dei revelante», sicut Augustinus in eodem libro dicit (l.c.).

Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint: et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis: sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto [24].—Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur Eccli. 46,23, quod «dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae». Vel illa apparitio fuit procurata per daemones: si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas scripturas apud Hebraeos non habetur (cf. nt.23).

Ad tertium dicendum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam (in c).

[24] C.10: ML 40,600.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 90-92

LA FORMACION DEL HOMBRE

Trata Santo Tomás esta cuestión desde un punto de vista teológico. Dios es la causa primera de todas las cosas, y, por tanto, también del hombre, el cual se compone de alma y de cuerpo, siendo como un intermedio entre las substancias puramente espirituales y las materiales. Por eso comienza determinando, en primer lugar, el origen del alma racional, que es en lo que el hombre conviene con las substancias espirituales, estudiando después el origen del cuerpo. En el hombre está comprendida también la mujer; pero, como la Sagrada Escritura describe de un modo especial la formación del cuerpo de aquélla, Santo Tomás le asigna una cuestión distinta, con el objeto de explicar el sentido de la revelación acerca de este particular.

I. Origen del alma racional

ERRORES.—Acerca de esta cuestión hubo muchos errores en el transcurso de la historia. Santo Tomás cataloga los principales bajo estos dos conceptos: 1.º Los de aquellos que no pudieron superar su imaginación. 2.º Y los de aquellos otros que no supieron distinguir entre los diversos grados de substancias espirituales (q.90 a.1). En los primeros están comprendidos los materialistas de todo tiempo, como Demócrito, Lucrecio, Moleschott, Le Dantec, Haeckel, etc.; los sensistas; los transformistas al estilo de Darwin y Spencer; los traducianistas o generacionistas, materiales o espirituales, entre los cuales pueden contarse Rosmini, Frohschammer, Hermes, Ubaghs. Y en los segundos, los gnósticos, que enseñaban que el alma humana era una emanación de Dios; los panteístas, que sostienen que nuestra mente se identifica con la divina esencia, y los maniqueos, que enseñaban que el alma humana es una porción de la substancia divina.

Otros sostenían que el alma racional había sido creada por Dios antes de su unión con el cuerpo. Así Orígenes, los priscilianistas y algunos eclesiásticos, de los cuales habla San Jerónimo en la epíst.126 c.1 [1]. Por fin, propugnaban otros que los ángeles habían sido instrumento de Dios en la creación del alma, como Avicena, Algazel, los seleucianos y Domingo Gundisalino.

[1] ML 33,731-732.

CUESTION 90

(In quatuor articulos divisa)

De prima hominis productione quantum ad animam

De la primera producción del hombre en cuanto al alma

Después de lo dicho, procede tratar de la primera producción del hombre. Con respecto a lo cual debemos estudiar cuatro puntos: primero, la producción del hombre; segundo, el fin al cual se ordena esa producción; en tercer lugar, el estado y condiciones del primer hombre; y, finalmente, el lugar en que fué producido.

La producción comprende, a su vez, tres puntos que debemos considerar: la producción del hombre en cuanto a su alma; la misma en cuanto a su cuerpo, y la producción de la mujer.

Sobre el primer punto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el alma es algo producido o algo que participa de la substancia divina.

Segunda: suponiendo que es producida, si es creada.

Tercera: si es producida mediante los ángeles.

Cuarta: si es producida antes que el cuerpo.

Post praemissa considerandum est de prima hominis productione (cf. q.75 introd.). Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis (q.93); tertio, de statu et conditione hominis primo producti (q.94); quarto, de loco eius (q.102).

Circa productionem autem consideranda sunt tria: primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri (q.91); tertio, quantum ad productionem mulieris (q.92).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.

Secundo: supposito quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio: utrum sit facta mediantibus angelis.

Quarto: utrum sit facta ante corpus.

ARTICULO 1

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei [a]

Si el alma es algo producido o algo de la substancia divina

Dificultades. Parece que el alma no es algo producido, sino de la substancia divina.

1. Leemos en el Génesis: "Formó Yavé Dios el hombre del polvo de

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei.

1. Dicitur enim Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo ter-

[a] *Sent.* 2 d.17 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,85; *Compend. Theol.* c.94.

rae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem». Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el hombre ser animado". Mas el que inspira hace salir algo de sí mismo. Por lo tanto, el alma, que da vida al hombre, es algo de la substancia divina.

2. Praeterea, sicut supra (q.75 a.5) habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus: quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

2. Como vimos más arriba, el alma es una forma simple. La forma, por otra parte, es acto. De donde se sigue que el alma es acto puro. Y, siendo esto exclusivo de Dios, síguese que el alma es algo de la substancia divina.

3. Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt: quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

3. Las cosas existentes que en nada difieren son idénticas. Ahora bien, Dios y la mente humana son cosas existentes e indistintas entre sí, puesto que, de lo contrario, deberían distinguirse por alguna diferencia, y en este caso serían compuestos. De donde se sigue que Dios y la mente humana son una sola cosa.

Sed contra est quod Augustinus, in libro «De origine animae» [1], enumerat quaedam quae dicit esse «multum aperteque perversa, et fidei catholicae adversa»; inter quae primum est, quod quidam dixerunt «Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse».

Por otra parte, San Agustín enumera varias cosas que son, en expresión suya, "de todo punto perversas y opuestas a la fe católica", y entre ellas la tesis de algunos según la cual "Dios no produjo el alma de la nada, sino de sí mismo".

Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis [2] patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias: quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est (q.3 a.1.7; q.9 a.1).

Respuesta. Sostener que el alma es algo de la substancia divina, carece de toda probabilidad. En efecto, conforme a lo dicho, el alma humana a veces está en pura potencia para entender; además, la ciencia le viene, en cierto modo, de las cosas, y posee diversas potencias; todo lo cual de ningún modo compete a la naturaleza divina, que es acto puro y nada recibe de otro ni en él se da ninguna diversidad, como queda probado.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil prae-

Este error parece tener su origen en dos teorías antiguas. Los primeros que consideraron las naturalezas de las cosas, no pudiendo ir más allá del orden imaginativo, dijeron que

[1] L.3 c.15: ML 44,522.
[2] Q.77 a.2; q.79 a.2; q.84 a.6.

sólo existían cuerpos. Por lo cual, Dios sería un cuerpo, principio de todos los demás. Como, por otra parte, el alma era, según ellos, algo de la naturaleza de ese cuerpo principio de los demás, de ello deducían que el alma era algo de la naturaleza divina. Siguiendo esta opinión, aun los maniqueos sostuvieron que Dios era una cierta luz corpórea y que el alma era una parte de esta luz unida al cuerpo.—La segunda teoría es la de algunos que llegaron a darse cuenta de que había alguna substancia incorpórea, la cual, sin embargo, no estaba separada del cuerpo, sino que era su forma. De ahí que, según Varrón, "Dios es un alma que rige el mundo por medio del movimiento y de la razón", según relata San Agustín. Por lo cual, algunos dijeron que el alma humana era una parte de esa alma total, del mismo modo que el hombre es una parte del universo, al no saber distinguir los grados de las substancias espirituales sino por las distinciones de los cuerpos.

Todas estas teorías son imposibles, como ya hemos probado. De donde manifiestamente se deduce que es falso que el alma sea algo de la substancia divina.

Soluciones. 1. Inspirar no debe entenderse en sentido material, sino que en Dios equivale a "producir un espíritu". Si bien tampoco el hombre, cuando inspira corporalmente, hace salir algo de su substancia, sino de una substancia extraña.

2. El alma, aunque es forma simple en su esencia, no es, sin embargo, su mismo ser, sino un ser por participación, como hemos visto. Por consiguiente, no es acto puro como Dios.

3. Lo "diferente", en sentido propio, se distingue de algo; de ahí que

ter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I «De anima»[3], per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam.—Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod «Deus est anima mundum motu et ratione gubernans»; ut Augustinus narrat, VIII «De civ. Dei»[4]. Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi; non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum.—Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra[5] probatum est. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum quod inspirare non est accipiendum corporaliter: sed idem est Deum inspirare, quod «spiritum facere». Quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem; ut ex supra (q.75 a.5 ad 4) dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum quod «differens», proprie acceptum, aliquo

[3] C.2 n.10 (BK 405b10): S.TH., lect.5 n.65-67.
[4] C.4 c.31: ML 41,138; cf. l.7 c.6: ML 41,199.
[5] Q.3 a.1 8; q.50 a.2 ad 4; q.75 a.1.

differt: unde ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo: cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne «diversum» est differens; ut dicitur in X «Metaphys.»[6] Nam simplicia diversa sunt seipsis: non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentia, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

se busca la diferencia donde se da alguna coincidencia. Por ello, los objetos diferentes deben ser, en cierto modo, compuestos, ya que concuerdan en algunas cosas y difieren en otras. Conforme a esto, aunque todo objeto diferente es diverso, no sucede lo contrario, como leemos en la "Metafísica", ya que los objetos simples son diversos por sí mismos y no en virtud de diferencias de las cuales se compongan. Así, el hombre y el asno difieren entre sí por las respectivas diferencias de racional e irracional, y no es necesario asignarles otras diferencias.

ARTICULO 2

Utrum anima sit producta in esse per creationem[a]

Si el alma fué producida en el ser por creación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem.

1. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale: cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia. Non ergo est creata.

2. Praeterea, omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae: cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione[7] apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae.

3. Praeterea, anima est forma quaedam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes

Dificultades. Parece que el alma no fué producida en el ser por creación.

1. Aquello que posee en sí mismo algún elemento material, procede de la materia. Ahora bien, el alma humana posee algún elemento material, puesto que no es acto puro. Luego fué sacada de la materia, y no creada.

2. Todo acto propio de una materia parece ser sacado de la potencialidad de la materia, ya que, estando ésta en potencia respecto del acto, todo acto existe previamente en la materia en potencia. El alma, por otra parte, es acto de una materia corporal, conforme a su definición. Luego el alma es sacada de la potencialidad de la materia.

3. El alma es una forma. Luego, si ella es producida por creación, también lo serán todas las demás.

[a] Infra q.118 a.2; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.4; *De verit.* q.27 a.3 ad 9; *Cont. Gent.* 2,87; *De pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 9 q.5 a.1; *De spirit. creat.* a.2 ad 8; op.28, *De fato* c.5; op.37, *De quatuor oppos.* c.4; *Compend. Theol.* c.93.
[6] IX c.3 n.6.7 (BK 1054b23-32): S.TH., lect.4 n.2017-21; cf. l.4 c.9 n.4 (BK 1018a11): S.TH., l.5 lect.12 n.913.
[7] Vide ARISTOT., *De anima* 2 c.1 n.5 (BK 412a15): S.TH., lect.1 n.220.

Por consiguiente, ninguna de ellas es producida por generación, lo cual no puede admitirse.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Creó Dios al hombre a su imagen". Como el hombre es a imagen de Dios en cuanto a su alma, síguese que ésta fué producida por creación.

Respuesta. El alma humana sólo puede ser producida por creación, lo cual no compete a las demás formas. En efecto, siendo la producción el camino hacia la existencia, a cada cosa le convendrá la producción de la misma manera que el ser. Mas decimos que existe propiamente aquello que posee por sí mismo la existencia, como subsistiendo en su ser. Por eso son propiamente seres las substancias, mientras que los accidentes no poseen ser, sino que por ellos existe alguna cosa, lo cual hace decir que son ser; así, la blancura es ser en cuanto que por ella una cosa es blanca. Por ello se dice en la "Metafísica" que el accidente es, "más bien que ser, algo del ser". Lo mismo cabe decir de todas las demás formas no subsistentes. Y, en este sentido, a ninguna forma no subsistente compete propiamente el ser producida sino en cuanto que se producen los compuestos subsistentes.—El alma racional, en cambio, es forma subsistente, como queda dicho. Por lo cual le compete en sentido propio el existir y el ser producida. Y, dado que no puede ser producida de una materia anterior ni corpórea—lo cual haría que fuera de naturaleza corpórea—, ni espiritual—porque, en este caso, las substancias espirituales se transmutarían unas en otras—, debe decirse que no es producida más que por creación.

Soluciones. 1. En el alma hay un elemento como material, que es la esencia simple, mientras que lo formal en ella es el ser participada, lo cual va junto y necesariamente unido a su esencia, ya que el ser, de suyo, sigue a la forma.—Lo mismo cabría decirse sosteniendo, como hacen algunos, que se compone de materia espiritual, puesto que dicha materia no está en potencia respecto de otra forma, como tampoco lo está la materia de los cuerpos celestes; de lo contrario, el alma sería incorruptible. De todo ello se deduce que en modo alguno puede el alma ser hecha de una materia anterior.

2. Que el acto se extrae de la potencialidad de la materia equivale a decir que es actualizado lo que antes estaba en potencia. Pero, como el alma racional no tiene el ser dependiente de la materia corpórea, sino subsistente, y supera la capacidad de ésta, según queda dicho, de ahí que no es sacada de la potencialidad de la materia.

3. Por lo dicho, no cabe comparación entre el alma racional y las demás formas.

aliae formae. Et sic nulla forma exibit in esse per generationem. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,27: «Creavit Deus hominem ad imaginem suam». Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem: quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistentes: unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII «Metaphys.»[8], quod accidens dicitur «magis entis quam ens». Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt.—Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra (q.75 a.2) habitum est. Unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales in invicem transmutarentur: necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem

[8] VI c.1 n.3 (BK 1028a25): S.TH., l.7 lect.1 n.1248.

in ipsa est esse participatum: quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esse, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt[9]. Quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia caelestis corporis: alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia praeiacente.

Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra (q.75 a.2) dictum est; propterea non educitur de potentia materiae.

Ad tertium dicendum quod non est simile de anima rationali, et de aliis formis, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate[a]

Si el alma racional es producida inmediatamente por Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate sed mediantibus angelis.

1. Maior enim ordo est in spiritualibus quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.»[10] Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

Dificultades. Parece que el alma racional no es producida por Dios inmediatamente, sino mediante los ángeles.

1. Se da un orden más perfecto entre los seres espirituales que entre los corpóreos. Pero los cuerpos inferiores son producidos por medio de los superiores, según dice Dionisio. Luego también los espíritus inferiores, o almas racionales, son producidos mediante los superiores, es decir, ángeles.

[a] *Sent.* 2 d.18 q.2 a.2; op.15, *De angelis* c.10; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De causis* lect.3.5.
[9] Cf. BONAVENTURAM, *Sent.* 2 d.17 a.1 q.2.
[10] § 4: MG 3,700; S.TH., lect.3.

2. El fin de las cosas corresponde a su principio, ya que Dios es principio y fin de las mismas. Por lo tanto, también su procedencia del principio responde a la ordenación de las cosas al fin. Ahora bien, en expresión de Dionisio, "las cosas últimas son ordenadas por las primeras". Por consiguiente, las cosas últimas vienen al ser por medio de las primeras; es decir, las almas por medio de los ángeles.

3. "Es perfecto—leemos en los "Meteoros"—aquello que puede realizar algo semejante a sí mismo". Tenemos, empero, que las substancias espirituales son mucho más perfectas que las corpóreas. Por lo mismo, dado que los cuerpos producen objetos específicamente semejantes a sí mismos, con mayor razón podrán los ángeles producir algo específicamente inferior, es decir, el alma racional.

Por otra parte, leemos en el Génesis que Dios mismo "inspiró en el rostro del hombre aliento de vida".

Respuesta. Algunos dijeron que los ángeles, puesto que obran por virtud divina, producen las almas racionales. Esto, empero, es del todo imposible y contrario a la fe. Hemos dicho ya que el alma racional no puede ser producida más que por creación. Ahora bien, sólo Dios puede crear, ya que sólo el primer agente puede obrar sin suponer ninguna materia, mientras que el agente segundo, como ya se ha dicho, supone algo que le viene del primero. Pero aquello que obra suponiendo algo, obra por mutación. Por ello, solamente Dios obra por creación, y los demás agentes, por mutación. Por consiguiente, dado que el alma humana no puede ser producida por trans-

2. Praeterea, finis rerum respondet principio: Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed «infima reducuntur per prima», ut Dionysius dicit [11]. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animae per angelos.

3. Praeterea, «perfectum est quod potest sibi simile facere», ut dicitur in IV «Meteor.» [12] Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7, quod Deus ipse «inspiravit in faciem hominis spiraculum vitae».

Respondeo dicendum quod quidam [13] posuerunt quod angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim (a.2) quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito, cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra (q.65 a.3) habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicuius materiae,

[11] *De eccl. hier.* c.5 § 4: MG 3,504.
[12] C.3 n.1 (BK 380a14): S.TH., lect.4; cf. *De anima* 2 c.4 n.2 (BK 415a26): S.TH., lect.7 n.311.
[13] Seleuciani.—Cf. AUGUST., *De haeres.* n.59: ML 42,41; AVICENNAM, *Metaph.* tr.9 c.4.

ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quandam transmutationem.

mutación de una materia, no puede ser producida más que inmediatamente por Dios.

Soluciones. Quedan, con esto, resueltas las dificultades. En efecto, el que los cuerpos produzcan efectos semejantes a sí mismos o inferiores y el que los superiores ordenen a los inferiores, débese todo ello a una cierta transmutación.

ARTICULO 4

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus [a]

Si el alma humana fué producida antes que el cuerpo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus.

1. Opus enim creationis praecessit opus distinctionis et ornatus, ut supra (q.66 a.1; q.70 a.1) habitum est. Sed anima producta est in esse per creationem; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Praeterea, anima rationalis magis convenit cum angelis quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Praeterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quod actus proprius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Dificultades. Parece que el alma humana fué producida antes que el cuerpo.

1. La obra de la creación precedió a la de la distinción y a la del ornato, como ya se dijo. Pero el alma fué producida por creación, mientras que el cuerpo fué producido al final de la obra del ornato. Por consiguiente, fué producida el alma antes que el cuerpo.

2. El alma racional se asemeja más a los ángeles que a los brutos. Mas los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o inmediatamente en el principio, a la vez que la materia corpórea, mientras que el cuerpo humano fué formado el sexto día junto con los brutos. De ahí se deduce que el alma humana fué creada antes que el cuerpo.

3. El fin es proporcionado al principio. Luego, así como el alma permanece aun después de desaparecer el cuerpo, también fué creada antes que él.

Por otra parte, el acto propio es producido en su potencia propia. Por consiguiente, siendo el alma acto propio del cuerpo, síguese que fué producida en él.

[a] Infra q.91 a.4 ad 3-5; q.118 a.3; *Sent.* 2 d.17 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 2,83.84; *De pot.* q.3 a.10.

Respuesta. Según Orígenes, no sólo el alma del primer hombre, sino la de todos los hombres fué creada antes que el cuerpo y a la vez que los ángeles, pues que, según él, todas las substancias espirituales, tanto las almas como los ángeles, son idénticas en cuanto a la esencia y sólo se distinguen por razón del mérito; de modo que unas fueron unidas a sus cuerpos respectivos, como son las almas de los hombres y de los astros, mientras que otras permanecieron en su pureza en diversos órdenes. Pero de esta opinión ya hemos tratado más arriba, por lo cual ahora no nos ocupamos de ella.

San Agustín, por su parte, dice que el alma del primer hombre fué creada antes que el cuerpo, al mismo tiempo que los ángeles. Para demostrarlo, aduce otra razón. Según él, el cuerpo humano en las obras de los seis días no fué producido actualizado, sino sólo en sus razones causales. Lo cual no puede decirse del alma, que no fué hecha de otra materia corporal o espiritual preexistente ni pudo ser producida de una virtud creada. Parece, pues, que el alma fué creada, junto con los ángeles, en las obras de los seis días, en los cuales fueron hechas todas las cosas, y que, posteriormente, su propia voluntad le hizo regir al cuerpo. Esto, empero, no lo da como seguro, según aparece en sus palabras: "Puede creerse, mientras la autoridad de la Sagrada Escritura o la verdad objetiva no digan lo contrario, que el hombre fué hecho en el sexto día, de suerte que el cuerpo humano fué creado, en cuanto a su razón causal, entre los elementos del mundo y el alma en sí misma".

Y podría admitirse esto suponiendo, como hacen algunos, que el alma posee por sí misma la especie y naturaleza completa, y que no se une al cuerpo como forma, sino sólo para gobernarlo. Pero, admitiendo que se

Respondeo dicendum quod Origenes posuit [14] non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas; propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tan animas quam angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare; sic ut quaedam earum corporibus alligarentur, quae sunt animae hominum vel caelestium corporum; quaedam vero in sui puritate, secundum diversos ordines, remanerent. De qua opinione supra (q.47 a.2) iam diximus: et ideo relinquatur ad praesens.

Augustinus vero, in VII «Super Gen. ad litt.» [15], dicit quod anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, propter aliam rationem. Quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes: quod non potest de anima dici; quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata; et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant (l.c.). Dicit enim: «Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur».

Posset autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum [16]. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum (cf. q.74 a.2), dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quandam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore.—Secundum alios vero Sanctos (ibid.), tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum quod, si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis. Sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animae esse non debuit.

[14] *Peri Archon* l.1 c.6ss: MG 11,166-178; l.2 c.9: MG 11,229.
[15] C.24.28: ML 34,368.370.
[16] PLATON, *Alcibiad.* 1 c.25.

le une como forma y es naturalmente parte de la naturaleza humana, no puede sostenerse esto, puesto que, evidentemente, Dios creó las primeras cosas en el estado perfecto de su naturaleza, conforme a lo que exigía la especie de cada una. Ahora bien, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no posee su perfección natural sino en cuanto unida al cuerpo. Por ello no sería conveniente el que fuera creada antes que el cuerpo.

Admitiendo, por consiguiente, la opinión de San Agustín sobre la obra de los seis días, podría decirse que el alma humana precedió en la obra de los seis días en cuanto a cierta semejanza del género, pues que se asemeja a los ángeles por la naturaleza intelectual; pero fué creada a la vez que el cuerpo.—Según otros santos, en cambio, tanto el alma como el cuerpo del primer hombre fueron creados en la obra de los seis días.

Soluciones. 1. Si la naturaleza del alma poseyera la especie completa de tal modo que hubiera sido creada en sí misma, esto nos inclinaría a admitir que fué creada en un principio. Pero, siendo naturalmente forma del cuerpo, no debió ser creada separadamente, sino en él.

2. Queda respondido a esto en la solución de la dificultad anterior. En efecto, si el alma poseyera la especie por sí misma, se asemejaría más a los ángeles. Mas, en cuanto que es forma del cuerpo, pertenece al género animal, como principio formal.

3. El que el alma perdure después del cuerpo se debe a la desaparición de éste mediante la muerte; defecto que no debió darse necesariamente en el principio al ser creada el alma.

CUESTION 91

(In quatuor articulos divisa)

De productione corporis primi hominis

De la producción del cuerpo del primer hombre

Debemos considerar ahora la producción del cuerpo del primer hombre. Sobre ello hemos de estudiar cuatro cosas:

Primera: materia de la que fué producido.

Segunda: autor que lo produjo.

Tercera: disposición que dió a la misma.

Cuarta: modo y orden de su producción.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de materia ex qua productum est.

Secundo: de auctore a quo productum est.

Tertio: de dispositione quae ei per productionem est attributa.

Quarto: de modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULO 1

Utrum corpus primi hominis sit factum de limo terrae

Si el cuerpo del primer hombre fué hecho del polvo de la tierra

Dificultades. Parece que el cuerpo del primer hombre no fué hecho del polvo de la tierra.

1. Implica un poder mayor el hacer una cosa de la nada que de otra cosa, ya que está más lejos del acto el no ser que el ser en potencia. Pero, siendo el hombre la más excelente de las criaturas inferiores, convenía que en la producción de su cuerpo se manifestara en grado máximo el poder de Dios. Luego no debió ser producido del polvo, sino de la nada.

2. Los cuerpos celestes son más nobles que los terrenos. Mas el cuerpo humano posee la máxima excelencia, puesto que la forma que lo perfecciona, el alma racional, es la más noble. Por consiguiente, no debió ser producido de un cuerpo terreno, sino celeste.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus primi hominis non sic factum de limo terrae.

1. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo: quia plus distat ab actu non ens, quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis eius. Ergo non debuit fieri ex limo terrae, sed ex nihilo.

2. Praeterea, corpora caelestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem: cum perficiatur a nobilissima forma, quae est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore caelesti.

3. Praeterea, ignis et aër sunt nobiliora corpora quam terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aëre quam ex limo terrae.

4. Praeterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terrae, sed ex omnibus elementis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo terrae».

Respondeo dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. 32,4: «Dei perfecta sunt opera». Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod «omnia in se praehabet», non per modum compositionis, sed «simpliciter et unite», ut Dionysius dicit [1], eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam.—Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quae sunt a Deo in natura producta, per formas diversas.—Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aër: quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aëris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam: aliter

3. El fuego y el aire son cuerpos más nobles que la tierra y el agua, por su sutilidad. Por lo tanto, siendo el cuerpo humano el más digno, debió ser producido del fuego y del aire más bien que del polvo de la tierra.

4. El cuerpo humano se compone de los cuatro elementos. Luego no fué hecho del polvo de la tierra, sino de todos los elementos.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Formó Dios al hombre del polvo de la tierra".

Respuesta. Siendo Dios perfecto, dió a sus obras la perfección conforme al modo propio de ellas. Según la expresión del Deuteronomio, "las obras de Dios son perfectas". El es absolutamente perfecto, en cuanto que "contiene en sí todas las cosas" no a modo de un ser compuesto, sino "como simple y unido", dice Dionisio, al modo como los efectos preexisten en la causa según la esencia una de ésta.—Esta perfección se deriva a los ángeles, en cuanto que en su conocimiento se contienen todas las cosas producidas naturalmente por Dios, bajo diversas formas.—Al hombre se deriva de un modo inferior, ya que en su conocimiento natural no están todas las cosas naturales; pero se compone, en cierto modo, de toda ellas, puesto que su alma racional participa del género de las substancias espirituales, y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto que posee un cierto alejamiento de contrarios debido al máximo equilibrio de su complexión; y tiene los elementos físicos en su substancia, pero de tal modo que en él predominan por su virtud los elementos superiores, es decir, el fuego y el aire, ya que la vida consiste principalmente en lo cálido, que es propio del fuego, y lo húmedo, lo cual compete al aire. En cam-

[1] *De div. nom.* c.5 § 9: MG 3,825; S.TH., lect.3.

bio, los elementos inferiores abundan en él por la substancia, pues no habría igualdad en la mezcla si los elementos inferiores, cuya virtud es menor, no abundaran cuantitativamente en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está formado del polvo de la tierra, ya que el polvo es una mezcla de tierra y agua.—A esto se debe que se llame al hombre "mundo menor", porque todas las criaturas del mundo se encuentran, en cierto modo, en él.

Soluciones. 1. El poder de Dios creador se manifestó en el cuerpo humano, al producir por creación su materia. Pero fué conveniente que el cuerpo humano fuera hecho de la materia de los cuatro elementos, para que el hombre tuviera algo de común con los cuerpos inferiores, como un término medio entre las substancias espirituales y las corpóreas.

2. Aunque el cuerpo celeste sea en absoluto más noble que el terrestre, presenta menos semejanzas con los actos del alma racional. Esta, en efecto, recibe el conocimiento de la verdad, en cierto modo, de los sentidos, cuyos órganos no pueden ser formados de cuerpo celeste, por ser éste impasible.—Y no es cierto que en la composición del cuerpo humano entre parte de una quinta esencia, como pretenden algunos, según los cuales el alma se une al cuerpo por medio de una luz. Ante todo, porque no es cierto, como dicen, que la luz sea un cuerpo. Además, es imposible que algo de la quinta esencia se separe del cuerpo celeste o se mezcle con los elementos, dada la impasibilidad del cuerpo celeste. Por lo mismo, no forma parte de la composición de los cuerpos, a no ser en cuanto al efecto de su virtud.

3. Si el fuego y el aire, que poseen una mayor virtualidad para obrar, hubieran entrado en la composición del cuerpo en gran canti-

enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum: quia limus dicitur terra aquae permixta.—Et propter hoc homo dicitur «minor mundus» [2]**, quia omnes ceaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.**

Ad primum ergo dicendum quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus caeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis, est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore caelesti, cum sit impassibile. — Nec est verum quod quidam dicunt aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce (cf. q.76 a.7). Primo enim, falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero, impossibile est aliquid de quinta essentia vel a corpore caelesti dividi, vel elementis permisceri, propter caelestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suae virtutis effectum.

Ad tertium dicendum quod, si ignis et aër, quae sunt maioris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent,

[2] ARISTOT., *Phys.* 8 c.2 n.2 (Bk 252b26): S.TH., lect.4 n.3.

omnino ad se traherent alia, et non posset fieri aequalitas commixtionis, quae est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum. Vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores: quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere: medium enim est quodammodo in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum quod in limo terrae est terra, et aqua conglutinans partes terrae. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est (in c); tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aëre, quae sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur.

dad, atraerían hacia sí a los otros, y no sería posible la proporción en la mezcla, necesaria, por otra parte, en la composición del hombre para la buena constitución del sentido del tacto—fundamento de los otros sentidos—, ya que el órgano de cada sentido no debe poseer en acto los objetos contrarios que él puede percibir, sino sólo en potencia. Y esto, bien sea que carezca de todo género de contrarios, como la pupila carece de color y está en potencia respecto de todos los colores, lo cual no es posible en el órgano del tacto, compuesto de elementos cuyas cualidades percibe éste; o bien que el órgano sea un término medio entre contrarios, como es preciso que suceda en el tacto, que es como medio en potencia hacia los extremos.

4. En el polvo hay tierra y agua, la cual une entre sí las partes de tierra. De los otros elementos no habla la Sagrada Escritura, sea porque se dan en el cuerpo humano en menos cantidad, como queda dicho, o bien porque la Escritura no menciona, al hablar de la producción completa de las cosas, el fuego ni el aire, que no son percibidos por los sentidos de los rudos, puesto que la Escritura se daba al pueblo rudo.

ARTICULO 2

Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum [1]

Si el cuerpo humano fué producido inmediatamente por Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum.

1. Dicit enim Augustinus, in III «De Trin.» [3]**, quod corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est (a.1). Ergo de-**

Dificultades. Parece que el cuerpo humano no fué producido inmediatamente por Dios.

1. Dice San Agustín que los objetos corpóreos son dispuestos por Dios mediante los ángeles. Ahora bien, el cuerpo humano fué formado de materia corpórea, como queda di-

[1] Infra q.92 a.4.
[3] C.4: ML. 42,873

cho. Luego debió ser producido mediante los ángeles y no inmediatamente por Dios.

2. Lo que puede ser hecho por una potencia creada, no es necesario que sea producido inmediatamente por Dios. Mas el cuerpo humano puede ser producido por la virtud creada de los cuerpos celestes. En efecto, algunos animales son engendrados de la putrefacción por la virtud activa del cuerpo celeste, y Albumasar dice que los hombres no son engendrados en lugares en los cuales es excesivo el calor o el frío, sino sólo en los lugares templados. Luego no fué conveniente que el cuerpo humano fuera formado inmediatamente por Dios.

3. De la materia corpórea no se saca nada a no ser mediante una mutación de la misma materia. Pero toda transmutación corpórea es causada por el movimiento de los cuerpos celestes, el cual es el primero entre los movimientos. Por lo tanto, dado que el cuerpo humano es producido de la materia corpórea, parece que en su formación tuvieron parte los cuerpos celestes.

4. Dice San Agustín que el hombre fué hecho, en cuanto al cuerpo, en la obra de los seis días conforme a las razones causales que Dios infundió en la criatura corpórea; y luego fué formado en acto. Mas lo que preexiste en la criatura corpórea conforme a las razones causales puede ser producido por una virtud corpórea. Por consiguiente, el cuerpo humano fué producido por una virtud creada y no inmediatamente por Dios.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Dios creó al hombre de la tierra".

Respuesta. La primera producción del cuerpo humano no pudo proceder de una virtud creada, sino inmediatamente de Dios. Algunos dijeron

buit produci mediantibus angelis, et non immediate a Deo.

2. Praeterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam caelestis corporis: nam et quaedam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis caelestis; et Albumasar [4] dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Praeterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiae transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu caelestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus caeleste.

4. Praeterea, Augustinus dicit, «Super Gen. ad litt.» [5], quod homo factus est secundum corpus, in operibus sex dierum, secundum causales rationes quas Deus inseruit creaturae corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod praeexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17,1: «Deus de terra creavit hominem».

Respondeo dicendum quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt siquidem aliqui (cf.

[4] *Introductorium in Astron.*
[5] L.7 c.24: ML 34,368.

q.63 a.4) formas quae sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem repellit Philosophus, in VII «Metaphys.» [6], per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra [7] expositum est; et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quae est in materia, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis. Et propter hoc, angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III «De Trin.» [8]. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quae circa corpora operatur; aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quae nullo modo angeli facere possunt; sicut quod suscitat mortuos, et illuminat caecos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terae formavit. — Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

que las formas existentes en la materia corpórea se derivan de algunas formas inmateriales. Mas el Filósofo rechaza esta opinión, porque el ser producido no compete a la forma en sí, sino al compuesto, como queda dicho; y, además, puesto que el agente debe asemejarse a la obra, no es admisible que una forma pura y sin materia produzca una forma inmersa en la materia, la cual no es producida sino al ser producido el compuesto. Es, pues, necesario que la forma unida a la materia sea causa de otra forma también material, ya que un compuesto es producido por otro compuesto. Mas Dios, aunque absolutamente inmaterial, es, no obstante, el único que puede producir la materia por creación. Luego sólo El puede producir la forma en la materia prescindiendo de toda anterior forma material. Por ello, los ángeles no pueden cambiar los cuerpos en sus formas a no ser mediante algunos gérmenes, como dice San Agustín.—Por consiguiente, dado que nunca había sido producido un cuerpo humano por cuya virtud pudiera ser formado por vía de generación otro ser específicamente semejante, fué preciso que el primer cuerpo humano fuera formado inmediatamente por Dios.

Soluciones. 1. Aunque los ángeles presten algún ministerio a Dios respecto de los cuerpos, Dios realiza en la criatura corpórea obras que no pueden producir los ángeles, como es el resucitar a los muertos y dar vista a los ciegos. Con esta misma virtud formó también el cuerpo del primer hombre.—Pudo, no obstante, suceder que los ángeles desempeñaran algún ministerio en la formación del cuerpo del primer hombre, del mismo modo que lo desempeñarán en la resurrección recogiendo las cenizas.

[6] VII c.8 n.3 (BK 1033b8-19); c.9 n.7 (BK 1034b7): S.Th., l.7 lect.7 n.1424; lect.8 n.1458.
[7] Q.45 a.8; q.65 a.4; q.90 a.2.
[8] C.8.9: ML 42,876.878.

2. Los animales perfectos, engendrados por el semen, no pueden ser engendrados únicamente por la virtud de los cuerpos celestes, como pretende Avicena; si bien en su generación natural toma parte la virtud del cuerpo celeste, conforme a la expresión del Filósofo de que "el hombre, juntamente con el sol, engendra a otro hombre de la materia". De ahí que sea necesario un lugar templado para la generación del hombre y de los demás animales perfectos.— Sin embargo, basta la virtud de los cuerpos celestes para la generación de algunos animales imperfectos de la materia ya dispuesta, puesto que, manifiestamente, se requieren más cosas en la producción de lo perfecto que en la de seres imperfectos.

3. El movimiento del cielo es causa de las transmutaciones naturales, no de las que están fuera del orden natural y son producidas únicamente por la virtud divina, como es que los muertos resuciten o los ciegos vean. Con lo cual presenta cierta semejanza el que el hombre sea formado del polvo.

4. Una cosa puede preexistir según las razones causales en las criaturas de un doble modo. En primer lugar, según la potencia activa y pasiva, de tal modo que pueda ser producida no sólo de una materia preexistente, sino también por una criatura preexistente. En segundo lugar, según la potencia pasiva exclusivamente; es decir, que pueda ser producida sólo por Dios de una materia preexistente. De este segundo modo preexiste, según San Agustín, el cuerpo humano en las obras creadas en sus razones causales.

Ad secundum dicendum quod animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem caelestis corporis, ut Avicenna fingit[9]; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus caelestis corporis, prout Philosophus dicit, in II «Physic.»[10], quod «homo generat hominem ex materia, et sol». Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. — Sufficit autem virtus caelestium corporum ad generandum quaedam animalia imperfectiora ex materia disposita: manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae, quam ad productionem rei imperfectae.

Ad tertium dicendum quod motus caeli est causa transmutationum naturalium: non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod caeli illuminantur. Quibus est simile quod homo ex limo terrae formatur.

Ad quartum dicendum quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter. Uno modo, secundum potentiam activam et passivam: ut non solum ex materia praeexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua praeexistens creatura hoc facere possit. Alio modo, secundum potentiam passivam tantum: ut scilicet de materia praeexistenti fieri possit a Deo. Et hoc modo, secundum Augustinum, corpus hominis praeexistit in operibus productis secundum causales rationes.

[9] Cf. q.71 ad 1; etiam AVERROEM, *Metaph.* 7 comm.31.
[10] C.2 n.11 (BK 194b13): S.TH., lect.4 n.10.

ARTICULO 3

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem [a]

Si el cuerpo del hombre poseyó la disposición debida

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem.

1. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quae sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quaedam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus; sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Praeterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quae habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quae homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Praeterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantae habent staturam rectam; animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum».

Respondeo dicendum quod omnes res naturales productae sunt ab arte divina; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si

Dificultades. Parece que el cuerpo humano no poseyó la disposición debida.

1. Siendo el hombre el más noble entre los animales, su cuerpo debió recibir la mejor disposición posible para lo propio del animal, es decir, para la sensación y el movimiento. Pero hay algunos animales que poseen sentidos más agudos y movimientos más veloces, como los perros, que olfatean mejor, y las aves, que se mueven más velozmente. Luego el cuerpo humano no está perfectamente dispuesto.

2. Es perfecto aquello a lo que no falta nada. Ahora bien, el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los demás animales, los cuales poseen para su protección la piel y armas naturales que faltan al hombre. Luego la disposición del cuerpo humano es la más imperfecta.

3. El hombre se halla a mayor distancia de las plantas que de los animales. Por consiguiente, dado que las plantas poseen una estatura recta, mientras que la de los animales es curva, el hombre no debería poseer la posición corporal recta.

Por otra parte, se lee en el Eclesiastés: "Dios hizo recto al hombre".

Respuesta. Todas las cosas naturales han sido producidas por el arte divino, y por ello son, en cierto modo, artefactos de Dios mismo. Ahora bien, todo artífice se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en general, sino en or-

[a] 2-2 q.164 a.2 ad 1; *Q. de anima* a.8; *De malo* q.5 a.5.

den a un fin, y prescinde de que tal disposición tenga algún defecto. Así, el artífice que fabrica una sierra para cortar, la hace de hierro, para que valga para tal fin, y no se cuida de hacerla de vidrio, aunque es una materia más bella, puesto que tal belleza sería un estorbo para el fin que intenta conseguir.—Así también Dios ha dado a cada cosa la disposición conveniente, no en absoluto, sino en orden a su fin propio. Lo cual expresa el Filósofo cuando escribe: "Y porque así es más digno, no en todo orden, sino respecto de lo substancial de cada cosa".

Mas el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones, ya que la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente. Decimos, por lo tanto, que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición en conformidad con tal forma y operaciones. Y si parece darse algún defecto en su disposición, debe tenerse en cuenta que tal defecto sigue necesariamente a los elementos corporales que se precisan para que se dé la debida proporción del mismo al alma y a las operaciones anímicas.

Soluciones. 1. El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso era conveniente que el hombre poseyera la complexión más equilibrada entre todos los animales. Es superior también a los demás animales en cuanto a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo arriba dicho.—Mas por cierta necesidad sucede que, en cuanto a los sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales; así, tiene olfato menos fino que todos ellos. En efecto, fué necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción con su cuerpo, bien para que se produjeran más libremente en él las ope-

talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secundum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc est quod Philosophus dicit, in II «Physic.» [11]**: «Et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam».**

Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius: materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.

Ad primum ergo dicendum quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali: et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores; sicut ex supra (q.78 a.4) dictis apparet.—Ex quadam autem necessitate contingit quod, quantum ad aliquos exteriores sensus, homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo, inter omnia animalia, habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium

[11] C 7 n.7 (BK 198b8): S.Th., lect.11 n.9.

sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra (q.84 a.7) dictum est; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. — Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quaedam animalia sunt homine velociora, cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis.

Ad secundum dicendum quod cornua et ungulae, quae sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quae sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi; quae repugnat aequalitati et teneritudini complexionis humanae. Et ideo haec homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III «De anima» [12]**, dicitur «organum organorum». Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.**

Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et vene-

raciones de las potencias sensitivas internas, necesarias, como queda dicho, para la operación intelectual; bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre por razón de su estatura recta. Ahora bien, la magnitud del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere la sequedad.—De modo semejante puede explicarse cómo algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, dado el obstáculo que encuentran dichos sentidos, y que se deriva necesariamente de la perfecta complexión del hombre. Y lo mismo se ha de decir en lo tocante a la velocidad, en que exceden ciertos animales al hombre, por ser incompatible con el equilibrio de la humana complexión.

2. Los cuernos y uñas, armas propias de algunos animales; la consistencia de la piel, la profusión de pelos o plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian bien con la proporción y terneza de la complexión humana. Por ello no le pertenecían estos elementos, y en su lugar tiene el entendimiento y las manos, de los cuales puede servirse de mil maneras para buscarse las armas, vestido y demás elementos necesarios para vivir. Por eso llama Aristóteles a las manos "órgano de los órganos". Y era conveniente que la naturaleza racional, que puede concebir un número infinito de cosas, pudiera procurarse instrumentos infinitos.

3. El tener la estatura recta le fué conveniente al hombre por cuatro razones. En primer lugar, porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los demás no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden

[12] C.8 n.2 (BK 432a1): S.Th., lect.13 n.78.

al alimento y a los placeres venéreos, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Por eso, dado que los sentidos están situados la mayor parte en el rostro, los demás animales lo tienen inclinado hacia la tierra, como para buscar el alimento y proveer a su nutrición, mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo por medio de la vista, que es el más sutil y percibe muchas diferencias de las cosas, pueda conocer libremente todas las cosas sensibles, celestiales y terrenas, en orden a deducir de todas ellas la verdad.— En segundo lugar, para que las facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones, estando el cerebro, del que reciben en cierto modo su perfección, no sumergido, sino elevado sobre todas las partes del cuerpo.—En tercer lugar, porque, si el hombre anduviera curvado, sus manos deberían hacer de patas anteriores, y no podría utilizarlas para la ejecución de diversas operaciones.— Finalmente, de poseer estatura inclinada y usar de las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual tendría la boca prolongada, los labios duros y gruesos y la lengua también dura, para que no sufriera daño de los objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición le impediría hablar, que es la obra propia de la razón.

Y, no obstante poseer una estatura recta, el hombre está a gran distancia de las plantas. En efecto, su parte más excelente, la cabeza, mira hacia lo más excelente del mundo, y su parte inferior hacia la inferior del mismo; posee, pues, una disposición óptima respecto del conjunto. Las plantas, en cambio, tienen sus partes más nobles mirando hacia lo inferior del mundo (ya que las raíces se corresponden a la boca), y su parte más ínfima hacia lo más excelente del mundo. Los animales,

rea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu: homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. — Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. — Tertio, quia oporteret quod, si homo haberet pronam staturam, uteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. — Quarto, quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis.

Et tamen homo staturam rectam habens, maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi: et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori

proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo: nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

por su parte, se hallan en un término medio, ya que lo más excelente en los mismos es la parte por la cual reciben el alimento, y la ínfima, la parte por la cual expulsan lo superfluo.

ARTICULO 4

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur [a]

Si la producción del cuerpo humano está bien descrita en la Sagrada Escritura

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur (Gen. 1,26-27; 2,7).

1. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: «Dixit Deus, Fiat, et factum est». Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Praeterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra (a.2) dictum est. Ergo inconvenienter dicitur: «Faciamus hominem».

3. Praeterea, forma humani corporis est ipsa anima, quae est spiraculum vitae. Inconvenienter ergo, postquam dixerat: «Formavit Deus hominem de limo terrae», subiunxit: «et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.

4. Praeterea, anima, quae est spiraculum vitae, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod «inspiravit in faciem eius spiraculum vitae».

5. Praeterea, sexus masculinus et femininus pertinet ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum [13], fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo cum dixisset: «Ad imaginem suam fecit illum», ad-

Dificultades. Parece que la producción del cuerpo humano no está bien descrita en la Sagrada Escritura.

1. Al igual que el cuerpo humano, salieron de las manos de Dios todas las obras de los seis días. Pero al hablar de ellas leemos en la Escritura: "Dijo Dios: "Hágase", y se hizo". Luego debía haber dicho lo mismo de la producción del hombre.

2. El cuerpo humano fué hecho inmediatamente por Dios, como queda dicho. Por donde no debía decirse: "Hagamos al hombre".

3. La forma del cuerpo humano es el alma, que es aliento de vida. Por consiguiente, no está bien cuando, después de decir: "Formó Dios al hombre del polvo de la tierra", añade: "e inspiró en su rostro el soplo de vida".

4. El alma, aliento de vida, está en todo el cuerpo, y principalmente en el corazón. Por lo tanto, no debía haber dicho: "inspiró en su rostro el soplo de vida".

5. El sexo masculino y femenino son elementos corpóreos, mientras que el ser imagen de Dios es propio del alma. Mas el alma, según San Agustín, fué producida antes que el cuerpo. De ahí que después de haber

[a] Supra q.72 a.1 ad 3.4.

[13] *De Gen. ad litt.* l.7 c.24 2ª: ML 34,368.370.

dicho: "Lo hizo a su imagen", no debía haber añadido: "los creó macho y hembra".

Por otra parte está la autoridad de la Sagrada Escritura.

Soluciones. 1. A la primera dificultad debemos responder, con San Agustín, que el hombre no es superior a las demás cosas en cuanto a ser producido por Dios, como si El no hubiera creado también las demás cosas, ya que está escrito: "Obra de tus manos es el cielo", y en otro lugar: "Suya la tierra, formada por sus manos". Es superior a ellas en que fué hecho a imagen de Dios. Usa, empero, la Escritura, al hablar de la producción del hombre, especiales locuciones para hacer resaltar que las demás cosas fueron hechas por consideración a él; por cuanto lo que es objeto de nuestro principal intento acostumbramos hacerlo con mayor deliberación y cuidado.

2. No hay que entender que hablaba Dios a los ángeles cuando dijo: "Hagamos al hombre", como algunos pretendieron perversamente, sino que indica con ello la pluralidad de personas, cuya imagen se encuentra más expresamente en el hombre.

3. Algunos sostuvieron que el cuerpo humano habría sido formado en un tiempo anterior y, una vez formado, le habría infundido Dios el alma.—Pero no dice bien con la perfección de la primera producción de las cosas el que Dios hubiera formado el cuerpo sin el alma o ésta sin el cuerpo, puesto que ambos forman parte de la naturaleza humana. Los inconvenientes aumentarían mirando ésta por parte del cuerpo, que depende del alma, y no viceversa.

Para excluir estos inconvenientes, algunos sostuvieron que en la expresión "formó Dios al hombre" se incluye la producción simultánea del cuerpo y el alma; y al añadir: "e inspiró en su rostro el soplo de vi-

didit: «masculum et feminam creavit eos».

In contrarium est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit in VI «Super Gen. ad litt.» [14], **non in hoc praeeminet homo aliis rebus, quod Deus ipse fecit hominem, quasi alia ipse non fecerit; cum scriptum sit (Ps. 101,26): «Opera manuum tuarum sunt caeli», et alibi (Ps. 94,5): «Aridam fundaverunt manus eius»: sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere.**

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum Deum angelis dixisse, «Faciamus hominem»; ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad significandum pluralitatem divinarum Personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato iam corpori animam infudisse. — Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit: cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore quod dependet ex anima, et non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum, quidam posuerunt quod, cum dicitur, «Formavit Deus hominem», intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, «et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae», intelligi-

[14] C.12: ML 34,347.

tur de Spiritu Sancto [15]**; sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens, «Accipite Spiritum Sanctum», Io. 20,22. — Sed haec expositio, ut dicit Augustinus in libro «De civ. Dei»** [16]**, excluditur per verba Scripturae. Nam subditur ad praedicta: «Et factus est homo in animam viventem», quod Apostolus, I ad Cor. 15,45, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.**

Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima: ut sic quod dicitur, «Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae», sit quasi expositio eius quod praemiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitae magis manifestatur in facie hominis, propter sensus ibi existentes; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum [17]**, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum rationes causales.—Alii vero Doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu (cf. q.90 a.4).**

da", se refiere al Espíritu Santo, de igual manera que, cuando el Señor sopló sobre los apóstoles, les dijo: "Recibid el Espíritu Santo". — Pero esta interpretación, como dice San Agustín, queda excluída en las palabras mismas de la Sagrada Escritura, ya que añade: "y fué así el hombre ser animado"; lo cual aplica el Apóstol, no a la vida espiritual, sino a la animal.

El soplo de vida es, pues, al alma, de modo que la expresión "inspiró en su rostro el soplo de vida" es como aclaración de lo que había dicho antes, ya que el alma es forma del cuerpo.

4. Dice la Sagrada Escritura que inspiró el soplo de vida en el rostro, porque, residiendo en él los sentidos, también se manifiestan en él de modo especial las operaciones vitales.

5. Según San Agustín, todas las obras de los seis días fueron producidas a la vez. De ahí que el alma del primer hombre, que, según él, fué creada a la vez que los ángeles, no fué creada antes del sexto día, sino que este día fué producida el alma del primer hombre en acto, y su cuerpo según las razones causales. — Otros doctores, sin embargo, opinan que tanto el alma como el cuerpo fueron producidos en acto en el sexto día.

[15] Cf. ORIGENES, *Peri Archon* l.1 c.3: MG 11,152; BASIL., *In Ps.* 48: MG 29,449; CYRIL. ALEX., *In Ioan.* 14,20 l.9: MG 74,277
[16] L.13 c.24: ML 41,398.
[17] *De Gen. ad litt.* l.4 c.33.34: ML 34,318.319

CUESTION 92

(In quatuor articulos divisa)

De productione mulieris

De la producción de la mujer

Consideraremos ahora la producción de la mujer. Acerca de lo cual se estudian cuatro puntos:

Primero: si fué necesaria la producción de la mujer entre los primeros seres.

Segundo: si debió ser hecha del varón.

Tercero: si debió serlo de una costilla del varón.

Cuarto: si fué producida inmediatamente por Dios.

Deinde considerandum est de productione mulieris (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci.

Secundo: utrum debuerit fieri de viro.

Tertio: utrum de costa viri.

Quarto: utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARTICULO 1

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione

Si la mujer debió ser hecha en la primera producción de las cosas

Dificultades. Parece que la mujer no debía ser hecha en la primera creación de las cosas.

1. Dice el Filósofo que "la mujer es un varón frustrado". Pero en la primera creación de las cosas no convenía que hubiera nada frustrado ni imperfecto. Luego en ella no debió ser producida la mujer.

2. La sujeción y aminoramiento fueron consecuencia del pecado, ya que a la mujer se le dijo después de haber pecado: "Estarás sujeta al varón"; y San Gregorio dice que "en aquello en que no pecamos somos todos iguales". Pero la mujer es, por naturaleza, inferior al hombre en dignidad y poder, ya que, en ex-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione.

1. Dicit enim Philosophus, in libro «De generat. animal.» [1]**, quod «femina est mas occasionatus». Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.**

2. Praeterea, subiectio et minoratio ex peccato est subsecuta: nam ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. 3,16: «Sub viri potestate eris»; et Gregorius dicit [2] **quod, «ubi non delinquimus, omnes pares sumus». Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir: «semper» enim «honorabilius est**

[1] L.2 c.3 (Bk 737a27).
[2] *Moral.* 21 c.15: ML 76,203; *De regula pastor.* p.2 c.6: ML 77,34.

agens patiente», ut dicit Augustinus XII «Super Gen. ad litt.» [3] **Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.**

3. Praeterea, occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,18: «Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi».

Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri: non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem: sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quaedam viventia, quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur; sicut plantae et animalia quae generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam caelestium corporum.—Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam coniunctam; sicut accidit in plantis quae generantur ex semine. Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio: unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivae coniungitur virtus activa generationis.—Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino con-

presión de San Agustín, "el agente es siempre superior al paciente". Por consiguiente, la mujer no debió ser producida en la primera creación de las cosas.

3. Deben evitarse las ocasiones de pecado. Ahora bien, Dios preveía que la mujer había de ser ocasión de pecado para el hombre. Por lo tanto, no debía haberla creado.

Por otra parte, leemos en el Génesis: "No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a sí".

Respuesta. Fué precisa la creación de la mujer, como dice la Sagrada Escritura, para ayudar al varón, no en otra obra cualquiera, como algunos sostuvieron, puesto que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayuda de la generación. Lo cual aparece manifiestamente considerando los modos de generación que se dan en los vivientes. Hay, en efecto, vivientes que no poseen en sí mismos la virtud generativa activa, sino que son engendrados por un agente de distinta especie, como sucede en las plantas y animales que son engendrados sin semen, de la materia convenientemente dispuesta, mediante la virtud activa de los cuerpos celestes.—Otros poseen unidas la virtud generativa activa y pasiva, como sucede en las plantas, que se reproducen de las simientes. No habiendo en ellas una función vital más noble que la generación, es preciso que en ellas estén en todo tiempo unidas la virtud pasiva y la activa de la generación.—En cambio, la virtud generativa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino. Y, dado que en ellos hay operaciones vitales más nobles que la generación, a las cuales se ordena de modo principal la vida de los mismos, por

[3] C.16: ML 34,467.—Cf. Aristot., *De anima* 3 c.5 n.2 (Bk 430a17): S.Th., lect.10 n.732.

eso en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y femenino, sino solamente durante la cópula; de modo que por ella resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la virtud masculina y la femenina, aunque a veces esté una de ellas en mayor proporción que la otra.—El hombre, por su parte, se ordena a una operación vital más noble aún, cual es la intelección. Por eso en él era conveniente una mayor distinción de ambas virtudes, de tal manera que la hembra fuese producida separadamente del varón y, sin embargo, se unieran carnalmente en orden a la generación. Por lo cual, después de haber tratado de la formación de la mujer, dice el Génesis: "Serán dos en una sola carne".

iungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera.—Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur Gen. 2,24: «Erunt duo in carne una».

Soluciones. 1. Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional, ya que la virtud activa, que reside en el semen del varón, tiende a producir algo perfecto semejante a sí mismo en el género masculino. Y el que nazca mujer se debe a la debilidad de la virtud activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo, los vientos australes, que, como se dice en el libro "De la generación de los animales", son húmedos. Mas, si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza en orden a la generación. Ahora bien, la intención de toda la naturaleza depende de Dios, autor de la misma, quien por ello, al producirla, no sólo produjo al hombre, sino también a la mujer.

Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum: sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro «De generat. animal.»[4] Sed per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

2. Existe una doble sujeción: una servil, por la cual el señor usa de sus súbditos para su propio provecho, y que fué introducida después

Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem: et talis subiectio introduc-

[4] L.4 c.2 (BK 766b33).

del pecado; otra económica o civil, por la cual el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y bienestar de los mismos. Esta segunda sujeción habría existido también antes de darse el pecado, ya que no se daría orden en la multitud humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Pues bien, con esta sujeción, la mujer fué puesta bajo el marido ya por el orden natural, puesto que la misma naturaleza dió al hombre más discreción en su razón.—Ni la desigualdad de los hombres está reñida con el estado de inocencia, como diremos más adelante.

ta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum: defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis.—Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra (q.96 a.3) dicetur.

3. Si Dios hubiera quitado del mundo todas las cosas que sirvieran al hombre de ocasión de pecado, quedaría imperfecto este mundo. No es justo destruir el bien común para evitar un mal particular, sobre todo dado que El es poderoso para ordenar todos los males al bien.

Ad tertium dicendum quod, si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum: praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ARTICULO 2

Utrum mulier debuerit fieri ex viro [a]

Si estuvo bien que la mujer fuera hecha del varón

Dificultades. Parece que la mujer no debió ser hecha del varón.

1. El sexo es común al hombre y a los demás animales. Pero en éstos las hembras no fueron hechas de los machos. Por consiguiente, tampoco en el hombre debería haber sucedido esto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit fieri ex viro.

1. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminae non sunt factae ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Dos cosas de la misma especie poseen la misma materia. Por consiguiente, siendo el hombre y la mujer de la misma especie y habiendo sido hecho el hombre del polvo de la tierra, la muejer debería haber sido hecha también del polvo, y no del varón.

2. Praeterea, eorum quae sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terrae, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. La mujer fué hecha como ayuda del hombre en orden a la genera-

3. Praeterea, mulier facta est in adiutorium viro ad generatio-

[a] *Sent.* 2 d.18 a.1, *Sed contra* 1.2; resp. ad 1.

ción. Ahora bien, la demasiada proximidad hace a las personas inhábiles para ésta; y por ello en el Levítico se prohibe el matrimonio entre parientes. Por lo tanto, la mujer no debía haber sido hecha del varón.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Creó de él—es decir, del varón—una ayuda semejante a sí mismo", es decir, la mujer.

Respuesta. Fué conveniente que, en la primera formación de las cosas, la mujer, a diferencia de los demás animales, fuera formada del hombre. En primer lugar, para dar así mayor dignidad al primer hombre, el cual, siendo imagen de Dios, fuera él mismo el principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo. Por eso dice San Pablo que Dios "hizo de uno todo el linaje humano".

En segundo lugar, para que el hombre amase más a la mujer y se uniera más inseparablemente a ella al saber que ha sido producida de él. De ahí que se diga en el Génesis: "Fué tomada del varón; por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer". Esto fué necesario particularmente en la especie humana, en la cual el varón y la hembra permanecen unidos por toda la vida, cosa que no sucede en los demás animales.

En tercer lugar, porque, como dice el Filósofo, el hombre y la mujer se unen no sólo por la necesidad de la generación, como los demás animamales, sino en orden a la vida doméstica, en la cual hay otras operaciones propias del marido y mujer, y en la que el varón es la cabeza de la mujer. Era, pues, conveniente que la mujer fuese formada del varón como de su principio.

Finalmente, por razón del sacramento, ya que con esto se significa que el principio de la Iglesia es

nem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam: unde personae propinquae a matrimonio excluduntur, ut patet Lev. 18,6 sqq. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17,5: «Creavit ex ipso», scilicet viro, «adiutorium sibi simile», idest mulierem.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem, in prima rerum institutione, ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. 17,26, quod Deus «fecit ex uno omne genus hominum».

Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. 2,23-24: «De viro sumpta est: quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae». Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam: quod non contingit in aliis animalibus.

Tertio quia, ut Philosophus dicit in VIII «Ethic.»[5], mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina, sicut ex suo principio.

Quarto est ratio sacramentalis; figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit, ad Eph. 5,32: «Sacramentum hoc magnum

[5] C.12 n.7 (BK 1162a19: S.TH., lect.12 n.1721.

est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia».

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et, cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum: unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere; sicut virum ex limo terrae, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum quod ex naturali generatione contrahitur quaedam propinquitas quae matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina: unde Eva non dicitur filia Adae. Et propter hoc, ratio non sequitur.

Cristo. De ahí que diga el Apóstol: "Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia".

Soluciones. 1. Queda solucionada la dificultad en lo ya dicho.

2. La materia es aquello de lo cual se hace una cosa. La naturaleza creada tiene un principio determinado; y, por estar determinada a un término concreto, sigue un proceso determinado; así, de una materia determinada produce una cosa en determinada especie. La virtud divina, en cambio, siendo infinita, puede producir objetos específicamente idénticos de una materia cualquiera, como es, por ejemplo, el producir al varón del polvo de la tierra y a la mujer del varón.

3. Por la generación natural se contrae cierto parentesco que impide el matrimonio. Pero la mujer no fué producida del varón por generación, sino por la sola virtud divina. Eva no fué, pues, hija de Adán. Por ello no se sigue la consecuencia.

ARTICULO 3

Utrum mulier debuerit formari de costa viri [a]

Si la mujer debió ser formada de una costilla del varón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri.

1. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri maius, nisi vel per additionem: quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa;—vel etiam per rarefactionem, quia, ut dicit Augustinus, «Super Gen. ad litt.»[6], «non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat». Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea pro-

Dificultades. Parece que la mujer no debió ser formada de una costilla del varón.

1. La costilla del varón era mucho más pequeña que el cuerpo de la mujer. Ahora bien, de lo más pequeño no puede hacerse lo más grande, a no ser de dos modos: por adición, y de haber sido así, mejor diríamos que fué formada de lo añadido que de la costilla —; o por rarefacción, puesto que, según dice San Agustín, "no es posible que un cuerpo crezca sin sufrir antes la rarefacción". Pero el cuerpo de la mu-

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.1 ad 1; *In I Cor.* 7 lect.1.
[6] L.10 c.26: ML 34,428.

jer no es menos denso que el del hombre, al menos en la proporción de la costilla al cuerpo de Eva. Luego ésta no fué formada de la costilla de Adán.

2. En las cosas creadas al principio no hubo nada superfluo. La costilla de Adán era, pues, necesaria para la perfección de su cuerpo. Luego, al quitársela, quedó imperfecto, lo cual no puede admitirse.

3. La costilla no puede arrancarse al hombre sin dolor. Pero antes del pecado no hubo dolor. Por ello no debió substraerse al varón la costilla para formar la mujer.

Por otra parte dice el Génesis: "Y de la costilla que de Adán tomara formó Dios a la mujer".

portione quam habet costa ad corpus Evae. Ergo Eva non fuit formata de costa Adae.

2. Praeterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adae fuit de perfectione corporis eius. Ergo, ea substracta, remansit imperfectum. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,22: «Aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem».

Respuesta. Fué conveniente que la mujer fuese formada del varón. Primeramente, para significar que entre ambos debe darse una unión social. La mujer no debe "dominar sobre el varón", en frase del Apóstol; por lo cual no fué formada de la cabeza. Ni tampoco debe el varón despreciarla como si le estuviera sometida servilmente, y por ello no fué formada de los pies.—En segundo lugar, por razón del sacramento; pues del costado de Cristo muerto en la cruz brotaron los sacramentos, esto es, la sangre y el agua, mediante los cuales fué instituída la Iglesia.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet «dominari in virum» (I Tim. 2,12); et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta: et ideo non est formata de pedibus. Secundo, propter sacramentum: quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Soluciones. 1. Algunos dicen que el cuerpo de la mujer fué formado por multiplicación de la materia sin adición de ninguna otra, de modo semejante a como el Señor multiplicó los cinco panes.—Pero esto es imposible de todo punto, ya que tal multiplicación o se da por transmutación de la substancia de la materia o de sus dimensiones. Lo primero no es posible, ya porque la materia, considerada en sí misma, es completamente intransmutable, porque sólo existe en potencia y dice únicamente

Ad primum ergo dicendum quod quidam [7] dicunt per multiplicationem materiae absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris; ad modum quod Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim praedicta aut accidit secundum transmutationem substantiae ipsius materiae; aut secundum transmutationem dimensionum eius. Non autem secundum transmutationem substantiae ipsius materiae: tum quia materia in se considerata, est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subiecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt praeter essentiam ipsius materiae. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiae intelligi, eadem materia manente absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere maiores dimensiones, ut Philosophus dicit in IV «Physic.» [8] Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

[7] HUGO DE S. VICT., *De sacram.* l.1 p.6 c.36: ML 176,284; MAGISTER *Sent.* 2 d.18.

orden al sujeto; ya también porque la multitud y la magnitud no son esenciales a la misma materia. Por ello, la multiplicación de la materia no puede entenderse permaneciendo la misma materia sin adición, a menos que adquiera mayores dimensiones. Y en esto consiste la rarefacción, es decir, en que la materia adquiera dimensiones mayores, como dice el Filósofo. Por lo mismo, decir que la materia se multiplica sin rarefacción es poner dos cosas contradictorias, es decir, la definición sin lo definido.

Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiae, vel per creationem; vel, quod probabilius est, per conversionem. Unde Augustinus dicit, «Super Ioan.» [9], quod «hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum»: quod fit per conversionem alimenti.—Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam praeexistentem costae vel panum.

Luego, no habiendo rarefacción en tales multiplicaciones, es preciso hablar de adición de materia, sea por creación o, más probablemente, por conversión. Por ello dice San Agustín que "Cristo alimentó con cinco panes a cinco mil hombres, del mismo modo que de pocos granos produce una multitud de mieses", lo cual se realiza por conversión del alimento.—Se dice, sin embargo, que alimentó a las turbas con cinco panes o que formó a la mujer de una costilla, porque la adición se hizo sobre una materia preexistente de costilla o de pan.

Ad secundum dicendum quod costa illa fuit de perfectione Adae, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei: sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

2. La costilla era de la perfección de Adán, no en cuanto individuo, sino como principio de la especie, así como el semen es de la perfección del sujeto que engendra, y se resuelve en una operación natural que va acompañada de deleite. Luego mucho más pudo formar la virtud divina de la costilla del varón el cuerpo de la mujer sin dolor.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

3. Queda solucionada ya con lo dicho.

[8] C.9 n.6 (BK 217a25): S.TH., lect.14 n.11.
[9] Tr.24: ML 35,1593

ARTICULO 4

Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo

Si la mujer fué formada inmediatamente por Dios

Dificultades. Parece que la mujer no fué formada inmediatamente por Dios.

1. Ningún individuo producido de otro específicamente semejante es hecho inmediatamente por Dios. La mujer fué hecha del varón, que pertenece a la misma especie que ella. Por lo tanto, no fué hecha inmediatamente por Dios.

2. Dice San Agustín que las obras corpóreas son hechas por Dios por medio de los ángeles. Luego, habiendo sido formado el cuerpo de la mujer de materia corpórea, síguese que fué hecho por medio de los ángeles, y no inmediatamente por Dios.

3. Aquello que preexistió en las criaturas según las razones causales, es producido por la virtud de alguna criatura, y no inmediatamente por Dios. Mas, según San Agustín, el cuerpo de la mujer fué producido en las primeras obras según las razones causales. Luego la mujer no fué producida inmediatamente por Dios.

Por otra parte, dice también San Agustín: "Sólo Dios, a quien debe la naturaleza la subsistencia, pudo formar o edificar la costilla para hacer existir a la mujer".

Respuesta. Como queda dicho, la generación natural de cada especie procede de una materia determinada. Ahora bien, la materia de la cual es engendrado naturalmente el hombre es el semen humano del varón o de la mujer. Por consiguiente, el hombre no puede ser engendrado naturalmente de otra materia. Y como sólo Dios, autor de la naturaleza,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo.

1. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum, fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «De Trin.» [10]**, quod corporalia dispensantur a Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediate a Deo.**

3. Praeterea, ea quae praeextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturae, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.» [11] **Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro: «Formare vel aedificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2 ad 2) dictum est, uniuscuiusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae

[10] C.4: ML 42,873.
[11] C.15: ML 34,403.

ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, quando individuum generatur ex simili secundum speciem, generatione naturali.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.» (l.c.), an ministerium angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus: certum tamen est quod, sicut corpus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit [12]**: «Non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, ut sic fieri posset». Et ideo secundum causales rationes praeextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.**

puede dar el ser a las cosas prescindiendo de ese orden natural, síguese que sólo El pudo formar al varón del polvo de la tierra y a la mujer de una costilla del varón.

Soluciones. 1. La dificultad vale en el caso en que el individuo es engendrado de otro, específicamente semejante, por generación natural.

2. Como dice San Agustín, no sabemos si los ángeles fueron encargados por Dios de alguna función en la formación de la mujer, pero de cierto sabemos que ni formaron del barro el cuerpo del hombre, ni de la costilla del varón el cuerpo de la mujer.

3. Como dice San Agustín, "la primera condición de las cosas no fué que la mujer fuera hecha así en absoluto, sino que pudiera ser hecha". Por consiguiente, existió el cuerpo de la mujer en las primeras obras según las razones causales, no en cuanto a la potencia activa, sino sólo según la potencia pasiva, en orden a la potencia activa del Creador.

[12] C.18: ML 34,407.

te según los actos de la misma respecto de Dios. Porque es así como las procesiones inmanentes de la criatura racional tienen una semejanza mayor con los actos específicos de la naturaleza divina que dan origen a las procesiones de las personas, sobre todo cuando los actos según los cuales se verifican aquellas procesiones proceden de la gracia. Y como los actos del entendimiento y voluntad se contienen de un modo *habitual* en sus hábitos respectivos, y *virtualmente* en las mismas potencias, síguese que de esa misma manera la imagen de la Trinidad se encuentra también en ellos. Pues en todos se contiene de manera distinta una imagen de la *especie* de las procesiones divinas, que distinguen las personas (a.7.8).

Los que aún encuentran dificultad en la doctrina de Santo Tomás acerca de la inhabitación de las personas divinas en toda alma en gracia, por no llegar a comprender cómo una presencia habitual puede ser una presencia real, debieran parar mientes en esta doctrina del Angélico Doctor acerca de la imagen de la Trinidad en nosotros, tan clara y terminante. Tanto más cuanto que la razón de la presencia de las personas divinas en el alma por medio de la gracia es la *relación real* que dicen a las mismas los actos de conocimiento y de amor procedentes de aquélla, la cual es tan *real* en estos actos como en los hábitos de los mismos, aunque de distinto modo.

Esta imagen de la Trinidad es en nosotros objeto de incesante perfeccionamiento en las distintas etapas de la vida espiritual, según las enseñanzas de San Pablo [4], hasta culminar en la gloria con la clara visión de Dios, en la que seremos conformados con la imagen del Hijo (Rom. 8,29). Con mucha razón dice, pues, Santo Tomás que el hombre, intensiva y colectivamente, es más perfecto que todo el universo, ya que dentro de sí encierra tan divino tesoro, que lo hace capaz del mismo Dios (a.2 ad 3).

CUESTION 93

(In novem articulos divisa)

De fine sive termino productionis hominis

Del fin o término de la producción del hombre

Debemos considerar ahora el fin o término de la producción del hombre, en cuanto que se dice hecho "a imagen y semejanza de Dios".

Acerca de esto se preguntan nueve cosas:

Primera: si en el hombre se da la imagen de Dios.

Segunda: si se da la imagen de Dios en las criaturas irracionales.

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus «ad imaginem et similitudinem Dei» (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum in homine sit imago Dei.

Secundo: utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis.

[4] 2 Cor. 3,18; Col. 3,10.

Tertio: utrum imago Dei sit magis in angelo quam in homine.

Quarto: utrum imago Dei sit in omni homine.

Quinto: utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad Personas divinas omnes, aut unam earum.

Sexto: utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem.

Septimo: utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus.

Octavo: utrum per comparationem ad omnia obiecta.

Nono: de differentia «imaginis» et «similitudinis».

Tercera: si la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre.

Cuarta: si la imagen de Dios se da en todos los hombres.

Quinta: si en el hombre se da la imagen de Dios por relación a la esencia divina, a todas las personas o a una de ellas.

Sexta: si la imagen de Dios se da en el hombre sólo en cuanto a su mente.

Séptima: si la imagen de Dios se da en el hombre en cuanto a las potencias o en cuanto a los hábitos y actos.

Octava: si se da respecto de todos los objetos.

Novena: de la diferencia entre "imagen" y "semejanza".

ARTICULO 1

Utrum imago Dei sit in homine [a]

Si se da en el hombre la imagen de Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine.

1. Dicitur enim Isaiae 40,18: «Cui similem fecistis Deum; aut quam imaginem ponetis ei?»

2. Praeterea, esse Dei imaginem est proprium Primogeniti, de quo dicit Apostolus, ad Col. 1,15: «Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae». Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Praeterea, Hilarius dicit, in libro «De synod.» [1], quod «imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens»; et iterum dicit quod «imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo». Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse aequalitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Dificultades. Parece que en el hombre no se da la imagen de Dios.

1. Dice Isaías: "¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios; qué imagen haréis que se le asemeje?"

2. El ser imagen de Dios es propio del Primogénito, de quien dice el Apóstol: "El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura". Por lo tanto, en el hombre no se da la imagen de Dios.

3. Dice San Hilario que "la imagen es específicamente idéntica con la cosa de la cual es imagen"; y añade que "la imagen es una semejanza indistinta y unida que iguala una cosa a otra". Pero Dios y el hombre no son específicamente idénticos, ni puede haber igualdad entre ambos. Por consiguiente, no puede darse en el hombre la imagen de Dios.

[a] Supra q.35 a.2 ad 3; q.45 a.7; *Sent.* 2 d.16 expos. litt.; *In I Cor.* 11 lect.2; *Cont. Gent.* 4,26.

[1] *De Synodo:* ML 10,490.

Por otra parte, leemos en el Génesis: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza".

Respuesta. Como dice San Agustín, "donde hay imagen se da al punto semejanza; pero donde hay semejanza, no hay al punto imagen". Es decir, la semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, a saber, el ser sacada de otro, ya que se llama "imagen" por hacerse imitando a otro. De ahí que un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él.—La igualdad, en cambio, no es esencial a la imagen, porque, en expresión de San Agustín, "donde hay imagen, no hay al punto igualdad", como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Es, en cambio, esencial a la imagen perfecta, a la cual no falta nada de lo que tiene el objeto del que está tomada.

Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de El como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, ya que el ejemplar es infinitamente superior a lo ejemplado. Hay, pues, en el hombre una imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Y esto da a entender la Sagrada Escritura cuando dice que el hombre está hecho "a imagen de Dios", porque la preposición "a" indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes.

Soluciones. 1. El profeta habla de las imágenes corpóreas fabricadas por el hombre. Por eso dice claramente: "¿Qué imagen haréis que se le parezca?" Pero la imagen espiritual de Dios la puso El mismo en el hombre.

2. El "Primogénito de toda criatura" es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen. Por eso se dice de El que es "imagen",

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [2], **«ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago». Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum: «imago» enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius.—Aequalitas autem non est de ratione imaginis: quia, ut Augustinus ibidem dicit, «ubi est imago, non continuo est aequalitas»; ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis: nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.**

Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum «ad imaginem Dei»: praepositio enim «ad» accessum quendam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis: et ideo signanter dicit: «Quam imaginem ponetis ei?» Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum quod «Primogenitus omnis creaturae» est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est: et ideo dicitur «Imago», et nunquam «ad imaginem». Homo vero et

[2] Q.74: ML 40,85.

propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur «ad imaginem». Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo; ut patet per Augustinum in libro «De decem chordis» [3].

Ad tertium dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid non solum numero aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam: et sic est unitas vel convenientia creaturae ad Deum. Quod autem dicit «rei ad rem coaequandam», pertinet ad rationem perfectae imaginis.

no "a imagen". El hombre, en cambio, es imagen por la semejanza; y por la imperfección de esta semejanza es "a imagen". Y, puesto que la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo natural; mas en el hombre, como en una naturaleza ajena, cual la imagen del rey en una moneda de plata, conforme a la expresión de San Agustín.

3. Siendo la unidad el ser no dividido, es lo mismo decir especie no diferente que especie una. Ahora bien, las cosas pueden decirse unas no sólo numérica, específica o genéricamente, sino por cierta analogía o proporción. Tal es la unidad o conveniencia entre la criatura y Dios. La expresión de "una cosa a otra que se le iguala" indica imagen perfecta.

ARTICULO 2

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis [a]

Si en las criaturas irracionales se halla la imagen de Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

1. Dicit enim Dionysius, in libro «De div. nom.» [4]: **«Habent causata causarum suarum contingentes imagines». Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.**

2. Praeterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [5], **quod radius solaris maxime habet similitudinem divinae bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei.**

Dificultades. Parece que en las criaturas irracionales se halla la imagen de Dios.

1. Dice Dionisio: "Las cosas causadas poseen imágenes contingentes de sus causas". Por lo tanto, siendo Dios causa no sólo de las criaturas racionales, sino de las irracionales, su imagen ha de hallarse también en éstas.

2. Cuanto más clara es la semejanza en una cosa, tanto más se acerca al concepto de imagen. Ahora bien, dice Dionisio que el rayo del sol es la semejanza más perfecta de la bondad divina. Por consiguiente, es a imagen de Dios.

[a] Supra q.45 a.7; *Sent.* 1 d.3 q.3; 2 d.16 a.2; 3 d.10 q.2 a.2; *De verit.* q.10 a.1 ad 5; *Cont. Gent.* 4,26; *De pot.* q.9 a.9.

[3] *Sermo ad popul.* serm.9 c.8: ML 38,82.

[4] C.2 § 8: MG 3,645: S.TH., lect.4

[5] § 4: MG 3,697; S.TH., lect.5.

3. Cuanto más perfecta es una cosa en bondad, tanto más se asemeja a Dios. Pero el universo entero es más perfecto en bondad que el hombre, puesto que, aunque cada cosa por separado sea buena, el conjunto de todas ellas es llamado en el Génesis "muy bueno". De donde se deduce que no sólo el hombre sino todo el universo, es a imagen de Dios.

4. Boecio dice de Dios: "Lleva al mundo en su mente y lo forma en imagen semejante". Por ello, todo el mundo es a imagen de Dios, y no es esto exclusivo de la criatura racional.

Por otra parte, dice San Agustín: "En el hombre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales". De ahí que las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios.

Respuesta. Para constituir imagen no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. En efecto, si sólo es semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra, ya que no puede decirse que los gusanos que nacen del hombre sean imagen suya por la semejanza genérica; ni puede decirse que, si una cosa se hace blanca para asemejarse a otra, sea por ello a su imagen, puesto que la blancura es un accidente común a muchas especies. Para constituir imagen es necesaria la semejanza de especie, como se da la imagen del rey en su hijo; o al menos de un accidente propio de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del hombre en la moneda. Por eso San Hilario dice que "la imagen es una especie no diferente".

3. Praeterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo: quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur «valde bona», Gen. 1,31 [6]**. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.**

4. Praeterea, Boetius in libro «De consol.» [7]**, dicit de Deo: «Mundum mente gerens, similique in imagine formans». Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.**

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI «Super Gen. ad litt.» [8]**: «Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem facit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus». Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.**

Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius: non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit [9] **quod «imago est species indifferens».**

[6] Cf. AUGUST., *Enchir.* c.10: ML 40,236.
[7] L.3 metr.9: ML 63,759.
[8] C.12: ML 34,348.
[9] *De Synodo:* ML 10,490.

Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [10]**, «ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius». Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.**

Ad primum ergo dicendum quod omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod causata habent causarum «contingentes imagines», idest quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum quod Dionysius assimilat radium solarem divinae bonitati quantum ad causalitatem; non secundum dignitatem naturae, quae requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni.—Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei, sed excludunctur aliae partes universi.

Y es claro que la semejanza específica se toma de la última diferencia. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven, y, finalmente, en cuanto que saben o entienden. Estas, en expresión de San Agustín, "están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima". Es, pues, evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios.

Soluciones. 1. Lo imperfecto es una participación de lo perfecto. Por ello, aun las cosas que no cumplen las condiciones de imagen participan, sin embargo, algo del concepto de imagen, en cuanto que poseen en sí mismas alguna semejanza de Dios. Por eso dice Dionisio que las cosas causadas poseen "imágenes contingentes" de sus causas; es decir, en cuanto participan algo de ellas, y no de un modo absoluto.

2. Dionisio asemeja el rayo solar a la bondad divina en cuanto a la causalidad, no en cuanto a la excelencia de naturaleza que se requiere para constituir imagen.

3. El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero, en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del sumo bien.—O puede decirse que la parte no se contrapone al todo, sino a otra parte. De ahí que, al decir que sólo la criatura intelectual es a imagen de Dios, no se excluye que el universo, en cuanto a alguna parte del mismo, sea a imagen de Dios, sino que se excluye únicamente a las demás partes del universo.

[10] Q.51: ML 40,32.

4. Boecio toma la imagen por la semejanza según la cual el objeto producido por el artífice imita la especie del arte que hay en la mente del mismo. Así tomada, toda criatura es imagen de la razón ejemplar que existe en la mente divina. Pero aquí no hablamos de imagen en ese sentido, sino de la semejanza de naturaleza, es decir, en cuanto que al primer ser se asemejan todas las cosas por el hecho de ser seres; a la primera vida, por ser vivientes, y a la primera sabiduría, por ser inteligentes.

Ad quartum dicendum quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis qua artificiatum imitatur speciem artis quae est in mente artificis: sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine: sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura; prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; et primae vitae inquantum sunt viventia; et summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia.

ARTICULO 3

Utrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo [a]

Si el ángel es más a imagen de Dios que el hombre

Dificultades. Parece que el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

1. Dice San Agustín que Dios a ninguna criatura concedió el ser a imagen suya sino al hombre. No es, pues, cierto que el ángel sea más a imagen de Dios que el hombre.

2. Según San Agustín, "el hombre es a imagen de Dios de tal manera que fué formado por El sin haber mediado ninguna criatura. Por ello no hay ninguna cosa más unida a El". Mas se dice de una criatura que es a imagen de Dios porque está unida a El. De donde el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

3. La criatura es imagen de Dios en cuanto que posee una naturaleza intelectual. Ahora bien, la naturaleza intelectual no aumenta ni disminuye, puesto que pertenece al género de substancia y no al de accidente. Por donde el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo.

1. Dicit enim Augustinus, in sermone «De imagine» [11], **quod Deus nulli creaturae dedit quod sit ad imaginem suam, nisi homini. Non ergo verum est quod angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.**

2. Praeterea, secundum Augustinum, in libro «Octoginta trium quaest.» [12], **«homo ita est ad imaginem Dei, ut, nulla interposita creatura, formetur a Deo. Et ideo nihil est illi coniunctius». Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo coniungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.**

3. Praeterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturae. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur: non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiae. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

[a] *Sent.* 1 d.3 q.3 ad 4; 2 d.16 a.3; 3 d.2 q.1 q.ª2; *In Ps.* 8.
[11] *Sermo ad popul.* 43 c.2: ML 38,255.
[12] Q.51: ML 40,33.

Sed contra est quod dicit Gregorius, in quadam homilia [13], **quod «angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinae imaginis magis insinuatur expressa».**

Respondeo dicendum quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra [14] **dictis patet. — Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur: prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo.—Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam: alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem angelos.

Ad secundum dicendum quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quod

Por otra parte, dice San Gregorio que "el ángel es llamado sello de la semejanza, porque en él está más expresa la semejanza de la imagen divina".

Respuesta. Podemos hablar de imagen de Dios en un doble sentido. Primeramente, en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen, a saber: la naturaleza intelectual. Así considerada, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual, como queda dicho.—En segundo lugar, puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que es hombre de hombre, como Dios de Dios, y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros elementos semejantes, se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel.—Pero esto no cuenta para la razón de imagen divina en el hombre sino presupuesta la primera imitación por la naturaleza intelectual, ya que, de lo contrario, también los brutos serían a imagen de Dios. Por ello, puesto que en la naturaleza intelectual el ángel es más a imagen de Dios que el hombre, debe decirse absolutamente que el ángel es más plenamente imagen divina, y el hombre lo es más en algún aspecto.

Soluciones. 1. San Agustín excluye de la idea de imagen de Dios las criaturas inferiores que carecen de entendimiento, no a los ángeles.

2. Así como se dice que el fuego es el cuerpo más sutil por su especie, y hay fuegos más sutiles que otros, así también nada hay

[13] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250.
[14] Q.58 a.3; c.75 a.7 ad 3; q.79 a.8.

más unido a Dios que la mente humana en el género de naturaleza intelectual, ya que, como el mismo San Agustín había dicho antes, "los seres inteligentes le están tan próximos por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más cercana". No se excluye, por lo tanto, que el ángel sea más a imagen de Dios.

3. Con la expresión "la substancia no admite más y menos" no se pretende significar que una especie de substancia no sea más perfecta que otra, sino que un mismo individuo no participa su especie unas veces más que otras. Ni siquiera por distintos individuos se participa la especie de substancial más y menos.

nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae, quia, sicut ipse supra (l.c. nt.2) praemiserat, «quae sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius». Unde per hoc non excluditur quin angelus sit magis ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod «substantia non recipit magis et minus» [15], **non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia, sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus. Nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.**

ARTICULO 4

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine [a]

Si la Imagen de Dios se halla en todo hombre

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se halla en todo hombre.

1. Dice el Apóstol: "El hombre es imagen de Dios, y la mujer es imagen del varón". Siendo la mujer un individuo de la especie humana, no es propio de todo individuo el ser imagen de Dios.

2. En expresión del Apóstol, "a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo". Mas no todos los hombres están predestinados. Por lo mismo, no todos los hombres poseen la conformidad de la imagen.

3. La semejanza es esencial a la imagen, según hemos visto. Ahora bien, el pecado hace al hombre desemejante de Dios. Por lo tanto, pierde su imagen.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 11,7, quod «vir est imago Dei, mulier autem est imago viri». Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 8,29, quod illos «quos Deus praescivit conformes fieri imagini Filii sui, hos praedestinavit». Sed non omnes homines praedestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Praeterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra (a.1) dictum est. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

[a] *Sent.* 1 d.3 expos. text. p.2; *De pot.* q.9 a.9.

[15] ARISTOT., *Categ.* c.5 n.20 (BK 3b33)

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 38,7: «Verumtamen in imagine pertransit homo».

Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi 4,7: «Signatum est super nos lumen vultus tui Domine», Glossa (ordin.) distinguit triplicem imaginem; scilicet «creationis, recreationis» et «similitudinis». — Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1,27, cum dixisset, «ad imaginem Dei creavit illum», scilicet hominem, subdidit: «masculum et feminam creavit eos»: et dixit pluraliter «eos», ut Augustinus dicit [16], **ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse con-**

Por otra parte, leemos en el Salmo: "Sin embargo, el hombre se mueve como una imagen".

Respuesta. Puesto que el hombre se dice ser a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es principalmente en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto, en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos. Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres. En segundo lugar, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto, y ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. Finalmente, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por donde, comentando la expresión del salmo "fué señalada sobre nosotros la luz de tu rostro, ¡oh Señor!", distingue la Glosa una triple imagen: "de creación, de recreación y de semejanza".—La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos, y la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.

Soluciones. 1. Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios en lo esencial a la misma, es decir, en cuanto a la naturaleza intelectual. Por eso en el Génesis, después de decir del hombre que "Dios lo creó a su imagen", añade: "los creó macho y hembra". Y dice en plural: "los", según San Agustín, para evitar el que se entienda que ambos sexos estaban uni-

[16] *De Gen. ad litt.* l.3 c.22: ML 34,294.

dos en un solo individuo.—Sin embargo, en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer; el hombre, en efecto, es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura. Por eso el Apóstol, después de haber dicho que "el varón es imagen y gloria de Dios", muestra por qué lo dijo, añadiendo: "Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, y no fué creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón".

2 y 3. Las dificultades parten de la noción de imagen tal como se da por la conformidad de la gracia y de la gloria.

iunctus.—Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere: nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum Apostolus dixisset quod «vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri»; ostendit quare hoc dixerit, subdens (8-9): «Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum».

Ad secundum et tertium dicendum quod illae rationes procedunt de imagine quae est secundum conformitatem gratiae et gloriae.

ARTICULO 5

Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem Personarum [a]

Si en el hombre está la imagen de Dios en cuanto trinidad de personas

Dificultades. Parece que en el hombre no está la imagen de Dios en cuanto trinidad de personas divinas.

1. Dice San Agustín: "Una esencialmente es la divinidad de la Santa Trinidad y la imagen a la cual fué hecho el hombre". San Hilario, por su parte, dice que "el hombre es hecho a la imagen común de la Trinidad". En el hombre se da, por consiguiente, la imagen de Dios en cuanto a su esencia, no en cuanto a la trinidad de personas.

2. En el libro "De los dogmas de la Iglesia" se dice que la imagen de Dios se considera según la eternidad. El Damasceno añade también que "el que el hombre sea a imagen

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum Personarum.

1. Dicit enim Augustinus [17], in libro «De fide ad Petrum»: «Una est sanctae Trinitatis essentialiter divinitas, et imago ad quam factus est homo». Et Hilarius, in V «De Trin.» [18], dicit quod «homo fit ad communem Trinitatis imaginem». Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem Personarum.

2. Praeterea, in libro «De Eccles. dogmat.» [19] dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit [20] quod «homi-

[a] A.sq.; *De verit.* q.10 a.3.
[17] FULGENTIUS, c.1: ML 65,674
[18] N.8: ML 10,134.
[19] GENNADIUS, c.88: ML 58,1000.
[20] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,920; cf. *De Imag.* orat.3 § 20: MG 94,1340.

nem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum». Gregorius etiam Nyssenus dicit [21] quod, cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, «aequale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem, bonitatis enim plenitudo divinitas est». Haec autem omnia non pertinent ad distinctionem Personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum Trinitatem Personarum, sed secundum essentiae unitatem.

3. Praeterea, imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem Personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum Personarum. Quod est falsum, ut supra (q.32 a.1) ostensum est.

4. Praeterea, nomen Imaginis non cuilibet trium Personarum convenit, sed soli Filio: dicit enim Augustinus, in VI «De Trin.» [22], quod «solus Filius est imago Patris». Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum Personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

Sed contra est quod Hilarius, in VI «De Trin.» [23], per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum Personarum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.40 a.2) habitum est, distinctio divinarum Personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suae naturae: aliter enim producuntur

de Dios, significa que es intelectual, libre y dueño de sí". Y, según San Gregorio Niseno, cuando la Sagrada Escritura dice que el hombre fué hecho a imagen de Dios, "es lo mismo que si dijera que la naturaleza humana fué hecha partícipe de todo bien, ya que la divinidad es la plenitud del bien". Todo esto no es propio de la distinción de las personas, sino de la unidad de esencia. Por lo tanto, la imagen de Dios que existe en el hombre no es conforme a la trinidad de personas, sino a la unidad de esencia.

3. La imagen lleva al conocimiento de aquello a lo cual representa. Por lo mismo, si en el hombre se da la imagen de Dios según la trinidad de personas, dado que el hombre puede conocerse a sí mismo naturalmente, seguiríase de aquí que podría conocer naturalmente la Trinidad, lo cual, como queda dicho, es falso.

4. La palabra "imagen" no se aplica a cualquiera de las tres personas, sino sólo al Hijo, ya que, en expresión de San Agustín, "sólo el Hijo es imagen del Padre". Por donde, si en el hombre se considerase la imagen de Dios conforme a una persona, no se daría en él la imagen de toda la Trinidad, sino sólo del Hijo.

Por otra parte, San Hilario deduce la pluralidad de las personas divinas del hecho de que el hombre se dice hecho a imagen de Dios.

Respuesta. Como queda dicho, la distinción entre las personas divinas no se da sino por razón del origen, o mejor, por razón de las relaciones de origen. Ahora bien, no es uno mismo el modo de origen en todas las cosas, sino que cada una tiene el modo de origen que es propio de su naturaleza: las cosas inanimadas

[21] *De hominis opificio* c.16: MG 44,184.
[22] C.2: ML 42,925.
[23] N.18.19: ML 10.111.112.

son producidas de modo distinto que las animadas, y las plantas de modo diverso a los animales. Es, pues, evidente que la distinción de las personas divinas se considera por lo que concierne a la naturaleza divina. De ahí que el ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres personas, antes bien lo uno se sigue de lo otro.—Así, pues, debe decirse que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, ya que en el mismo Dios existe una naturaleza en tres personas.

animata, aliter inanimata; aliter animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum Personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium Personarum; sed magis unum ad alterum sequitur.—Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum: nam et in ipso Deo in tribus Personis una existit natura.

Soluciones. 1 y 2. Quedan solucionadas en la "Respuesta".

3. Tendría fuerza la dificultad si la imagen que el hombre tiene de Dios le representara perfectamente. Pero, como dice San Agustín, es máxima la diferencia existente entre esta trinidad que hay en nosotros y la Trinidad divina. Por ello, como dice él mismo, "la trinidad que hay en nosotros la vemos más bien que creerla, mientras que creemos más bien que vemos que Dios es trinidad".

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repraesentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit in XV «De Trin.»[24], maxima est differentia huius trinitatis quae est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem[25] dicit, «trinitatem quae in nobis est, videmus potius quam credimus: Deum vero esse Trinitatem, credimus potius quam videmus».

4. Algunos sostuvieron que en el hombre sólo se da la imagen del Hijo. Pero San Agustín demuestra la falsedad de esto. En primer lugar, porque, dado que el Hijo es semejante al Padre en igualdad de esencia, de haber sido hecho el hombre a imagen del Hijo, lo habría sido a imagen del Padre.—Segundo, porque, si el hombre hubiera sido hecho solamente a imagen del Hijo, no hubiera dicho el Padre: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra", sino "a imagen y semejanza tuya".

Por lo tanto, las palabras del Génesis "lo hizo a imagen de Dios", no deben entenderse como si hubiera hecho al hombre sólo a imagen

Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii. Sed hoc improbat Augustinus, in XII «De Trin.»[26] Primo quidem, per hoc quod, cum secundum aequalitatem essentiae Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris.—Secundo quia, si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», sed «tuam».

Cum ergo dicitur Gen. 1,27, «Ad imaginem Dei fecit illum», non est intelligendum quod Pater fecerit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt: sed intelligendum est quod Deus Trinitas fecit

[24] C.20.23: ML 42,1088.1090.
[25] C.6: ML 42,1064
[26] C.6: ML 42,1001.

hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis.

Cum autem dicitur (ibid.) quod «Deus fecit hominem ad imaginem suam», dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod haec praepositio «ad» designet terminum factionis: ut sit sensus, «Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago».—Alio modo, haec praepositio «ad» potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur, «Iste liber est factus ad illum». Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari. Vel, secundum quod quidam[27] dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una Persona aliam imitatur.

del Hijo, que es Dios, como algunos pretendieron, sino que significa que Dios Trinidad hizo el hombre a imagen suya, es decir, de toda la Trinidad.

Y la expresión "Dios hizo el hombre a su imagen" puede entenderse de dos modos. Primero, en cuanto que la preposición "a" designara el término de la producción: "Hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen".—En segundo lugar, en cuanto que la preposición "a" designa la causa ejemplar, como cuando decimos: "Este libro ha sido hecho conforme a aquél". Así, la imagen de Dios es la misma esencia divina, que se llama imagen de un modo abusivo, en cuanto que la imagen se toma como ejemplar. O, como dicen algunos, la esencia divina se dice imagen en cuanto que, según ella, una persona imita a la otra.

ARTICULO 6

Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem [a]

Si la imagen de Dios se da en el hombre sólo según su mente

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 11,7, quod «vir est imago Dei». Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Praeterea, Gen. 1,27: «Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos». Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo etiam secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Praeterea, imago praecipue videtur attendi secundum figu-

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se da en el hombre sólo según su mente.

1. Dice el Apóstol que "el varón es imagen de Dios". Mas el varón no es sólo mente. Por lo tanto, la imagen de Dios no se considera sólo en cuanto a la mente.

2. Leemos en el Génesis: "Creó Dios al hombre a su imagen, los creó macho y hembra". Como la distinción entre macho y hembra se da según el cuerpo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

3. La imagen se considera sobre todo por la figura. Mas ésta es algo

[a] Supra q.3 a.1 ad 2; q.45 a.7; *Sent.* 1 d.3 q.3; *Cont. Gent.* 4,26.
[27] Cf. HILAR., *De Trin.* 1,3 c.23: ML 10,92.

propio del cuerpo. Por lo mismo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

4. Según San Agustín, hay en nosotros una triple visión: "corporal", "espiritual", o imaginativa, e "intelectual". Luego, si por la visión intelectual, perteneciente a la mente, hay en nosotros una trinidad por la cual somos imagen de Dios, con igual motivo la habrá en las otras visiones.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo". Lo cual da a entender que nuestra renovación, que se hace por el vestido del hombre nuevo, es algo que pertenece a la mente. Pero en otra parte afirma: "Y vestíos del hombre nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador", atribuyendo a la imagen de Dios la renovación por el vestido del hombre nuevo. Por consiguiente, el ser a imagen de Dios pertenece sólo a la mente.

Respuesta. Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, según hemos dicho, y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto a la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por ellas.

Puede patentizarse esto considerando el modo de representar el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza específica, como ya se ha dicho, mientras que el vestigio representa como efecto que imita su

ram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Praeterea, secundum Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [28]**, triplex visio invenitur in nobis: scilicet «corporalis, spiritualis» sive imaginaria, «et intellectualis». Si ergo secundum visionem intellectualem, quae ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei; pari ratione et in aliis visionibus.**

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 4,23-24: «Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem»: ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quae fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Col. 3,10 dicit: «Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum»: ubi renovationem quae est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra (a.2) dictum est: in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur.

Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est (a.2).

[28] C 7,24; ML 34,459-474.

Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit: impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus.

Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra (a.2) dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra (q.28 a.3) habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem.

Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imagi-

causa sin llegar a la semejanza específica; así, las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios; de igual modo, la ceniza es vestigio del fuego, y la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo.

Puede, por lo tanto, verse la diferencia entre las criaturas racionales y las irracionales en dos elementos: en cuanto a la representación en las criaturas de una semejanza de la naturaleza divina, y en cuanto a la representación de la Trinidad increada. En efecto, en cuanto a la semejanza de la naturaleza divina, las criaturas racionales parecen llegar a constituir una representación específica, en cuanto que imitan a Dios, no sólo como ser viviente, sino como inteligente, según queda dicho. Las otras criaturas, en cambio, no entienden, pero aparece en ellas un vestigio del entendimiento que las produce, si consideramos su armónica disposición.—De igual manera, como la Trinidad increada se distingue por la procesión del Verbo de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, según dijimos, en la criatura racional, en la que se da la procesión de un verbo intelectivo y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica. En las demás criaturas no se da principio de un verbo intelectual ni verbo ni amor; pero aparece en ellas cierto vestigio que demuestra su existencia en la causa productora. En efecto, el tener la criatura una sustancia modificada y finita demuestra que procede de un principio; su especie demuestra el verbo del que la produce, como la forma de la casa demuestra la concepción del artífice; y el orden demuestra el amor del principio productor, por el cual el efecto se ordena al bien, así como el uso del edificio demuestra la voluntad del artífice.

Así, pues, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios como

imagen en cuanto a la mente y como vestigio en sus otras partes.

Soluciones. 1. El hombre es imagen de Dios, no en cuanto que él mismo sea esencialmente imagen, sino en cuanto que en él está la imagen de Dios impresa en su mente, así como el denario se dice que es imagen del César por llevar la imagen del mismo. No debe, pues, tomarse la imagen de Dios en cuanto a todas las partes del hombre.

2. Como relata San Agustín, algunos sostuvieron que la imagen de Dios se daba en el hombre, no en un individuo, sino en muchos, diciendo que "el varón representa al Padre; lo que de él procede por generación, al Hijo, y el Espíritu Santo, que es la tercera persona, está representado por la mujer, la cual procede del varón sin ser su hijo o su hija".—Pero parece ya a primera vista absurdo. Primeramente, porque entonces el Espíritu Santo sería principio del Hijo, como la mujer es principio de la prole que nace del hombre. En segundo lugar, porque cada hombre no sería imagen más que de una persona. Finalmente, porque, según esto, la Sagrada Escritura no hubiese hablado de la imagen de Dios en el hombre sino después de engendrada la prole.

Se ha de responder, por consiguiente, que la Sagrada Escritura, después de decir "lo creó a imagen de Dios", añadió: "los creó macho y hembra", no para que se tome la imagen de Dios de la distinción de sexos, sino porque esta imagen divina es común a ambos sexos, puesto que se da por la mente, en la cual no hay distinción de sexos. Por eso el Apóstol, después de decir "según la imagen de su Creador", añade: "para el cual no hay macho ni hembra".

3. Aunque la imagen de Dios en el hombre no se tome por la figura

nis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Caesaris, inquantum habet Caesaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII «De Trin.» [29], **quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura; dicentes quod «vir Patris personam intimat; Filii vero personam, quod de viro ita processit ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum Sanctum, dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit ut non ipsa esset filius aut filia».—Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod Spiritus Sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius Personae. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole.**

Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat, «Ad imaginem Dei creavit illum», addidit, «masculum et feminam creavit eos», non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus, ad Col. 3,10 postquam dixerat, «secundum imaginem eius qui creavit illum», subdit: «Ubi non est masculus et femina» (cf. Gal. 3,28).

Ad tertium dicendum quod quamvis imago Dei in homine

[29] C.5: ML 42,1000.

non accipiatur secundum figuram corpoream, tamen «corpus hominis, quia solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium, factum iure videri potest», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [30] **Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei: sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.**

Ad quartum dicendum quod tam in visione corporali quam in visione imaginaria invenitur quaedam trinitas, ut Augustinus dicit in libro «De Trin.» [31] **In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quae fit per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo quidem species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quae provenit ex hoc quod acies animae, idest ipsa vis imaginaria, informatur secundum praedictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. — Sed utraque trinitas deficit a ratione divinae imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animae: species autem quae est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animae: et ita utrobique deficit repraesentatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum Personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis: et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quae in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa: et**

[30] Q.51: ML 40,33
[31] L.11 c.2: ML 42,985.

corpórea, debemos decir, con San Agustín, que "el cuerpo humano, dado que es el único entre los animales terrestres que no está inclinado sobre su vientre, sino que está dispuesto para contemplar mejor el cielo, puede con razón aparecer hecho más a semejanza de Dios que los cuerpos de los demás animales". Esto no indica que en el cuerpo humano resida la imagen de Dios, sino que la misma figura del hombre es una huella que representa la imagen de Dios en el alma.

4. Tanto en la visión corporal como en la imaginativa se encuentra una cierta trinidad, como dice San Agustín. En la visión corporal se da primeramente la especie del cuerpo externo; después, la visión misma, que se realiza mediante la impresión de una semejanza en dicha especie en la vista; y, finalmente, la intención de la voluntad, que aplica la vista a la visión y la hace fijarse en el objeto visto.—Del mismo modo, en la visión imaginativa se encuentra primeramente la imagen guardada en la memoria; luego, la visión misma imaginaria, que proviene de que el ápice del alma, es decir, la imaginación, es informada conforme a dicha especie; y, finalmente, la acción de la voluntad que une ambas.—Pero ninguna de estas dos trinidades constituye una imagen divina, ya que la especie de cuerpo está fuera de la naturaleza del alma, y la especie de la memoria, aunque no está fuera del alma, sobreviene a la misma, y así falta en ambos casos la representación de connaturalidad y coeternidad de las divinas personas. La visión corporal, por su parte, no procede sólo de la especie del cuerpo externo, sino también del sentido del sujeto; y, del mismo modo, la visión imaginativa no sólo procede de la especie conservada en

la memoria, sino también de la imaginación, por lo cual no representan bien la procesión del Hijo de sólo el Padre. En cambio, la intención de la voluntad, que une a estos dos elementos, no procede de ellos ni en la visión corpórea ni en la espiritual, por lo cual no representa bien al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.

ita per hoc non repraesentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quae coniungit duo praedicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea neque in spirituali: unde non convenienter repraesentatur processio Spiritus Sancti a Patre et Filio.

ARTICULO 7

Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus [a]

Si la imagen de Dios se halla en el alma según sus actos

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

1. Dice San Agustín que el hombre fué hecho a imagen de Dios "según lo que somos, y conocemos que somos, y amamos este ser y conocimiento". Pero el ser no significa el acto. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

2. San Agustín señala la imagen de Dios en el alma según tres elementos, a saber: "la mente, el conocimiento y el amor". Ahora bien, la mente no significa el acto, sino más bien la potencia, o también la esencia del alma intelectiva. Por consiguiente, la imagen de Dios no se da según los actos.

3. San Agustín pone la imagen de la Trinidad en el alma según "la memoria, la inteligencia y la voluntad", que son "potencias naturales del alma", en expresión del Maestro. La imagen se da, pues, según las potencias y no según los actos.

4. La imagen de la Trinidad siempre permanece en el alma. Mas no

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus.

1. Dicit enim Augustinus, XI «De civ. Dei» [32], quod homo factus est ad imaginem Dei, «secundum quod sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus». Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

2. Praeterea, Augustinus, in IX «De Trin.» [33], assignat imaginem Dei in anima secundum haec tria, quae sunt «mens, notitia et amor». Mens autem non significat actum; sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivae animae. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Praeterea, Augustinus, X «De Trin.» [34], assignat imaginem Trinitatis in anima secundum «memoriam, intelligentiam et voluntatem». Sed haec tria sunt «vires naturales animae», ut Magister dicit, 3 distinctione I libri «Sent.» Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Praeterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

[a] *De verit.* q.10 a.3.

[32] C.26: ML 41,339.
[33] C.12: ML 42,972.
[34] C.12: ML 42,984.

así los actos. Lo cual demuestra que la imagen de Dios en el alma no se da en cuanto a sus actos.

Por otra parte, San Agustín asigna una trinidad en las potencias inferiores del alma según la visión actual sensible e imaginativa. Por lo tanto, la trinidad que se halla en la mente, por la cual el hombre es a imagen de Dios, debe considerarse según la visión actual.

Respuesta. Como ya vimos, es esencial a la imagen alguna representación de la especie. Por ello, si la imagen de la Trinidad ha de recibirse en el alma, debe tomarse principalmente por aquello que mejor represente, en lo posible, la especie propia de las divinas personas. Estas se distinguen por la procesión del Verbo de quien lo pronuncia y la del Amor que los une a ambos. Ahora bien, en nuestra mente no puede darse un verbo "sin el pensamiento actual", como dice San Agustín. Por lo mismo, de un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos el verbo, y de éste pasamos al amor.— Pero, dado que los principios de los actos son los hábitos y las potencias, y cada cosa está, virtualmente, en su principio, de un modo secundario y consiguiente, la imagen de la Trinidad puede considerarse en el alma según las potencias y, sobre todo, según los hábitos, en los cuales los actos existen virtualmente.

Soluciones. 1. Nuestro ser pertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales, y este ser nos compete por nuestra mente. Por ello, esta trinidad es idéntica a la que pone San Agustín, que

Sed contra est quod Augustinus, XI «De Trin.» [35], assignat trinitatem in inferioribus animae partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quae est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum Personarum. Divinae autem Personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra «sine actuali cogitatione esse non potest», ut Augustinus dicit XIV «De Trin.» [36] Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. — Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec trinitas cum illa quam

[35] C.2: ML 42,985.
[36] C.7: ML 42,1043.

consiste en la mente, el conocimiento y el amor.

2. San Agustín encuentra esta trinidad, en primer lugar, en la mente. Pero como ésta, aunque se conozca a sí toda en cierto modo, también se ignora en cierto modo, es decir, en cuanto distinta de los demás, y por lo mismo se busca, como deduce San Agustín, por esta razón, como si lo conocido no se adecuara de un modo total a la mente, distingue en el alma tres cosas propias de la mente, a saber, la memoria, la inteligencia y la voluntad, cuya existencia todos conocen, y en estas tres cosas coloca la imagen de la Trinidad preferentemente, como si la primera designación fuera algo imperfecta.

3. Como argumenta San Agustín, decimos que entendemos y queremos o amamos alguna cosa cuando pensamos y cuando no pensamos en ella. Pero, cuando no pensamos en ella, está sólo en la memoria, que no es, según él, otra cosa que la retención habitual del conocimiento y del amor. He aquí sus palabras: "Mas como el verbo sin el pensamiento no puede existir (puesto que pensamos cuanto decimos, aunque se trate del verbo interior, que no pertenece a ningún idioma), se reconoce esta imagen principalmente en estas tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. Llamo inteligencia a la facultad que nos hace entender cuando pensamos, y entiendo por voluntad, dilección o amor, la facultad que une a este padre y a esta prole". De donde se deduce claramente que pone la imagen de la Trinidad más bien en la inteligencia y voluntad actual que en su habitual retención en la memoria, aunque también en cuanto a esto se dé, en alguna manera, la imagen de la Trinidad en el alma, como dice en el mismo lugar. De ahí que la memoria, la inteligencia y la voluntad no son tres "potencias", como se dice en las "Sentencias".

4. Podría responderse, con San Agustín, que "la mente siempre se recuerda, se conoce y ama a sí misma". Lo cual significaría, para algunos, que en el alma se da el conocimiento y amor actual de sí. Pero esta interpretación queda excluida por lo que él mismo añade que "no siempre se contempla a sí misma distinta de las cosas que no son lo mismo que ella". Por lo dicho se ve que el alma siempre se conoce y se ama, no actual, sino habitualmente; aunque pudiera decirse que, percibiendo su acto, se conoce a sí misma cuando conoce otra cosa. Pero, como no siempre conoce actualmente, como puede comprobarse en el que duerme, debe decirse que los actos, aunque no siempre permanecen en sí mismos, permanecen en sus principios, a saber: en sus potencias y hábitos. Por eso escribe San Agustín: "Si el alma racional fué hecha a imagen de Dios, en cuanto que puede hacer uso de la razón y del entendimiento para conocer y percibir a Dios, fué imagen suya desde que empezó a existir".

Augustinus ponit in IX «De Trin.» (l.c. nt.33), quae consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X «De Trin.»[37]: ideo, quasi notitia non totaliter menti coaequetur, accipit in anima tria quaedam propria mentis. scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere[38], et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat[39], quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV «De Trin.» (l.c. nt.37), intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris (cf. q.79 a.7 ad 1). «Sed quia», ut ipse dicit (ib.), «verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit». Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae: licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur.

Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres «vires», ut in «Sententiis» dicitur.

Ad quartum dicendum quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV «De Trin.»[40], quod «mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat». Quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod «non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa». Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV «De Trin.»[41]: «Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago».

[37] C.4.8: ML 42,976.979.
[38] Ibid. c.10: ML 42,980.
[39] L.c. nt.34; cf. l.14 c.7: ML 42,1042.

ARTICULO 8

Utrum imago divinae Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad obiectum quod est Deus[a]

Si la imagen de la divina Trinidad se da en el alma por relación a Dios como único objeto

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod imago divinae Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad obiectum quod est Deus.

1. Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dic-

Dificultades. Parece que la imagen de la divina Trinidad no sólo se da en el alma por relación a Dios como único objeto.

1. La imagen de la divina Trinidad se encuentra en el alma, como

[a] *Sent.* 1 d.3 q.4 a.4; *De verit.* q.10 a.7.
[40] C.6: ML 42,1041; cf. nt.3
[41] C.4: ML 42,1040.

queda dicho, en cuanto que en nosotros el verbo procede del sujeto que lo profiere, y el amor, de ambos. Pero esto se da en nosotros en relación con cualquier objeto. Por lo tanto, en relación con cualquier objeto se da en nosotros la imagen de la divina Trinidad.

2. Como dice San Agustín, "cuando buscamos en el alma la trinidad, en toda ella la buscamos, sin separar la actividad racional sobre las cosas temporales de la contemplación de las eternas". Por consiguiente, aun respecto de los objetos temporales se encuentra en el alma la imagen de la Trinidad.

3. El que conozcamos y amemos a Dios es un don de la gracia. Por consiguiente, si se considera la imagen de la Trinidad en el alma por la memoria, inteligencia y voluntad o amor de Dios, no habrá en el hombre la imagen de Dios según la naturaleza, sino según la gracia, y así no será común a todos.

4. Los santos del cielo se conforman en grado máximo con la imagen de Dios por la visión de la gloria. De ahí que, en expresión del Apóstol, "nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria". Ahora bien, por la visión de la gloria se conocen las cosas temporales. Luego también respecto de éstas se da en nosotros la imagen de Dios.

Por otra parte, dice San Agustín que "la imagen de Dios no está en la mente por el hecho de que se recuerda, se conoce y ama a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a Dios, su autor". Mucho menos, por lo tanto, se considera la imagen de Dios en la mente por relación a los otros objetos.

Respuesta. Como arriba queda dicho, la imagen implica una semejanza que de cualquier modo constituya una representación de la especie. Por

tum est (a.6.7), secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque obiectum. Ergo secundum quodcumque obiectum invenitur in mente nostra imago divinae Trinitatis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in XII «De Trin.» (cf. nt.29), quod «cum quaerimus in anima trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum». Ergo etiam secundum temporalia obiecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Praeterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiae donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem seu dilectionem Dei, attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

4. Praeterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriae visionem: unde dicitur II ad Cor. 3,18: «In eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem». Sed secundum visionem gloriae temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV «De Trin.»[42], quod «non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se: sed quia potest etiam meminisse, intelligere, et amare Deum, a quo facta est». Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2.7) dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet

[42] C.12: ML 42,1048.

quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas Personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae Personae, ut dictum est (a.6.7) secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et Amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris: non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.

Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV «De Trin.»[43], quod «mens meminit sui, intelligit se, et diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei». Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra (in «Sed contra») inductam.

Ad primum ergo dicendum quod ad rationem imaginis, non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod Verbum Dei procedit a notitia de Deo.

[43] C.8: ML 42,1044.

ello, la imagen de la Trinidad en el alma ha de considerarse por algo que represente a las personas divinas específicamente, en la medida que es posible a las criaturas. Hemos dicho también que las personas divinas se distinguen por la procesión del Verbo respecto del Padre, que lo profiere, y la procesión del Amor respecto de ambos. Mas el Verbo de Dios nace de El según el conocimiento de sí mismo, y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama a sí mismo. Es evidente, por otra parte, que la diversidad de objetos constituye especies de verbo y amor distintas, ya que no es de especie idéntica en el hombre el verbo que concibe de una piedra y el de un caballo, como tampoco el amor a cada uno de ellos. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según el verbo concebido del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva. Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios.

Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: directa e inmediatamente o indirecta y mediatamente, y lo segundo sucede cuando, por ejemplo, viendo la imagen de un hombre en el espejo, decimos que somos atraídos hacia el hombre mismo. Por eso dice San Agustín que "la mente se recuerda, conoce y ama a sí misma; si distinguimos esto, distinguimos la trinidad, no a Dios todavía, pero ya una imagen suya". Mas esto se debe, no a que la mente sea llevada a sí misma de un modo absoluto, sino a que puede ser llevada posteriormente a Dios, como aparece por la autoridad arriba aducida.

Soluciones. 1. Para lo esencial de la imagen no sólo debe tenerse en cuenta el que una cosa proceda de otra, sino qué es lo que procede y de quién, es decir, que el Verbo de Dios procede del conocimiento de Dios.

2. En toda el alma se encuentra una cierta trinidad, no de tal manera que, además de la acción en las cosas temporales y la contemplación de las eternas, "haya de buscarse un tercer ser con el que se cumpla la trinidad", como se añade en el mismo lugar. En la parte de la razón que se actúa en el conocimiento de las cosas temporales, "aunque puede encontrarse la trinidad, no puede, sin embargo, hallarse la imagen de Dios", como el Santo más adelante afirma, ya que el conocimiento de tales cosas temporales es algo agregado al alma. Y los mismos hábitos mediante los cuales se conocen las cosas temporales, no siempre existen, sino que unas veces lo están, y otras, aun después de obtenidos, sólo están en la memoria. Esto puede verse en la fe, que la poseemos temporalmente en esta vida, mas en el estado de bienaventuranza futura ya no habrá sino memoria de la misma.

3. El conocimiento y amor de Dios meritorios no proceden sino de la gracia. Pero existen un conocimiento y amor de Dios naturales, como hemos visto. Y es también natural que la mente pueda hacer uso de la razón para conocer a Dios, en cuanto que, como ya dijimos, la imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de San Agustín, "tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen", como en los que carecen del uso de razón; "bien sea obscura y deforme", como en los pecadores, "o clara y bella", como en los justos.

4. Por la visión de la gloria se verán en Dios las cosas temporales, por lo que tal visión de cosas temporales se implicará en la imagen de Dios. Esto es lo que San Agustín expresa con las siguientes palabras: "En aquella naturaleza a la que la mente se fijará felizmente, verá como inmutable todo". En el Verbo increado se encuentran, en efecto, las razones de todas las criaturas.

Ad secundum dicendum quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium et contemplationem aeternorum, «quaeratur aliquod tertium quo trinitas impleatur», prout ibidem (l.c. nt.20) subditur. Sed in illa parte rationis quae derivatur a parte temporalium, «etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri», ut postea dicitur: quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animae. Et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide, quae temporaliter nobis advenit in praesenti: in statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua Dei cognitio et dilectio naturalis, ut supra[44] habitum est. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus (a.7 ad 4) permanere in mente: «sive haec imago Dei ita sit obsoleta», quasi obumbrata, «ut pene nulla sit», ut in his qui non habent usum rationis; «sive sit obscura atque deformis», ut in peccatoribus; «sive sit clara et pulchra», ut in iustis, sicut Augustinus dicit, XIV «De Trin.»[45]

Ad quartum dicendum quod secundum visionem gloriae, temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit, XIV «De Trin.»[46], quod «in illa natura cui mens feliciter adhaerebit, immutabile videbit omne quod viderit». Nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

[44] Q.12 a.12; q.56 a.3; q.60 a.5. [45] C.4: ML 42,1040. [46] C.14: ML 42,1050.

ARTICULO 9

Utrum «similitudo» ab «imagine» convenienter distinguatur [a]

Si "semejanza" e "imagen" se distinguen debidamente

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod «similitudo» ab «imagine» non convenienter distinguatur.

1. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem: quia «ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur», ut dicitur in libro «Octoginta trium quaest.»[47] Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Praeterea, ratio imaginis attenditur non solum secundum repraesentationem divinarum Personarum, sed etiam secundum repraesentationem divinae essentiae; ad quam repraesentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur («Sent.» 2 d.16) quod «similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis».

3. Praeterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturae, gratiae et gloriae, ut supra (a.4) habitum est. Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur («Sent.» l.c.) quod «imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et iustitiam».

4. Praeterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem, quae sunt duae partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur (ibid.) quod «imago sit in cognitione veritatis, similitudo in directione virtutis».

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium

Dificultades. Parece que "semejanza" e "imagen" no se distinguen debidamente.

1. El género no se distingue con propiedad de la especie. Mas la semejanza dice a la imagen la relación de género a especie, ya que, como dice San Agustín, "donde hay imagen, aparece en seguida la semejanza; pero no viceversa". Luego no deben distinguirse la semejanza y la imagen.

2. El concepto de imagen se toma no sólo de la representación de las personas divinas, sino también de la representación de la esencia divina, a la cual compete la inmortalidad y la indivisibilidad. Por eso no es exacto decir que "la semejanza está en la esencia, por ser inmortal e indivisible, y la imagen en lo demás".

3. La imagen de Dios en el hombre puede ser, como ya vimos, triple: de naturaleza, de gracia y de gloria. Mas la inocencia y la justicia son algo propio de la gracia. Por ello no debe decirse que "la imagen se concibe según la memoria, inteligencia y voluntad, y la semejanza según la inocencia y la justicia".

4. El conocimiento de la verdad es propio de la inteligencia, y el amor de la virtud es propio de la voluntad, que son las dos partes de la imagen. Por consiguiente, no está bien decir que "la imagen está en el conocimiento de la verdad, y la semejanza en el amor de la virtud".

Por otra parte, dice San Agustín: "Hay quienes entienden que no en

[a] *Sent.* 2 d.16 a.4. [47] Q.74: ML 40,85; cf. q.51: ML 40,33.

vano se denomina con dos nombres distintos el ser a imagen y semejanza, ya que, de ser una misma cosa, hubiera bastado un solo nombre para designarlas".

Respuesta. La semejanza es cierta unidad, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza, como leemos en la "Metafísica". Ahora bien, la unidad, por ser trascendente, es común a todos y puede acomodarse a cada uno, al igual que la bondad y la verdad. Por eso, así como la bondad puede referirse a cosa particular como predisposición a la misma o como una consecuencia y propiedad suya, así también la semejanza y la imagen. En efecto, la bondad es anterior al hombre, en cuanto que éste es un bien particular; y, a su vez, el bien es posterior al hombre, en cuanto que decimos de un hombre en particular que es bueno por la perfección de su virtud. De la misma manera, se considera la semejanza como anterior a la imagen por ser, como queda dicho, más común que ella; y como algo que sigue a la imagen, porque significa cierta perfección de la misma, puesto que decimos que la imagen de una cosa es o no semejante a aquella de la cual es imagen según que la represente perfecta o imperfectamente.

Así, pues, la semejanza puede distinguirse de la imagen por dos aspectos. Primero, como predisposición a la misma y existente en muchas cosas. Así considerada, la semejanza se mide por lo que es más común a las propiedades de la naturaleza intelectual conforme a las cuales se toma propiamente la imagen. Según esto, dice San Agustín que "el espíritu—es decir, la mente—fué hecho, sin duda alguna, a imagen de Dios; y las otras partes del hombre—lo perteneciente a las potencias inferiores del alma y el

quaest.» (q.51): «Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem; cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset».

Respondeo dicendum quod similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V «Metaphys.»[48] Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum: et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra (a.1) dictum est: consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum.

Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter. Uno modo, prout est praeambula ad ipsam, et in pluribus existens. Et sic similitudo attenditur secundum ea quae sunt communiora proprietatibus naturae intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in libro «Octoginta trium quaest.» (q.51), quod «spiritus», idest mens, «ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus est: cetera autem hominis», scilicet quae pertinent ad inferiores partes animae, vel etiam ad ipsum corpus, «ad similitudinem facta esse aliqui volunt». Secundum hoc etiam

[48] IV c.15 n.4 (BK 1021a11): S.TH., l.5 lect.18.

in libro «De quantitate animae»[49] dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis: nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiae entis communis.

Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit[50] quod «id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum: quod autem secundum similitudinem virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem». Et ad idem refertur quod similitudo dicitur (arg.4) ad «dilectionem virtutis» pertinere: non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis, (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis): sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum quod essentia animae pertinet ad imaginem, prout repraesentat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum quod etiam virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina: et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis: sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

cuerpo—, algunos pretenden haber sido hechas a semejanza". Y en otra obra dice que la semejanza de Dios se considera en el alma en cuanto que es incorruptible, porque la corruptibilidad e incorruptibilidad son diferencias del ser en común.

En segundo lugar, puede considerarse la semejanza en cuanto significa la expresión y perfección de la imagen. En este sentido, escribe el Damasceno: "Lo que es a imagen significa algo intelectual, libre y dueño de sí mismo; y lo que es a semejanza significa la semejanza de virtud en la medida en que puede darse en el hombre". A eso mismo se refiere la otra expresión de que la semejanza pertenece "al amor de la virtud", ya que no hay virtud sin amor de la misma.

Soluciones. 1. La semejanza no se distingue de la imagen por la razón común de semejanza (en este aspecto queda incluída en el concepto de imagen), sino en cuanto que algunas semejanzas no llegan a ser imágenes o son perfectivas de la misma.

2. La esencia del alma se incluye en el concepto de imagen en cuanto que representa la esencia divina en lo que es propio de la naturaleza intelectual, no por las condiciones que acompañan al ser en común, como el ser simple e indisoluble.

3. Existen algunas virtudes que son naturales al alma, por lo menos en su germen, y por éstas podría darse la semejanza natural. Aunque no hay inconveniente en que lo mismo, bajo una designación, se le llame imagen, y bajo otra, semejanza.

4. El amor del verbo, que es conocimiento amado, es esencial a la imagen; pero el amor de la virtud, como la virtud misma, es algo perteneciente a la semejanza.

[49] C.2: ML 32,1037; cf. arg.2.
[50] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,920

naturaleza y no un don meramente personal [78]. Porque la gracia no sólo era en el primer hombre un don personal, sino también y principalmente un don de la naturaleza humana, como un accidente de la misma. Por eso, «el pecado del primer hombre no sólo le privó de un bien personal, es decir, de la gracia y del orden debido de su alma, sino también de un bien perteneciente a toda la naturaleza» (*Cont. Gent.*, 4,52).

CUESTION 94

(In quatuor articulos divisa)

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum

Del estado y condición del primer hombre en cuanto al entendimiento

A continuación consideraremos el estado y condición del primer hombre, empezando por el alma y después por el cuerpo.

Sobre el primer aspecto estudiaremos dos cosas: la condición del hombre en cuanto a su entendimiento, y luego en cuanto a su voluntad.

Acerca de lo primero se preguntan, a su vez, cuatro cosas:

Primera: si el primer hombre vió a Dios en su esencia.

Segunda: si podía ver las substancias separadas o ángeles.

Tercera: si poseyó la ciencia de todas las cosas.

Cuarta: si podía equivocarse o engañarse.

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis (cf. q.90 introd.). Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus (q.97).

Circa primum consideranda sunt duo: primo, de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem (q.95).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

Secundo: utrum videre potuerit substantias separatas, idest angelos.

Tertio: utrum habuerit omnium scientiam.

Quarto: utrum potuerit errare vel decipi.

[78] 1 q.100 a.1c et ad 2; 1-2 q.81 a.2; *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 4,52; *Comp. Theol.* c.187; *De malo* q.4 a.1.4 ad 1.

ARTICULO 1

Utrum primus homo per essentiam Deum viderit [a]

Si el primer hombre vió a Dios en su esencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit.

1. Beatitudo enim hominis in visione divinae essentiae consistit. Sed primus homo, «in Paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam», ut Damascenus dicit in II libro [1]. Et Augustinus dicit, in XIV «De civit. Dei» [2]: «Si homines habebant affectus suos quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, idest Paradiso?» Ergo primus homo in Paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» (ibid.), quod «primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur». Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinae essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Praeterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine aenigmate. Sed homo in statu innocentiae «vidit Deum sine medio»; ut Magister dicit in I distinctione IV libri «Sent.». Vidit etiam sine aenigmate: quia aenigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit, XV «De Trin.» [3]; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 15,46, quod «non prius quod spirituale est, sed quod animale». Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in

Dificultades. Parece que el primer hombre vió a Dios en su esencia.

1. La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Mas el primer hombre, "cuando vivía en el paraíso, poseyó una vida bienaventurada y abundante en todo", en expresión del Damasceno. Y, como dice San Agustín, "si los hombres tenían sus afectos como ahora nosotros, ¿cómo eran felices en aquel lugar de inenarrable felicidad cual era el paraíso?" De donde parece que el primer hombre en el paraíso vió a Dios en su esencia.

2. Según San Agustín, "al primer hombre no le faltaba nada de lo que su voluntad recta podía alcanzar". Pero su voluntad recta ninguna cosa podía alcanzar mejor que la visión de Dios en su esencia. Por consiguiente, el primer hombre veía a Dios en su esencia.

3. La visión de Dios en su esencia consiste en verle sin medio y sin enigma. Ahora bien, el hombre, en estado de inocencia, "vió a Dios sin medio", como dice el Maestro de las Sentencias: Lo vió también sin enigma, ya que, según San Agustín, el enigma lleva consigo obscuridad, y ésta vino después del pecado. Por lo tanto, el primer hombre vió a Dios en su esencia.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal". Y siendo espiritual en sumo grado la visión de Dios en su esencia, síguese que el primer

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.1; *De verit.* q.18 a.1.2

[1] *De fide orth.* l.2 c.11: MG 94,912.

[2] C.10: ML 41,417.

[3] C.9: ML 42,1069

hombre, en su estado primitivo de vida animal, no vió a Dios en su esencia.

Respuesta. El primer hombre no vió a Dios en su esencia según el estado común de aquella vida, a no ser que digamos que lo vió en rapto, cuando, según leemos en el Génesis, "hizo Yavé caer sobre Adán un profundo sopor". La razón de esto es que, siendo la esencia divina la bienaventuranza misma, el entendimiento que ve la esencia divina está, respecto de Dios, en la misma relación que cualquier hombre respecto de la bienaventuranza. Pero es evidente que ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza y huye de la miseria. Por ello, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de El voluntariamente por el pecado. Y así, cuantos han visto la esencia divina se afirman de tal manera en el amor de Dios, que no pueden ya pecar nunca. — Por consiguiente, habiendo pecado Adán, es claro que no vió la esencia divina.

Sin embargo, conocía a Dios de un modo más excelente que nosotros, llegando a ser su conocimiento un término medio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo, por el que se ve la esencia de Dios. Para comprender esto debemos tener en cuenta que la visión de Dios en su esencia se distingue de la visión de Dios por medio de las criaturas. Pero cuanto más elevada y semejante a Dios es una criatura, tanto más claramente se ve por medio de ella a Dios, así como al hombre se ve más perfectamente en un espejo en que su imagen está más clara. Por lo mismo, se ve a Dios más perfectamente por medio de los efectos inteligibles que por medio de los sensibles y corpóreos. Mas en esta vida el hombre no puede considerar plena y lúcidamente los efectos inteligibles, porque le distraen los sensibles

primo statu animalis vitae, Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitae; nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu, quando «Deus immisit soporem in Adam», ut dicitur Gen. 2,21. Et huius ratio est quia, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti: naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. — Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos cognoscamus: et sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur: sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti, per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur

Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum». Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI «Super Gen. ad litt.»[4], quod «fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt angeli». Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso beatus fuit, non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit: habebat tamen «beatam vitam secundum quendam modum», ut Augustinus dicit XI «Super Gen. ad litt.»[5], inquantum habebat integritatem et perfectionem quandam naturalem.

Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod et promittebatur pro praemio.

Ad tertium dicendum quod duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est, per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur: non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demons-

al ocuparse de ellos. No obstante, como leemos en el Eclesiástico, "Dios hizo al hombre recto". Rectitud que consistía en la sumisión de las fuerzas inferiores a las superiores, sin dificultad ni obstáculo. De ahí que el primer hombre no encontraba en las cosas externas obstáculo para la clara y firme contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la Verdad primera, sea por conocimiento natural o gratuito. Por eso dice San Agustín: "Quizá en un principio Dios hablaba con los primeros hombres del mismo modo que habla con los ángeles, ilustrando sus inteligencias con la verdad inmutable, aunque sin concederles tanta participación de la esencia divina como son capaces de recibir los ángeles". Así, pues, conocían más claramente que nosotros a Dios por medio de estos efectos inteligibles.

Soluciones. 1. El primer hombre fué feliz en el paraíso, pero no con la felicidad perfecta a la cual había de ser elevado, y que consiste en la visión de la esencia divina; mas poseía, según palabras de San Agustín, "una vida en cierto modo bienaventurada", porque poseía cierta integridad y perfección natural.

2. La voluntad recta es la voluntad ordenada. Luego la voluntad del primer hombre no hubiera sido recta si en el estado de mérito hubiera querido poseer lo que se le prometía como premio.

3. Se distingue un doble medio. Uno, en el que se ve a la vez el medio y lo que por él se ve, como sucede cuando el hombre se ve en el espejo y a la vez ve el espejo mismo. Otro medio, aquel por cuyo conocimiento llegamos a algo desconocido, como es el medio de la demostración. Sin este medio veía el primer hombre a Dios, no sin el primero, ya que no era conveniente que el hombre llegara al conocimiento de

[4] C.33: ML 34,447.
[5] C. 18: ML 34,438.

Dios por una demostración tomada de algún efecto, como precisamos nosotros, sino que juntamente con los efectos, sobre todo intelectuales, conocía a su modo a Dios en ellos.

Debe asimismo tenerse también en cuenta que la obscuridad que implica la palabra "enigma" puede tomarse en un doble sentido. Primeramente, en cuanto que toda criatura es algo obscuro comparada con la inmensidad de la claridad divina. Y así, Adán veía a Dios en enigma porque lo veía por medio de efectos creados. Puede entenderse también la obscuridad en cuanto que procede del pecado, y así las preocupaciones sensibles impiden al hombre ocuparse de las cosas inteligibles. Tomado en este sentido, Adán no vió a Dios en enigma.

trationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat.

Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quae importatur in nomine aenigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis: et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quae consecuta est peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem: et secundum hoc, non vidit Deum in aenigmate.

ARTICULO 2

Utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit [a]

Si Adán en estado de inocencia vió a los ángeles en su esencia

Dificultades. Parece que Adán en el estado de inocencia vió a los ángeles en su esencia.

1. Dice San Gregorio: "En el paraíso, el hombre estaba acostumbrado a gozar de la palabra de Dios y a estar entre los espíritus de los ángeles bienaventurados por la limpieza de su corazón y la excelencia de la visión".

2. El alma, en el estado presente, no puede conocer las substancias separadas, porque está unida al cuerpo corruptible, el cual, como leemos en el libro de la Sabiduría, "agrava al alma". De ahí que el alma separada puede conocer las substancias separadas, como ya dijimos. Pero el alma del primer hombre no era agravada por el cuerpo, que era inco-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit.

1. Dicit enim Gregorius, in IV «Dialog.» [6]**: «In Paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse».**

2. Praeterea, anima in statu praesenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod «aggravat animam», ut dicitur Sap. 9,15. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra (q.89 a.2) dictum est. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore: cum non esset corrup-

[a] *De verit.* q.18 a.5.

[6] C.1: ML 77,317.

tibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Praeterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in libro «De causis» [7]**. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat substantias separatas.**

Sed contra, anima Adae fuit eiusdem naturae cum animabus nostris. Sed animae nostrae non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Respondeo dicendum quod status animae hominis distingui potest dupliciter. Uno modo, secundum diversum modum naturalis esse: et hoc modo distinguitur status animae separatae, a statu animae coniunctae corpori. Alio modo distinguitur status animae secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam: et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc: unde dicitur primus homo factus fuisse «in animam viventem» (Gen. 2,7), idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitae integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra (a.1) dictum est. Manifestum est autem ex praemissis [8] **quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat.**

Secundum autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit 4 cap. «De div. nom.» [9]**, se-**

rruptible. Por consiguiente, podía ver las substancias separadas.

3. Una substancia separada conoce a otra al conocerse a sí misma, como leemos en el libro "De las causas". Luego, como el alma del primer hombre se conocía a sí misma, conocía también las substancias separadas.

Por otra parte, el alma de Adán era de la misma naturaleza que la nuestra, la cual no puede conocer en el estado actual las substancias separadas. Luego tampoco las conoció Adán.

Respuesta. El estado del alma humana puede distinguirse de dos maneras. En primer lugar, por el modo diverso de su ser natural, y así se distingue el estado del alma separada del estado del alma unida al cuerpo. En segundo lugar se distinguen el estado de alma íntegra y corrompida, aunque ambas poseen la misma naturaleza esencial; así, el estado de inocencia se distingue del estado del hombre después del pecado. En efecto, el alma humana en el estado de inocencia era apta para perfeccionar y gobernar al cuerpo, como ahora; por eso el Génesis dice que el primer hombre fué "ser animado"; es decir, su alma daba vida animal al cuerpo. Pero poseía la integridad de esta vida en cuanto que el cuerpo estaba totalmente sometido al alma y no la estorbaba en nada, como queda dicho. Es cierto, además, por lo dicho, que, por el hecho de ser alma apta para gobernar y perfeccionar al cuerpo en su vida animal, le corresponde conocer recurriendo a las imágenes de la fantasía. Por lo tanto, también el alma del primer hombre conocía así.

Conforme a este modo de conocer, se da en el alma, como dice Dionisio, un movimiento en tres grados. El primero hace que ésta "vuelva de las cosas externas sobre sí misma";

[7] § 12: S.TH., lect.13.

[8] Q.84 a.7; q.85 a.1; q.89 a.1.

[9] ML 3,705: S.TH., lect.7.

el segundo, que ascienda "para unirse a las virtudes superiores unidas", es decir, a los ángeles, y el tercero, que "sea conducida al bien supremo, es decir, a Dios".—Siguiendo, pues, el primer proceso, de las cosas hacia sí misma, se perfecciona el conocimiento del alma, puesto que la operación intelectual del alma se ordena naturalmente a las cosas externas, como dijimos antes, y por el conocimiento de éstas puede conocerse perfectamente nuestra operación intelectual, como el acto por medio del objeto. Y a su vez, por la operación intelectual puede conocerse perfectamente el entendimiento humano, como la potencia por sus propiedades.—Pero en el segundo proceso no hay conocimiento perfecto, porque, como el ángel no conoce por medio de imágenes sensibles, sino de un modo muy superior, según vimos, dicho modo de conocerse el alma a sí misma no lleva suficientemente al conocimiento de los ángeles.—El tercer proceso está aún mucho más lejos de llegar al conocimiento perfecto, puesto que ni aun los ángeles, al conocerse a sí mismos, pueden llegar al conocimiento de la substancia divina, que está a infinita distancia de ellos.

Así, pues, el alma del primer hombre no podía ver a los ángeles en su esencia. No obstante, los conocía de un modo más perfecto que nosotros, ya que su conocimiento era más cierto y seguro que el nuestro respecto de los objetos inteligibles internos. Y por esta superioridad sobre nosotros es por lo que dice San Gregorio que "estaba entre los espíritus de los ángeles".

Soluciones. 1. Con lo dicho queda ya resuelta la dificultad.

2. El que el alma del primer hombre no conociera las substancias separadas no provenía de la agravación del cuerpo, sino de que su objeto connatural era más imperfecto

cundum tres gradus. Quorum primus est, secundum quod «a rebus exterioribus congregatur anima ad seipsam»; secundum autem est, prout anima ascendit ad hoc quod «uniatur virtutibus superioribus unitis», scilicet angelis; tertius autem gradus est, secundum quod ulterius «manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum».—Secundum igitur primum processum animae, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animae cognitio. Quia scilicet intellectualis operatio animae naturalem ordinem habet ad ea quae sunt extra, ut supra (q.87 a.3) dictum est: et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per obiectum. Et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium.—Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio. Quia, cum angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra (q.55 a.2) dictum est; praedictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur: quia etiam ipsi angeli, per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinae substantiae, propter eius excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat videre angelos per essentiam. Sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus: quia eius cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius (l.c. nt.6) quod «intererat angelorum spiritibus».

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex

hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra (in c) dictum est: quia etiam unaquaeque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

que las substancias separadas. Nosotros, en cambio, nos encontramos con ambos obstáculos.

3. El alma del primer hombre no podía, mediante el conocimiento de sí misma, llegar al conocimiento de las substancias separadas, como queda dicho, porque cada substancia separada conoce a las demás al modo propio de ella.

ARTICULO 3

Utrum primus homo habuerit scientiam omnium [a]

Si el primer hombre poseyó la ciencia de todo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium.

1. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas: huiusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I «Metaphys.» [10]**; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales: quia erat eiusdem naturae nobiscum; anima autem nostra est «sicut tabula in qua nihil est scriptum», ut dicitur in III «De anima»** [11]**. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.**

2. Praeterea, in omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam, statim formatus, habuit omnium scientiam.

Dificultades. Parece que el primer hombre no poseyó la ciencia de todo.

1. Esta ciencia tenía que poseerla o por especies adquiridas o connaturales o infusas. Ahora bien, no pudo poseerla por especies adquiridas, ya que tal conocimiento procede de la experiencia, como se dice en la "Metafísica"; y tal experiencia no la tenía. Tampoco por especies connaturales, puesto que era de la misma naturaleza que nosotros, y nuestra alma es, en expresión del Filósofo, "como una tabla lisa en la cual nada hay escrito". Si la tuvo por especies infusas, su ciencia de las cosas no fué idéntica a la nuestra, que adquirimos de las cosas mismas.

2. En todos los individuos de una misma especie se da el mismo modo de conseguir la perfección. Pero los hombres no adquieren la ciencia de todo en el instante en que empiezan a existir, sino que la adquieren con el tiempo conforme a su modo propio. Luego tampoco Adán poseyó la ciencia de todo en el instante de su formación.

---

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.16.

[10] C.1 n.4.5 (BK 980b28; 981a12): S.TH., lect.1 n.17-19.

[11] C.4 n.2 (BK 430a1): S.TH., lect.9 n.722.

3. El estado de la vida presente es concedido al hombre para que el alma progrese en conocimiento y en mérito, ya que para esto parece estar unida el alma al cuerpo. Pero el hombre en aquel estado habría crecido en méritos. Por lo tanto, progresaría también en el conocimiento de las cosas, y, por consiguiente, no poseyó la ciencia de todas.

Por otra parte, el primer hombre puso, como leemos en el Génesis, los nombres a los animales. Y como éstos deben acomodarse a la naturaleza, síguese que Adán conoció las naturalezas de todos los animales y, por lo tanto, la ciencia de todas las demás cosas.

Respuesta. Por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Y, dado que las cosas en un principio fueron producidas por Dios, no sólo para que existieran, sino también para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al cual pudieran ser principio de otras. Pero el hombre puede ser principio de los demás, no sólo por la generación corporal, sino también por la instrucción y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fué producido en estado perfecto en su cuerpo para poder en seguida engendrar, también fué hecho perfecto en cuanto a su alma para que pudiera instruir y gobernar a los otros.

Pero nadie puede instruir sin poseer ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fué creado por Dios en tal estado que tuviera la ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruído. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los principios evidentes por sí mismos, es decir, todo lo que el hombre puede conocer naturalmente.—Y para el gobierno propio y el de los demás, no sólo es

3. Praeterea, status praesentis vitae homini conceditur ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum; propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. 2,20. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium: et pari ratione, habuit omnium aliorum scientiam.

Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam: quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare.

Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem

cognitionem excedunt; eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis, ad gubernationem vitae nostrae, necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum.

Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi.

necesario el conocimiento de las cosas que pueden saberse naturalmente, sino de las que superan el conocimiento natural, ya que la vida humana se ordena a un fin sobrenatural, del mismo modo que a nosotros, para gobernar nuestra vida, nos es necesario conocer las cosas de la fe. Por ello el primer hombre recibió tanto conocimiento de estas cosas sobrenaturales, cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado.

Las demás cosas que ni por industria natural pueden conocerse ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, no las conoció el primer hombre: tales son los pensamientos de los hombres, los futuros contingentes y algunas cosas singulares; por ejemplo, qué número de piedrecitas se dan en los ríos y otras semejantes.

Ad primum ergo dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas. Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod ceteris hominibus non competit; ut ex dictis (in c) patet.

Ad tertium dicendum quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi: quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum, per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes.— Nec tamen est simile de profectu meriti, et scientiae: quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut est sciendi.

Soluciones. 1. El primer hombre poseyó la ciencia de todas las cosas mediante especies infundidas por Dios. No obstante, esta ciencia no fué distinta de la nuestra, como tampoco los ojos que Cristo dió a un ciego de nacimiento son distintos de los ojos naturales.

2. Adán, como primer hombre, debía poseer alguna perfección que no poseen los demás, como queda dicho.

3. Adán no hubiera progresado en la ciencia de los objetos naturales en cuanto al número de cosas sabidas, sino en cuanto al modo de saber; lo que sabía intelectualmente, lo hubiera sabido después por experiencia. En cuanto a los objetos sobrenaturales, hubiera progresado también en su número mediante nuevas revelaciones al igual que los ángeles progresan por nuevas iluminaciones.—Pero no son idénticos el progreso de mérito y de ciencia, porque un hombre no es para otro principio de mérito como lo es de ciencia.

ARTICULO 4

Utrum homo in primo statu decipi potuisset [a]

Si el hombre en el estado primitivo podía ser engañado

Dificultades. Parece que el hombre en el estado primitivo podía ser engañado.

1. Dice el Apóstol que "la mujer, seducida, incurrió en la transgresión".

2. Dice el Maestro de las Sentencias que "la mujer no se horrorizó de que hablara la serpiente, porque creyó que había recibido de Dios la función de hablar". Pero esto era falso. Por lo tanto, la mujer fué engañada antes de pecar.

3. Lo natural es que, cuanto más lejos está una cosa, se vea menos. La naturaleza del ojo, por otra parte, no fué reducida por el pecado. Por consiguiente, esto mismo debió suceder en el estado de inocencia, lo cual demuestra que el hombre se engañaría, como ahora respecto de la cantidad de la cosa vista.

4. Según San Agustín, el alma en el sueño toma las imágenes por las cosas mismas. Ahora bien, el hombre en estado de inocencia comería, y, por consiguiente, dormiría y soñaría, con lo que tomaría las imágenes por las cosas.

5. El hombre no conocería, como queda dicho, los pensamientos de los hombres ni los futuros contingentes. Luego, si alguien le dijera en torno de ellos falsedades, sería engañado.

Por otra parte, dice San Agustín: "Aprobar lo verdadero por falso no es debido a la naturaleza del hombre creado, sino a la pena del hombre condenado".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Tim. 2,14, quod «mulier seducta in praevaricatione fuit».

2. Praeterea, Magister dicit, 21 dist. II «Sent.» quod «ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit». Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Praeterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visae, sicut et modo.

4. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [12], quod in somno adhaeret anima similitudini tanquam ipsi rei. Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset et somniasset. Ergo deceptus fuisset, adhaerendo similitudinibus tanquam rebus.

5. Praeterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est (a.3). Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit [13]: «Approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed poena damnati».

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.16.
[12] C.2: ML 34,455.
[13] *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1296.

Respondeo dicendum quod quidam [14] dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi: scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhaeret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo dicunt, quia existimare falsum in talibus, non est noxium homini; et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile.

Sed haec positio non convenit integritati primi status: quia, ut Augustinus dicit XIV «De civit. Dei» [15], in illo statu «erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum omnino esse poterat». Manifestum est autem quod, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur in VI «Ethic.» [16] Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat: ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, secundum quam, quandiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis (a.17 a.3; q.85 a.6) quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur: sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quan-

Respuesta. Algunos dijeron que en la palabra "engaño" pueden distinguirse dos cosas: una ligera estimación por la que se toma lo falso por verdadero sin asentimiento firme, y la firme creencia. Respecto de lo que Adán conocía por su ciencia, no podía engañarse por ninguno de estos dos capítulos antes de pecar. Pero, respecto de aquellas cosas de las que no tenía ciencia, podía engañarse, tomando el engaño en sentido amplio, como una estimación cualquiera sin asentimiento de credulidad. Y esto lo dicen porque creer algo falso en tales casos no es perjudicial al hombre, y porque, no prestando con temeridad el asentimiento, no es algo culpable.

Pero esto no puede decirse de la integridad del primer estado, ya que, como dice San Agustín, "en dicho estado se evitaba fácilmente el pecado y, mientras duraba dicho estado, no podía existir ningún pecado". Es claro, por otra parte, que, así como la verdad es un bien para el entendimiento, la falsedad es un mal para el mismo, como se lee en la "Etica". Por lo mismo, no era posible que, mientras permaneciera la inocencia, el entendimiento humano asintiera a algo falso tomándolo por verdadero. Como en los miembros corporales del primer hombre había carencia de alguna perfección, sin que por ello pudiera darse en ellos mal alguno, así en su entendimiento podía haber carencia de algún conocimiento pero no podía darse alguna apreciación de lo falso como verdadero.

Esto es claro, además, si consideramos la rectitud del estado primitivo, según la cual, siempre que el alma permaneciera sujeta a Dios, sus potencias inferiores se sometían a las superiores y no les oponían obstáculo alguno. Es claro, por lo di-

[14] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.92 a.4.
[15] C.10: ML 41,417.
[16] C.2 n.3 (BK 1139a28): S.TH., lect.2 n.1130; cf. *Metaph.* 5 c.4 n.1 (BK 1027b1): S.TH., lect.4 n.1230.

cho, que el entendimiento nunca se equivoca acerca de su objeto propio. De ahí que nunca se engaña por sí mismo, sino que todo engaño le viene de alguna facultad inferior, como la imaginación o facultades sensibles. Por eso, cuando no está impedida la facultad natural del juicio, no nos engañan tales apariencias, sino sólo cuando está impedida, como sucede en el que duerme. De todo lo cual se deduce que la rectitud del estado primitivo no era compatible con engaño intelectual alguno.

do naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones: sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Soluciones. 1. La seducción de la mujer, aunque precedió al pecado de obra, fué posterior al pecado de presunción interna, puesto que, como dice San Agustín, "la mujer no hubiera dado crédito a las palabras de la serpiente si en su mente no hubiera existido ya antes el amor a la propia potestad y cierta estimación presuntuosa de sí misma".

Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus, XI «Super Gen. ad litt.» [17], **quod «mulier verbis serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio».**

2. La mujer creyó que la serpiente había recibido la misión de hablar, no de un modo natural, sino sobrenatural.—Pero tampoco es necesario aceptar en esto la autoridad del Maestro de las Sentencias.

Ad secundum dicendum quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sententiarum sequi in hac parte.

3. Si a los sentidos o a la imaginación del primer hombre se les hubiera representado algo de manera distinta a como está en la naturaleza, no por ello hubiera sido engañado, puesto que su razón hubiera descubierto la verdad.

Ad tertium dicendum quod, si aliquid repraesentatum fuisset sensui vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur: quia per rationem veritatem diiudicaret.

4. Lo que sucede en el sueño no se le imputa al hombre, ya que en ese estado no hace uso de su razón, que es el acto propio suyo.

Ad quartum dicendum quod id quod accidit in somnio, non imputatur homini: quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

5. Si alguien hubiera dicho algo falso en torno a los futuros contingentes o de los pensamientos de los corazones, el hombre en estado de inocencia no hubiera creído que era así en efecto, sino que lo hubiera creído como posible, lo cual no es creer lo falso.

Ad quintum dicendum quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiae non credidisset ita esse, sed credidisset quod hoc esset possibile: et hoc non esset existimare falsum.

[17] C.30: ML 34,445.

Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat.—Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret. Quia iam praecesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

O puede decirse también que Dios le asistiría para que no fuera engañado en cosas de las cuales no tenía ciencia.—Y no puede alegarse, como hacen algunos, que en la tentación no recibió ayuda para no caer en ella, a pesar de ser cuando más la necesitaba, porque ya se había dado el pecado en el ánimo y no había recurrido al auxilio divino.

CUESTION 95

(In quatuor articulos divisa)

De his quae attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et iustitia

De las cosas tocantes a la voluntad del primer hombre, es decir, de la gracia y la justicia

Estudiaremos a continuación lo referente a la voluntad del primer hombre. Con respecto a lo cual se ofrecen a nuestra consideración dos puntos: la gracia y justicia del primer hombre y el uso de la justicia en cuanto al dominio sobre las demás cosas.

Acerca del primer punto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el primer hombre fué creado en gracia.

Segunda: si en el estado de inocencia tuvo pasiones en su alma.

Tercera: si poseyó todas las virtudes.

Cuarta: si sus obras fueron meritorias en el mismo grado que ahora.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis (cf. q.94 introd.). Et circa hoc consideranda sunt duo: primo quidem, de gratia et iustitia primi hominis; secundo, de uso iustitiae quantum ad dominium super alia (q.96).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primus homo creatus fuerit in gratia.

Secundo: utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones.

Tertio: utrum habuit virtutes omnes.

Quarto: utrum opera eius fuissent aeque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

ARTICULO 1

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia [a]

Si el primer hombre fué creado en gracia

Dificultades. Parece que el primer hombre no fué creado en gracia.

1. Dice el Apóstol: "El primer hombre, Adán, fué hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante". Como la vivificación del espíritu viene de la gracia, síguese que es propio de Cristo el haber sido hecho en gracia.

2. Según San Agustín, "Adán no poseyó el Espíritu Santo". Ahora bien, todo el que está en gracia posee el Espíritu Santo. Por consiguiente, Adán no fué creado en gracia.

3. Dice San Agustín que "Dios ordenó la vida de los ángeles y la de los hombres de tal manera que en ellos se manifestase primeramente el poder de su libertad y luego el beneficio de la gracia y el juicio de la justicia". De donde se sigue que creó al hombre y al ángel en la sola natural libertad y después les dió la gracia.

4. Dice el Maestro de las Sentencias que "al hombre en la creación le fué dado el auxilio con el cual podía perseverar, pero no progresar". Mas todo el que posee la gracia puede crecer por el mérito. Por consiguiente, el primer hombre no fué creado en gracia.

5. Para recibir la gracia es necesario el consentimiento del sujeto que la recibe, ya que por medio de ella se realiza cierto matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Pero el consentimiento a la gracia no puede darse sino en un sujeto previamente existente. Por lo tanto, el hombre no recibió la gracia en el instante de su creación.

6. Hay mayor distancia entre la naturaleza y la gracia que entre ésta y la gloria, la cual no es sino consumación de la gracia. Con mayor razón, pues, la naturaleza fué anterior a la gracia.

Por otra parte, el hombre y el ángel se ordenan de igual modo a la gloria, ya que, según dice San Agustín, "Dios en ellos estaba a la vez como creador de la naturaleza y dador de la gracia". Por lo tanto, el hombre fué creado en gracia.

Respuesta. Algunos dicen que el primer hombre no fué creado en gra-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia.

1. Apostolus enim, I Cor. 15,45, distinguens Adam a Christo, dicit: «Factus est primus Adam in animam viventem: novissimus autem in spiritum vivificantem». Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De Quaestionibus Veteris et Novi Testamenti» [1]**, quod «Adam non habuit Spiritum Sanctum». Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum Sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.**

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De correptione et gratia» [2]**, quod «Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium, iustitiaeque iudicium». Primo ergo condidit hominem et angelum in sola naturali arbitrii libertate, et postmodum eis gratiam contulit.**

4. Praeterea, Magister dicit, in 24 distinctione libri II «Sent.», quod «homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere». Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Praeterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis: cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suae creationis.

6. Praeterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quae nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia praecessit gloriam. Ergo multo magis natura praecessit gratiam.

Sed contra, homo et angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia: dicit enim Augustinus, XII «De civit. Dei», quod «Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam» [3]**. Ergo et homo creatus fuit in gratia.**

Respondeo dicendum quod quidam [4] **dicunt quod primus homo**

[a] *Sent.* 2 d.29 q.2 a.3; d.29 a.2; *De malo* q.4 a.2 ad 22.

[1] AMBROSIASTER, p.1 q.123: ML 32,2370.
[2] C.10: ML 44,952. [3] C.9: ML 41,357.
[4] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.91 memb.1 a.1; S. BONAVENTURA, *Sent.* 2 d.29 a.2 q.2.

cia, pero que ésta fué dada antes de pecar, ya que muchos santos sostienen que el hombre en estado de inocencia tuvo la gracia.—Pero que fué creado también en gracia, como otros sostienen, parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el cual, según el Eclesiástico, "Dios hizo al hombre recto". En efecto, esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón, y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores, como dice San Agustín. Pero es manifiesto que esta sujeción del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era natural; de serlo hubiera permanecido después de haber pecado, puesto que los dones naturales, como dice Dionisio, permanecieron en los demonios. Por donde la primera sujeción, por la que la razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia, ya que el efecto no puede ser superior a la causa. Por eso dice San Agustín que, "una vez dada la transgresión del precepto, al instante, destituída el alma de la gracia divina, se avergonzaron de la desnudez de su cuerpo, pues sintieron en su carne un movimiento de desobediencia, como pena correspondiente a su desobediencia". De lo cual se da a entender que si, al abandonar la gracia el alma, desapareció la obediencia del cuerpo al alma, por la gracia que se daba en el alma se le sometían las facultades inferiores.

Soluciones. 1. El Apóstol quiere significar que hay un cuerpo animal, ya que la vida del cuerpo espiritual empezó en Cristo, que es "primogénito entre los muertos", como la vida del cuerpo animal empezó con Adán. Por consiguiente, de las palabras del Apóstol no se deduce que Adán no tuvo un alma espiritual, sino que no tuvo cuerpo espiritual.

non fuit quidem creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset: plurimae enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. — Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum». Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae: quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit[5]. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. 4 «De div. nom.»[6] Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae: non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XII «De civit. Dei» (l.c. nt.5), quod «posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae». Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, si est corpus animale: quia vita spiritualis corporis incoepit in Christo, qui est «primogenitus ex mortuis» (Col. 1,18), sicut vita corporis animalis incoepit in Adam. Non ergo ex verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam; sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus Sanctus, sicut et in aliis iustis: sed quod «non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus», qui admittuntur ad perceptionem haereditatis aeternae statim post mortem.

Ad tertium dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam: sed quod prius ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti sunt per auxilium gratiae confirmantis.

Ad quartum dicendum quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum.— Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae.

Ad quintum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse.

Ad sextum dicendum quod gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio.

2. Como dice San Agustín, no se niega que en Adán estuviera, como en los demás justos, el Espíritu Santo; antes bien lo que se dice es que "no estuvo en él como ahora en los fieles", que son admitidos a recibir la herencia eterna en seguida de morir.

3. De la autoridad de San Agustín no se deduce que el ángel o el hombre fueran creados en la libertad natural de albedrío antes de poseer la gracia, sino que muestra primero lo que podía en ellos el libre albedrío antes de la confirmación y qué consiguieron después mediante el auxilio de la gracia.

4. El Maestro de las Sentencias habla según la opinión de los que sostuvieron que el hombre no fué creado en gracia, sino en estado de naturaleza.—O puede también decirse que, aunque el hombre fuera creado en gracia, no tuvo de la creación natural el poder progresar por medio del mérito, sino que esto le fué añadido por gracia.

5. No siendo continuo el movimiento de la voluntad, no hay inconveniente en que el primer hombre hubiera dado su consentimiento a la gracia aun en el primer instante de su creación.

6. Merecemos la gloria mediante un acto de gracia, pero no la gracia mediante un acto de naturaleza. No vale, pues, la comparación.

[5] Cf. *De civ. Dei* l.13 c.15: ML 41,386; *De peccat. merit. et remiss.* l.1 c.16: ML 44,120.
[6] § 23: MG 3,725; S.Th., lect.19.

ARTICULO 2

Utrum in primo homine fuerint animae passiones [8]

Si en el alma del primer hombre se dieron pasiones

Dificultades. Parece que en el alma del primer hombre no hubo pasiones.

1. Por las pasiones del alma, "la carne tiene tendencias contrarias al espíritu", lo cual no se daba en el estado de inocencia. Por lo mismo, en él no había pasiones del alma.

2. El alma de Adán era más noble que su cuerpo. Pero el cuerpo era impasible. Luego tampoco el alma tenía pasiones.

3. Por medio de las virtudes morales se moderan las pasiones del alma. Ahora bien, en Adán se daba una virtud moral perfecta. Por consiguiente, las pasiones se excluían totalmente de él.

Por otra parte, San Agustín dice que había en ellas "un amor imperturbable hacia Dios" y otras pasiones del alma.

Respuesta. Las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien y el mal. De ahí que unas pasiones del alma se ordenan al bien—tales como el amor y el gozo—, y otras al mal, como el temor y el dolor. Y como en el estado primitivo no había ni amenazaba ningún mal ni faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear entonces la voluntad recta, según dice San Agustín, de ahí que las pasiones que se refieren al mal, como el temor, dolor y otras semejantes, no se dieran en Adán; ni tampoco las que se refieren al bien no poseído y que se va a poseer, como el deseo ardiente. Pero

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo homine non fuerint animae passiones.

1. Secundum enim passiones animae contingit quod «caro concupiscit adversus spiritum» (Gal. 5,17). Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animae passiones.

2. Praeterea, anima Adae erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adae fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passiones.

3. Praeterea, per virtutem moralem comprimuntur animae passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV «De civit. Dei» [7], quod erat in eis «amor imperturbatus in Deum», et quaedam aliae animae passiones.

Respondeo dicendum quod passiones animae sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quaedam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat; nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, XIV «De civ. Dei» (ibid.): omnes illae passiones quae respiciunt malum, in Adam non erant ut timor et dolor et huiusmodi; similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et nunc habendum.

[8] A.sq. ad 2; *De verit.* q. 26 a.8.

[7] C.10: ML 41,417.

ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium et amor; vel quae sunt futuri boni ut suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens; fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi: unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impedientes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus: unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum quod caro concupiscit adversus spiritum, per hoc quod passiones rationi repugnant: quod in statu innocentiae non erat.

Ad secundum dicendum quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae removent dispositionem naturalem, ut infra (q.97 a.2) dicetur. Et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas: «temperati» enim «est concupiscere sicut oportet, et quae oportet», ut dicitur in III «Ethic.» [8]

las pasiones que pueden referirse al bien presente, como son el gozo y el amor, y las que se refieren a un bien futuro que se poseerá a su debido tiempo, como el deseo y la esperanza, que no causan aflicción, se dieron en el estado de inocencia. Sin embargo, se dieron en él de modo distinto que en nosotros. En efecto, en nosotros el apetito sensitivo, en el cual residen todas las pasiones, no está totalmente sometido a la razón; por lo cual a veces las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y otras veces siguen al mismo, en cuanto que el apetito sensitivo obedece en cierto modo a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón, y por ello no se daban más que pasiones consiguientes al juicio de la razón.

Soluciones. 1. La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, en cuanto que las pasiones se oponen a la razón, lo cual no se daba en el estado de inocencia.

2. El cuerpo humano en estado de inocencia era impasible en cuanto a las pasiones que destruyen la disposición natural, como veremos más adelante. De la misma manera, el alma era impasible en cuanto a las pasiones que impiden el ejercicio de la razón.

3. La virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones, ya que, como se lee en la "Etica", "es propio del moderado desear como conviene y lo que conviene".

[8] C.12 n.9 (BK 1119b16): S.TH., lect. 22 n.547.

ARTICULO 3

Utrum Adam habuerit omnes virtutes [8]

Si Adán poseyó todas las virtudes

Dificultades. Parece que Adán no poseyó todas las virtudes.

1. Algunas virtudes se ordenan a frenar la inmoderación de las pasiones. Así, la templanza refrena la concupiscencia inmoderada, y la fortaleza el temor inmoderado. Pero en el estado de inocencia no había inmoderación en las pasiones. Luego tampoco dichas virtudes.

2. Algunas virtudes se refieren a las pasiones cuyo objeto es el mal: así, la mansedumbre se refiere a la ira; la fortaleza, al temor. Como, según acabamos de ver, tales pasiones no existían en el estado de inocencia, síguese que tampoco se daban estas virtudes.

3. La penitencia es una virtud cuyo objeto es el pecado ya cometido. Y la misericordia, por su parte, tiene por objeto la miseria. Cosas ambas que no se daban en el estado de inocencia. Luego tampoco las virtudes correspondientes.

4. La perseverancia, que es una virtud, no la poseyó Adán, como muestra el pecado que cometió. Por consiguiente, no poseyó todas las virtudes.

5. La virtud de la fe no existió en el estado de inocencia, ya que importa un conocimiento obscuro, que no parece compaginarse con la perfección del estado primitivo.

Por otra parte, dice San Agustín: "El príncipe del pecado venció a Adán, que estaba hecho del polvo de la tierra, armado de la honestidad, compuesto de la templanza y brillante en claridad".

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes.

1. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refraenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refraenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

2. Praeterea, quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum; ut mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est (a.2). Ergo nec huiusmodi virtutes.

3. Praeterea, poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum. Misericordia etiam est quaedam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

4. Praeterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit; ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Praeterea, fides quaedam virtus est. Sed haec in statu innocentiae non fuit: importat enim aenigmatieam cognitionem, quae perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in quadam Homilia [9]: «Princeps vitiorum devicit Adam de limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum».

[8] *Sent.* 2 d.29 a.3.

[9] *Serm. contra Iudaeos* etc. c.2: ML 42,1117 (inter supposit. AUGUST.); cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.29.

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis potest esse manifestum. Dictum est enim supra (a.1) quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis; ut magis patebit cum de virtutibus agetur [10]. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. — Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis: unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum.—Si vero imperfectio quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed non secundum actum: ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena; perfectioni enim primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, sed non secundum actum: erat enim primus homo sic dispositus, ut si

Respuesta. El hombre en estado de inocencia poseyó en cierto sentido todas las virtudes, como es manifiesto por lo dicho hasta aquí. Hemos visto, en efecto, que en el estado primitivo había una rectitud tal, que la razón estaba sometida a Dios, y las potencias inferiores a la razón. Por otra parte, las virtudes no son sino ciertas perfecciones por las cuales la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón, como se verá mejor cuando tratemos de las virtudes. De ahí que la rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera en algún modo todas las virtudes.

Mas debe tenerse en cuenta que hay virtudes que en su esencia no implican nada de imperfección, como son la caridad y la justicia. Dichas virtudes existieron en el estado de inocencia de un modo absoluto, habitual y actualmente.—Y hay otras que implican imperfección, sea por parte del acto o de la materia. Y si tal imperfección no se opone a la perfección del estado primitivo, estas virtudes podían darse en él, como son la fe, que es de las cosas que no se ven, y la esperanza, cuyo objeto son las cosas que no se poseen, ya que la perfección del estado primitivo no se extendía a la visión de Dios en su esencia ni a poseerlo con la fruición de la bienaventuranza final. Por eso la fe y la esperanza podían darse en el estado primitivo, en su hábito y en su acto.—Si, en cambio, la imperfección esencial de una virtud se opone a la perfección del estado primitivo, podía tal virtud darse en cuanto al hábito, pero no en cuanto al acto; tales son la penitencia, que es el dolor por un pecado cometido, y la misericordia, que es dolor de la miseria ajena, puesto que tanto el dolor como la culpa y la miseria son incompatibles con la perfección

[10] I-2 q.56 a.4.6; q.63 a.2.

del estado primitivo. Por lo tanto, estas virtudes existían en el primer hombre en su hábito, pero no en acto, porque su disposición habitual era tal, que, si hubiera habido un pecado, se dolería de él, y si viera en algún otro miseria, la remediaría en lo posible. Como dice el Filósofo, "la vergüenza", cuyo objeto es una cosa torpe cometida, "le sobreviene al virtuoso sólo condicionalmente, por estar dispuesto de tal modo que se avergonzaría si cometiera algo torpe".

Soluciones. 1. El que la templanza y la fortaleza refrenen el exceso de las pasiones, es accidental a las mismas, porque hallan en el sujeto pasiones sobreabundantes. Pero de suyo les es propio sólo moderar las pasiones.

2. Se oponen a la perfección del estado primitivo las pasiones ordenadas al mal que se refieren a un mal en el sujeto afectado por la pasión, como son el temor y el dolor. Pero las pasiones que se refieren al mal en otro no se oponen a la perfección de dicho estado, ya que el hombre en el estado primitivo podía odiar la malicia del demonio, como también amar la bondad de Dios. De ahí que las virtudes que se refieren a estos objetos podían darse en el estado primitivo en cuanto al hábito y en cuanto al acto.—Pero las que se refieren a las pasiones del mal en el mismo sujeto, si afectan sólo a estas pasiones, no podían darse en el estado primitivo en acto, sino sólo en el hábito, como hemos dicho de la penitencia y la misericordia. Hay, en cambio, otras virtudes que no versan sólo sobre estas pasiones, sino sobre otras, como la templanza, que se ocupa no sólo de las tristezas, sino de los deleites; y la fortaleza, que se ocupa no sólo de los temores, sino de la audacia y la esperanza. Por lo tanto, podían darse

peccatum praecessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Sicut Philosophus dicit, in IV «Ethic.»[11], quod «verecundia», quae est de turpi facto, «contingit studioso solum sub conditione: est enim sic dispositus, quod verecundaretur si turpe aliquid committeret».

Ad primum ergo dicendum quod accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum quod illae passiones ad malum ordinatae, repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status: poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum.—Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum; sicut de poenitentia et misericordia dictum est (in c). Sed sunt quaedam virtutes quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quae non solum est circa timores, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiae, secundum

[11] C.9 n.7 (BK 1128b29): S.TH., lect.17 n.877.

quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae sive spei; non autem secundum quod moderantur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt (in c).

Ad quartum dicendum quod perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quaedam virtus: et sic significat quendam habitum, quo quis eligit perseverare in bono. Et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis: et sic significat continuationem quandam virtutis absque interruptione. Et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quae dicta sunt (in c).

en el estado primitivo los actos de la templanza que moderan los deleites, y los de la fortaleza, que moderan la audacia y la esperanza, no en cuanto que moderan la tristeza y el temor.

3. La solución está dada en la respuesta anterior.

4. La perseverancia puede tomarse en dos sentidos. Primeramente, como virtud, y significa el hábito por el que se elige perseverar en el bien. En este sentido, Adán poseyó la perseverancia.—En segundo lugar, como circunstancia de virtud, y, así tomada, significa una continuación de la virtud sin interrupción. En este sentido no la poseyó Adán.

5. La solución va incluída en todo lo ya dicho.

ARTICULO 4

Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra [a]

Si las obras del primer hombre eran menos meritorias que las nuestras

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.

1. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quae magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quae cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Praeterea, ad meritum requiritur pugna quaedam et difficultas. Dicitur enim II ad Tim. 2,5: «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit». Et Philosophus dicit, in II «Ethic.»[12], quod «virtus est circa difficile et bonum». Sed nunc est maior pugna

Dificultades. Parece que las obras del primer hombre fueron menos meritorias que las nuestras.

1. La gracia de Dios se da por misericordia, que ayuda más a los indigentes. Pero nosotros necesitamos de la gracia más que el primer hombre en estado de inocencia. Luego se nos infunde más copiosamente la gracia. Y, siendo ésta la raíz del mérito, nuestras obras se hacen más meritorias.

2. Para el mérito se requiere cierta lucha y dificultad, ya que dice el Apóstol: "No es coronado sino el que compite legítimamente". Y el Filósofo dice que "la virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno". Pero ahora, en nuestro estado, hay mayor lu-

[a] *Sent.* 2 d.29 a.4.

[12] C.3 n.6.10 (BK 1105a7-13): S.TH., lect.3 n.278.

cha y dificultad. Luego también mayor eficacia para merecer.

3. Dice el Maestro de las Sentencias que "el hombre no hubiera merecido resistiendo a la tentación, mientras que ahora merece el que resiste a ella". Luego nuestras obras son más meritorias que las del estado primitivo.

Por otra parte, de ser esto cierto, el hombre estaría en mejor condición después de haber pecado.

Respuesta. La cantidad de mérito puede medirse por dos principios. Primeramente, por la raíz de la caridad y de la gracia. Y tal cantidad de mérito responde al premio esencial, que consiste en el goce de Dios, ya que el que hace una obra por una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios.—En segundo lugar, puede medirse el mérito por la cantidad de la obra. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. En efecto, la viuda que echó dos ochavos en el gazofilacio hizo una obra más pequeña que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor, porque lo dado superaba más sus facultades. Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al premio accidental, que es el gozo del bien creado.

Así, pues, debe decirse que hubieran sido más meritorias las obras realizadas en el estado de inocencia que después del pecado, si consideramos la cantidad de mérito por parte de la gracia, que sería entonces más abundante por no oponérsele ningún obstáculo de la naturaleza humana. También serían más meritorias considerando la cantidad absoluta de las obras, puesto que, siendo el hombre más virtuoso, realizaría obras más grandes. Pero, si se considera la cantidad proporcional, hay mayor razón de mérito después del pecado por la flaqueza humana, puesto que es superior a las fuerzas propias una obra pequeña realizada

et difficultas. Ergo et maior efficacia ad merendum.

3. Praeterea, Magister dicit, 24 distinctione II libri «Sent.», quod «homo non meruisset, tentationi resistendo; nunc autem meretur qui tentationi resistit». Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed contra est quia secundum hoc, homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice caritatis et gratiae. Et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione: qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur.—Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quae quidem est duplex: scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium (Mc. 12,41 sqq.; Lc. 21,1 sqq.), minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt: sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali; quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae; quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis: quia, cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum, propter hominis imbecillitatem: magis enim excedit parvum opus potestatem eius qui cum difficultate operatur illud, quam opus

magnum potestatem eius qui sine difficultate operatur.

Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis. Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti, secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est (in c). Et est signum promptitudinis voluntatis, quae conatur ad id quod est sibi difficile: promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine caritatis. Et tamen potest contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile, quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est poenalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet; sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est: unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.

con dificultad que una obra grande realizada sin encontrar dificultad alguna.

Soluciones. 1. El hombre después del pecado necesita de la gracia para más cosas, pero no necesita más de ella, ya que antes de pecar necesitaba el hombre de la gracia para conseguir la vida eterna, y esto es la necesidad principal de la gracia. Pero, después del pecado, el hombre necesita de ella, además, para la remisión del pecado y remedio de sus flaquezas.

2. La dificultad y la lucha pertenecen a la cantidad de mérito correspondiente a la cantidad proporcional de la obra, como queda dicho. Y es un signo de la prontitud de la voluntad, que intenta lo que le es difícil; esta prontitud de voluntad es causada por la magnitud de la caridad. Sin embargo, puede suceder que se haga con voluntad tan pronta una obra fácil como otra difícil, por estar dispuesto el sujeto a hacer también lo difícil. Pero la dificultad actual, como penal que es, tiene también valor para satisfacer por el pecado.

3. La resistencia a la tentación en el primer hombre no sería meritoria, según la opinión de los que dicen que no poseía la gracia; como ahora no es meritorio para el que no está en gracia. Pero la diferencia está en que en el estado primitivo no había interiormente nada que impulsara al pecado, como lo hay ahora. Por consiguiente, podía resistir a la tentación mejor que ahora.

CUESTION 96

(In quatuor articulos divisa)

De dominio quod homini in statu innocentiae competebat

Del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia

Entramos a continuación en el estudio del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia.

Y respecto de ello indagaremos cuatro cosas:

Primera: si el hombre en el estado de inocencia dominaba a los animales.

Segunda: si dominaba a toda criatura.

Tercera: si eran iguales todos los hombres en el estado de inocencia.

Cuarta: si en aquel estado unos hombres dominaban sobre otros.

Deinde considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiae (cf. q.95 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo in statu innocentiae animalibus dominaretur.

Secundo: utrum dominaretur omni creaturae.

Tertio: utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales.

Quarto: utrum in illo statu homo hominibus dominaretur.

ARTICULO 1

Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur [a]

Si Adán en el estado de inocencia dominaba a los animales

Dificultades. Parece que Adán en el estado de inocencia no dominaba a los animales.

1. Dice San Agustín que los ángeles condujeron los animales hasta Adán para que les pusiese sus nombres. Y no sería esto necesario si el hombre por sí mismo dominase los animales. De donde se concluye que el hombre en aquel estado no dominaba a los animales.

2. No es fácil unir bajo un único dominio lo que mutuamente está en desacuerdo. Y son muchos los animales entre los que mutuamente no cabe inteligencia, como el lobo y la oveja. Por consiguiente, no todos los animales estaban bajo la potestad del hombre.

3. Dice San Jerónimo: "Dios dió al hombre el dominio de los animales antes del pecado, cuando no necesitaba de ellos; pero sabía que le serían útiles después de la caída." Luego cuando menos el uso de ese dominio sobre los animales no lo ejercería el hombre antes del pecado.

4. Al dueño corresponde en primer lugar el preceptuar. Ahora bien, el precepto sólo se da al ser racional. Por tanto, el hombre no tenía dominio sobre los animales irracionales.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur.

1. Dicit enim Augustinus, IX «Super Gen. ad litt.» [1], **quod ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret. Non autem fuisset ibi necessarium angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiae habuit dominium homo super alia animalia.**

2. Praeterea, ea quae ad invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ad invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Praeterea, Hieronymus [2] **dicit quod «homini ante peccatum non indigenti, Deus animalium dominationem dedit: praesciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum». Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.**

4. Praeterea, proprium domini esse videtur praecipere. Sed praeceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,26, de homine: «Praesit piscibus maris, et volatilibus caeli et bestiis terrae».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.95 a.1) dictum est, inobedientia ad hominem eorum quae ei debent esse subiecta, subsecuta est in poenam eius, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae, ante inobedientiam praedictam, nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subiectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subiecta. Quod apparet ex tribus. Primo quidem, ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium: nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philosophus dicit, in I «Politic.» [3], **quod venatio sylves-**

Por otra parte, dice el Génesis del hombre: "Domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y las bestias de la tierra."

Respuesta. Dijimos anteriormente que el hombre, como pena por su desobediencia a Dios, se encontró con la desobediencia de todo lo que le estaba sometido. En el estado de inocencia, por consiguiente, anterior a esa desobediencia, nada se oponía a la sujeción natural debida a él. En efecto, todo animal está por naturaleza sometido al hombre. Y ello por una triple razón. La primera, por el proceso de toda la naturaleza, pues así como en la generación de las cosas se percibe un orden que va de lo imperfecto a lo perfecto—la materia se ordena a la forma, y la forma inferior a la superior—, de igual modo sucede en el uso de las cosas naturales, en el que las imperfectas están al servicio de las perfectas. Y así, las plantas viven de la tierra; los animales, de las plantas, y los hombres, de las plantas y animales. De donde se infiere que este dominio de los animales es natural al hombre, por cuya razón dijo el Fi-

[a] *Sent.* 2 d.44 q.1 a.3.
[1] C.14: ML 34,402.

[2] Cf. BEDAM, *Hexaem.* l.1 super Gen.1,26: ML 91,31.
[3] C.3 n.8 (BK 1256b24): S.TH., lect.6.

lósofo que la caza de los animales silvestres es justa y natural, pues por ella el hombre se apropia de lo que naturalmente le corresponde.

La segunda es el orden de la divina Providencia, que gobierna lo inferior por lo superior. Siendo, por tanto, el hombre creado a imagen de Dios, está por encima de los restantes animales, sometidos por ello a su dominio.

La tercera se toma de algo que es natural al hombre y a los animales. En éstos se advierte, por una estimación que les es natural, una cierta participación de la prudencia en actos particulares, mientras que en el hombre se encuentra la prudencia universal, causa de todo el ámbito de sus acciones. Por otra parte, todo lo que es participado está bajo lo que es por esencia y universal. De donde se concluye que la sujecion de los animales al hombre es natural.

Soluciones. 1. Sobre una misma cosa, la potestad superior tiene mayor dominio que la inferior. Ahora bien, el ángel es naturalmente superior al hombre, por lo cual puede producir efectos que no puede el hombre, tales como la reunión instantánea de todos los animales.

2. Algunos sostienen que los animales salvajes y carnívoros, en el estado de inocencia, eran mansos con el hombre y demás animales.—Pero esto es contrario a la razón, puesto que el pecado no cambió la naturaleza de los animales, haciendo que los que ahora se alimentan de carne, como los leones y halcones, hasta entonces lo hicieran de hierbas. La glosa de Beda al Génesis no dice que todos los animales se alimentasen de hierba y troncos, sino sólo algunos. Existía, por consiguiente, discordia entre los animales.—Pero esto no limitaba el dominio del hom-

trium animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.

Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur.

Tertio apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus: in homine autem invenitur universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum quod in subiectos multa potest facere superior potestas, quae non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana; scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum quod quidam[4] dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. — Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit, Gen. 1,30, quod ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter

[4] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.93 memb.3.

quaedam animalia. — Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis: ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum.

Ad tertium dicendum quod homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem: neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo instante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret (Gen. 2,19), quae eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum quod alia animalia habent quandam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.

bre, como tampoco limita ahora el dominio de Dios, cuya providencia dirige todo esto. De esta providencia el hombre hacía las veces de ministro, como ahora sucede con algunos animales domésticos, como los halcones, a los que alimenta de gallinas.

3. En el estado de inocencia, los hombres no necesitaban de animales para subvenir a las necesidades corporales; ni para sus vestidos, pues estaban desnudos y en ellos no había ningún movimiento desordenado en la concupiscencia; ni para alimento, pues comían de los árboles del paraíso; ni como vehículo, pues su cuerpo poseía la suficiente resistencia. No obstante, necesitaban de su presencia para conocer sus naturalezas, como lo muestra el hecho de que Dios le presentó a Adán los animales para que les pusiese nombres, que designan su naturaleza.

4. También los animales tienen en su natural instinto algo como prudencia y razón, por lo cual las grullas siguen a su guía y las abejas obedecen a su reina. Así obedecerían al hombre todos los animales como ahora lo hacen los domesticados.

ARTICULO 2

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas

Si el hombre tenía dominio sobre las restantes criaturas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas.

1. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus III «De Trin.»[5], «materia corporalis

Dificultades. Parece que el hombre no tenía dominio sobre las restantes criaturas.

1. El ángel, por naturaleza, es superior en potestad al hombre. Y dice San Agustín que "la materia corporal no obraría al antojo ni siquiera

[5] C.8: ML 42,875.

de los santos ángeles". Por consiguiente, mucho menos del hombre en el estado de inocencia.

2. En las plantas no existen otras facultades del alma que la nutritiva, la de crecimiento y la generativa. Pero éstas no están bajo el dominio de la razón, como se ve en el hombre. Por consiguiente, puesto que el dominio lo tiene el hombre por la razón, parece deducirse que en el estado de inocencia el hombre no dominaba las plantas.

3. El dominio de una cosa importa poder cambiarla. Y el hombre no podría cambiar el curso de los cuerpos celestes, cosa propia de Dios, como afirma Dionisio. Por tanto, no tenía dominio sobre ellos.

Por otra parte, afirma el Génesis del hombre: "Domine sobre toda criatura".

Respuesta. En el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas. Así, pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre las demás cosas. Cuatro cosas cabe considerar en el hombre: la razón, que le es común con los ángeles; las potencias sensitivas, que le son comunes con los animales; las naturales, que le son comunes con las plantas, y el cuerpo, que le iguala a los seres inanimados. Pues bien, la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio. Por consiguiente, el hombre en el primer estado no dominaba los ángeles; y lo de "a toda criatura" ha de entenderse de "la que no es a imagen de Dios".—Tocante a las potencias sensitivas, como la irascible y la concupiscible, que obedecen algún tanto a la razón, el alma las domina imperando. Así, pues, también en el estado de inocencia con su imperio dominaba a los animales.—Las potencias naturales y el mismo cuerpo

non obedivisset ad nutum etiam sanctis angelis». Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

2. Praeterea, in plantis non sunt de viribus animae nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Hae autem non sunt natae obedire rationi; ut in uno et eodem homine apparet. Ergo, cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod plantis homo in statu innocentiae non dominaretur.

3. Praeterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum caelestium corporum: hoc enim solius Dei est, ut Dionysius, dicit in Epistola «ad Polycarpum» [6]**. Ergo non dominabatur eis.**

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,26, de homine: «Praesit universae creaturae».

Respondeo dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia: et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare: scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu; et quod dicitur «omni creaturae», intelligitur «quae non est ad imaginem Dei». Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur.—Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori, homo dominatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam

[6] § 2: MG 3,1080.

homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

no están sometidos a su imperio, sino a su uso. Por ello el hombre en estado de inocencia no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y constante, sino que libremente se servía de ellos.

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas las dificultades.

ARTICULO 3

Utrum homines in statu innocentiae fuissent aequales

Si en el estado de inocencia eran iguales todos los hombres

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent aequales.

1. Dicit enim Gregorius [7] **quod, «ubi non delinquimus, omnes pares sumus». Sed in statu innocentiae non erat delictum. Ergo omnes erant pares.**

2. Praeterea, similitudo et aequalitas est ratio mutuae dilectionis: secundum illud Eccli. 13,19: «Omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi». In illo autem statu inter homines abundabat dilectio, quae est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiae.

3. Praeterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inaequalitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis praemiat, quosdam vero punit: ex parte vero naturae, quia propter naturae defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti. Quae in primo statu non fuissent.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13,1: «Quae a Deo sunt, ordinata sunt». Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere: dicit enim Augustinus, XIX «De civit. Dei» [8]**: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique**

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia todos los hombres eran iguales.

1. Dice San Gregorio: "Cuando no faltamos, somos todos iguales". Y en el estado de inocencia no había faltas. Luego todos eran iguales.

2. El mutuo amor se engendra por la semejanza y la igualdad, pues leemos en la Escritura: "Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo". Y, dado que en aquel estado abundaba el amor, que es el vínculo de la paz, se sigue que entonces todos eran iguales.

3. Los efectos cesan junto con la causa. Ahora bien, la causa de la actual desigualdad entre los hombres se deriva, por parte de Dios, de que a unos premia por los méritos y a otros castiga; y por parte de la naturaleza, de que ésta hace a unos débiles e incapaces y a otros fuertes y perfectos, cosa que no sucedería en aquel primer estado.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Lo que existe, por Dios está ordenado". Y el orden se establece entre lo dispar. Dice, en efecto, San Agustín: "El orden es una disposición de lo igual y desigual, cada uno en su

[7] *Moral.* 21 c.15: ML 76,203; *De reg. past.* p.2 c.6: ML 77,34.
[8] C.13: ML 41,640.

lugar propio". Por consiguiente, existía disparidad en aquel primer estado sobremanera armonioso.

Respuesta. Debe decirse que alguna disparidad debió existir en aquel estado, cuando menos la de sexos, pues sin ésta no se da la generación.—E igualmente la de edad, pues unos nacían de otros, y en las uniones no había estériles.

Pero aun respecto del alma habría disparidad en justicia y ciencia. Y es que el hombre no obraba necesaria, sino libremente, de donde se seguía que pudiesen aplicar más o menos el ánimo a hacer algo, a querer o a conocer, adelantando así más o menos en la justicia y en la ciencia.

Aun por parte del cuerpo podía haber disparidad, pues el cuerpo no era ajeno a las leyes naturales. Podían, por tanto, los agentes exteriores servirles de mayor o menor ayuda o utilidad, dado que su vida se sustentaba con alimentos. Y así no hay inconveniente en decir que unos fuesen más robustos, de mayor talla, de mayor belleza o complexión que otros, debido a las influencias de la atmósfera o de los astros. Bien entendido que en los inferiores no se daría ningún defecto ni pecado en el alma ni en el cuerpo.

Soluciones. 1. El intento de San Gregorio es excluir la disparidad que se origina de la justicia y del pecado, que hace que unos tengan que ser reprimidos por otros con castigos.

2. La igualdad causa un amor mutuo equivalente. No obstante, entre los no iguales cabe mayor amor, aunque no sea igual por ambas partes. En efecto, el padre ama al hijo con un amor natural mayor que el del hermano al hermano, aunque el

loca tribuens dispositio». Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum: quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. — Similiter etiam quantum ad aetatem: sic enim quidam ex aliis nascebantur; nec illi qui miscebantur, steriles erant.

Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii.

Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus: cum etiam et cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quae est secundum differentiam iustitiae et peccati; ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum quod aequalitas est causa quod dilectio mutua sit aequalis. Sed tamen inter inaequales potest esse maior dilectio quam inter aequales, licet non aequaliter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fra-

trem; licet filius non tantundem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse et ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam et quosdam praemiaret; sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturae poterat disparitas causari secundum praedictum (in c) modum, absque aliquo defectu naturae.

hijo no le corresponda con idéntico amor.

3. La causa de la desigualdad podría venir de Dios, no porque a unos castigase y a otros premiase, sino porque a unos elevaría más que a otros, mostrando así la belleza del orden entre los hombres; o también vendría de la naturaleza en el sentido ya dicho, sin significar esto imperfección natural alguna.

ARTICULO 4

Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur [a]

Si existía dominio de unos hombres sobre otros

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur.

1. Dicit enim Augustinus, XIX «De civ. Dei» [9]: «Hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori».

2. Praeterea, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati: dictum est enim mulieri post peccatum, «Sub potestate viri eris», ut dicitur Gen. 3,16. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus.

3. Praeterea, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando «nihil aberat quod bona voluntas cupere posset», ut Augustinus dicit XIV «De civ. Dei» [10]. Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.

Dificultades. Parece que no existía dominio de unos hombres sobre otros.

1. Dice San Agustín: "Dios quiso que el ser racional, hecho a su imagen, fuese señor sólo de los seres irracionales; no quiso que fuese señor el hombre del hombre, sino sólo de las bestias."

2. Lo impuesto como pena del pecado no existía en el estado de inocencia. Y la sujeción de unos hombres a otros, como la de la mujer al hombre, fué impuesta por el pecado, pues se dice a la mujer en la Escritura: "Serás dominada por tu marido." Por consiguiente, en el estado de inocencia no estaba el hombre sometido a otros hombres.

3. Sujeción y libertad se oponen. Ahora bien, entre los primeros bienes del estado de inocencia se contaba el de la libertad, pues en aquel estado "no les faltaba cosa que pudiese apetecer la buena voluntad", según San Agustín. Luego el hombre no dominaba a los otros en el estado de inocencia.

[a] Supra q.92 a.1 ad 2; *Sent.* 2 d.44 q.1 a.3.
[9] C.15: ML 41,643.
[10] C.10: ML 41,417.

Por otra parte, tenemos que los hombres en aquel estado no eran de condición superior a los ángeles. Y entre éstos se da dominio, habiendo un orden de ángeles que se llaman "dominaciones". Por lo tanto, no se opone a la dignidad de aquel estado que unos hombres dominasen a otros.

Respuesta. El dominio tiene doble acepción. La primera es lo opuesto a la servidumbre, y en este sentido domina el que tiene un siervo. La segunda se refiere a cualquier modo de tener alguien en sujeción, y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible.

La razón es que el siervo y el libre difieren en que "el libre es dueño de sí", como dice el Filósofo, mientras que el siervo se ordena a otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a uno para utilidad propia. Y, dado que todos apetecen el bien propio y se contristan de que lo que debiera ser propio ceda en favor de los demás, este dominio importa la aflicción de los sometidos, por lo cual no podía existir en el estado de inocencia.

Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Y este dominio es el que existía en el estado de inocencia por doble razón. La primera, por la naturaleza social del hombre, que se cumplía también en el estado de inocencia. Ahora bien, la vida social no se da si no hay al frente uno que la dirija al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas, y uno sólo a una. Por esta razón dice el Filósofo que, cuando muchas cosas se ordenan a una sola, siempre hay algo que es primero y dirige.—La segunda sería el inconveniente que habría de no poner al servicio de los demás la superioridad de ciencia y justicia de que algunos estaban poseídos, pues dice la Escritura: "El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros." Y San Agustín dice: "Los justos no mandan por la complacencia de mandar, sino por el deber de aconsejar; así es el orden natural y así constituyó Dios al hombre."

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas todas las objeciones, pues parten de la primera acepción de dominio.

Sed contra, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur: unde et unus ordo «Dominationum» vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.

Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur: sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.

Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod «liber est causa sui», ut dicitur in principio «Metaphys.» [11]**; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.**

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio «Politic.» [12]**, quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.—Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. 4,10: «Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes». Unde Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei»** [13]**, quod «iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit».**

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quae procedunt de primo modo dominii.

[11] C.2 n.9 (BK 982b26): S.TH., lect.3 n.58.

[12] C.2 n.9 (BK 125a28): S.TH., lect.3

[13] C.14.15: ML 41,643

CUESTION 97

(In quatuor articulos divisa)

De his quae pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem

De lo que se refiere a la conservación del individuo en el estado del primer hombre

A continuación se estudia lo referente al cuerpo en el estado del primer hombre. Primero, lo referente a la conservación del individuo. Y segundo, a la de la especie.

Respecto de lo primero preguntaremos cuatro cosas:

Primera: si el hombre en el estado de inocencia era inmortal.

Segunda: si era impasible.

Tercera: si necesitaba alimentarse.

Cuarta: si el árbol de la vida le daba la inmortalidad.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus (cf. q.94, introd.). Et primo, quantum ad conservationem individui; secundo, quantum ad conservationem speciei (q.98).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

Secundo: utrum esset impassibilis.

Tertio: utrum indigeret cibis.

Quarto: utrum per lignum vitae immortalitatem consequerentur.

ARTICULO 1

Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis [a]

Si el hombre en el estado de inocencia era inmortal

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia no era inmortal.

1. "Mortal" entra en la definición del hombre, y la definición acompaña siempre a lo definido. Por tanto, si existía el hombre, debía ser mortal.

2. Dice el Filósofo: "Lo corruptible e incorruptible difieren genéricamente." Y entre lo que difiere genéricamente no cabe mutuo cambio. Si, pues, el primer hombre era

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis.

1. «Mortale» enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Praeterea, «corruptibile et incorruptibile genere differunt», ut dicitur in X «Metaphys.» [1] **Sed eorum quae differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.**

[a] Supra q.76 a.5 ad 1; *Sent.* 2 d.19 a.2.4; 4 d.44 q.3 a.1 q.2; *De verit.* q.24 a.9; *De malo* q.5 a.5; *In Rom.* 5 lect.3; *Compend. Theol.* c.152.

[1] IX c.10 n.1 (BK 1058b28); S.TH., l.10 lect.12 n.2136.

incorruptible, no podía ser ahora corruptible.

3. La inmortalidad en aquel estado sería por naturaleza o por gracia. No podía ser por naturaleza, pues, permaneciendo ésta específicamente idéntica, también ahora sería inmortal. Tampoco por gracia, pues ésta la recuperó el primer hombre por el arrepentimiento, según leemos en la Escritura: "Le salvó de su caída", y con ella habría recuperado también la inmortalidad. Por consiguiente, el hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

4. La inmortalidad nos es prometida como premio: "La muerte no existirá más", dice la Escritura. Ahora bien, el hombre no fué creado en estado de premio, sino para merecer el premio. Luego en el estado de inocencia no fué inmortal.

3. Praeterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam: quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam: quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud Sap. 10,2: «Eduxit illum a delicto suo»; ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

4. Praeterea, immortalitas promittitur homini in praemium; secundum illud Apoc. 21,4: «Mors ultra non erit». Sed homo non fuit conditus in statu praemii, sed ut praemium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. 5,12, quod «per peccatum intravit mors in mundum». Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae: eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile.—Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae: quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam: quia, ut dicit Augustinus in Epistola «Ad Dioscorum» [2], **«tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor».—Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut**

Por otra parte, dice San Pablo: "Por el pecado entró la muerte en el mundo." Luego antes el hombre era inmortal.

Respuesta. La incorruptibilidad tiene triple sentido. Uno, referido a la materia, y entonces es incorruptible aquello que o no tiene materia, como el ángel, o la tiene con potencia a una sola forma, como los cuerpos celestes. Ambos son naturalmente incorruptibles.—Otro, referido a la forma, y entonces es una disposición que impide la corrupción en una cosa naturalmente corruptible. Esto se llama incorruptible por gloria, pues, como dice San Agustín, "Dios hizo el alma de tal vigor natural que su bienaventuranza se vierte en el cuerpo como plenitud de salud o don de incorrupción."—El tercer sentido se toma de la causa eficiente. Y éste es el modo como el hombre era incorruptible e inmortal en el estado de inocencia, pues, como dice San Agustín, "Dios dotó al hombre de inmortalidad mientras no pecase, para que él mismo se diese

[2] *Epist.* 118 c.3: ML 33,439.

la vida o la muerte." En efecto, su cuerpo no era incorruptible por virtud propia, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba el cuerpo de corrupción mientras estuviese unida a Dios. Y esto fué razonablemente dado, ya que, como el alma racional—según dijimos—excede la proporción de la materia corporal, era preciso que desde el principio le fuese dada una virtud que pudiese conservar el cuerpo más allá de lo que pedía su naturaleza material.

Soluciones. Las objeciones primera y segunda parten de lo que es incorruptible e inmortal por naturaleza.

3. La virtud de preservar el cuerpo de corrupción no era natural al alma, sino un don de gracia. Y si bien recuperó la gracia, por la que quedaba limpio de la culpa y merecía la gloria, no así el efecto de la inmortalidad. Este se reservaba a Cristo, quien repararía sobreabundantemente los defectos de la naturaleza, como veremos.

4. No es lo mismo la inmortalidad de la gloria prometida como premio y la inmortalidad conferida al hombre en el estado de inocencia.

Augustinus dicit in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» [3], **«Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem». Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedet proportionem corporalis materiae, ut supra (q.76 a.1) dictum est; conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.**

Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illae procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum quod vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur (3 q.14 a.4 ad 1).

Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriae, quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.

ARTICULO 2

Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis [a]

Si el hombre en el estado de inocencia era pasible

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia era pasible.

1. "Sentir es una cierta pasión". Y el hombre en el estado de inocen-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis.

1. «Sentire» enim «est pati quoddam» [4]. **Sed homo in statu innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.**

2. Praeterea, somnus passio quaedam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset, secundum illud Gen. 2,21: «Immisit Deus soporem in Adam». Ergo fuisset passibilis.

3. Praeterea, ibidem subditur quod «tulit unam de costis eius». Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Praeterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset. Et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est quia, si fuit passibilis, fuit etiam corruptibilis: quia «passio, magis facta, abiicit a substantia» [5].

Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie: et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis: in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. — Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere vel sentire dicitur «pati quoddam» [6].

Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae possibilis erat, et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis: poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem a na-

[a] *Sent.* 2 d.19 a.3; 4 d.44 a.1 q.ª4 ad 1.
[3] AMBROSIASTER, p.1 q.19: ML 35,2227.
[4] ARISTOT., *De anima* 2 c.11 n.2 (BK 423b26): S.TH., lect.23 n.546.

cia era sensible. Luego también era pasible.

2. El sueño es una pasión. Y, como el hombre en el estado de inocencia dormía, pues leemos en el Génesis: "Envió Dios a Adán un profundo sopor", se sigue que era pasible.

3. En el mismo lugar se añade que "tomó una de sus costillas". Luego al menos en la escisión de un miembro fué pasible.

4. El cuerpo del hombre era blando, y, por consiguiente, pasivo respecto de lo duro, que al chocar con su cuerpo le inmutaría. Luego el primer hombre fué pasible.

Por otra parte, está que, de ser pasible, sería también corruptible, pues "la pasión agrandada transforma la substancia".

Respuesta. La pasión se toma en doble sentido. En el primero, el propio, padecer es ser alterado en una disposición natural. En efecto, la pasión es efecto de una acción, y los seres naturales contrarios son mutuamente activos y pasivos, pues unos alteran las disposiciones naturales de otros.—En el segundo, más corriente, la pasión es cualquier mutación, aun la que perfecciona la naturaleza, y en este sentido el sentir y entender son "una cierta pasión".

En este segundo sentido, el hombre, en el primer estado, era pasible en su alma y en su cuerpo, mientras que en el primer sentido de pasión era impasible en alma y en cuerpo, por lo cual hubiera podido librarse de toda pasión, y aun de la muerte, si hubiera perseverado sin pecado.

Soluciones. 1 y 2. Con lo dicho se resuelven las dos primeras objeciones, pues el sentir y el dormir no

[5] ARISTOT., *Topic.* 6 c.6 n.21 (BK 145a3).
[6] ARISTOT., *De anima* 3 c.4 n.2 (BK 429a13): S.TH., lect.7 n.675; cf. supra arg.1

cambian una disposición natural del hombre, sino que se ordenan a su bien.

3. La costilla de Adán, como dijimos, le fué dada como principio del género humano, al igual que el semen lo tiene el hombre por ser principio generativo. Y así como la pérdida del semen no es una alteración que destruya una disposición natural, así tampoco la separación de aquella costilla.

4. En parte la propia razón, que dicta qué cosas son nocivas, y en parte la divina Providencia, que la defendía de todo incidente que le pudiera sobrevenir, preservaban el cuerpo del hombre en el estado de inocencia de toda lesión de cualquier cuerpo duro.

turali dispositione, sed ad bonum naturae ordinantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.92 a.3 ad 2) dictum est, costa illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis; sicut semen est in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quae removeat hominem a naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costae.

Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari ne pateretur laesionem ab aliquo duro, partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur.

ARTICULO 3

Utrum homo in statu innocentiae indigebat cibis [a]

Si el hombre en el estado de inocencia necesitaba alimentos

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia no necesitaba alimentos.

1. El alimento se necesita para reparar lo perdido. Pero, al parecer, en el cuerpo de Adán no había desgaste, pues era incorruptible. Luego no necesitaba alimentos.

2. La comida es necesaria para la nutrición. Pero ésta importa alteración. Y, puesto que el cuerpo del hombre era impasible, no parece que tuviese necesidad de alimento.

3. Se dice que el alimento nos es necesario para la conservación de la vida. Pero a Adán le bastaba no pecar para conservar la vida. Luego no necesitaba alimentos.

4. El alimentarse implica la emisión de los residuos, cosa incompati-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibis.

1. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adae, ut videtur, nulla fiebat deperditio: quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Praeterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Praeterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitae conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare: quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Praeterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluita-

[a] *Sent.* 2 d.19 a.2 ad 2,3; *Cont. Gent.* 4,83; *De malo* q.5 a.5 ad 8; *Compend Theol.* c.156

tum, quae habent quandam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,16: «De omni ligno quod est in Paradiso, comedetis».

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse, anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare: unde dicitur Gen. 2,7: «Factus est homo in animam viventem», idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem.

In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima: et ideo corpus illud dicebatur «animale» (cf. I Cor. 15,44), inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus, ut dicitur in libro «De anima» [7]**, est anima vegetabilis, cuius opera sunt alimento uti et generare et augeri. Et ideo haec opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria inquantum est spiritus: immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora «spiritualia» dicentur (cf. I Cor. 15,44). Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt: sed in statu innocentiae eis indigebant.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in

ble con la dignidad de aquel primer estado. Por tanto, el hombre en el primer estado no se alimentaba.

Por otra parte, dice el Génesis: "De todo árbol que hay en el paraíso puedes comer".

Respuesta. El hombre en el estado de inocencia tenía una vida vegetativa, que necesitaba alimentos; sin embargo, después de la resurrección, su vida será espiritual y no los necesitará. Para comprender esto hay que tener en cuenta que el alma racional es, a la vez, alma y espíritu. Es alma, por lo que tiene de común con la de los animales el informar el cuerpo; y así leemos en la Escritura: "Y fué el hombre ser animado", esto es, con cuerpo dotado de vida. Pero es también espíritu en lo que tiene de específico, a saber, su potencia intelectiva inmaterial.

En el primer estado, el alma racional informaba en su razón de alma el cuerpo, y así éste se llamaba "animal", por tener la vida del alma. El primer principio de vida en los seres inferiores es el alma vegetativa, como dice el Filósofo, a la cual le compete alimentarse, engendrar y crecer. Por consiguiente, estas cosas se daban en el hombre en el primer estado.—Pero en el estado último, después de la resurrección, el alma hará que redunde en el cuerpo lo que le es peculiar como espíritu, esto es, la inmortalidad en todos; y en los buenos, cuyos cuerpos serán llamados "espirituales", la impasibilidad, la gloria y la virtud. Después de la resurrección, por consiguiente, los hombres no necesitarán alimentarse, pero en el estado de inocencia sí.

Soluciones. 1. Dice San Agustín: "¿Cómo podía ser inmortal lo que

[7] L.2 c.4 n.2 (BK 415a23): S.TH., lect.7 n.309; l.3 c.9 n.4 (BK 432b8): S.TH., lect.14 n.798.

necesitaba alimentarse? Pues lo inmortal no necesitaba de alimento ni de bebida." Ya dijimos que la inmortalidad de aquel primer estado estaba sobreañadida al alma como fuerza sobrenatural, y no como disposición inherente al cuerpo. Y así, el calor podría consumir parte de la humedad de aquel cuerpo; de donde, para que no se consumiese, debía ser restaurado con alimento.

2. En la nutrición hay una cierta pasión o alteración por parte del alimento al convertirse en substancia del alimentado. Pero de aquí no se deduce que el cuerpo del hombre fuera pasible, sino que lo era el alimento. Además que esta tal pasión es perfección de la naturaleza.

3. Si el hombre no se proveyese con alimento, pecaría, como pecó tomando el alimento prohibido. Pues en un mismo mandato recibió la orden de alimentarse de todo árbol del paraíso y de abstenerse del de la ciencia del bien y del mal.

4. Opinan algunos que el hombre en el estado de inocencia sólo tomaba el alimento necesario, por lo cual de la nutrición no restaría nada.—Pero esto no parece razonable, ya que en el alimento siempre habría alguna materia indigerible que debía arrojarse. No obstante, estaba de tal modo ordenado que no había indecencia alguna en ello.

libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (cf. nt.3): «Quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortale enim non eget esca neque potu». Dictum est enim supra (a.1) quod immortalitas primi status erat secundum vim quandam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhaerentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum quod in nutritione est quaedam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam eius quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturae.

Ad tertium dicendum quod, si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret; sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi praeceptum fuit (Gen. 2,16-17) ut a ligno scientiae boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno Paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt quod homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium: unde non fuisset ibi superfluitatum emissio.—Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua faeculentia, quae non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULO 4

Utrum homo in statu innocentiae per lignum vitae immortalitatem consecutus fuisset [a]

Si el hombre en el estado de inocencia conseguiría la inmortalidad por el árbol de la vida

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lignum vitae non poterat esse causa immortalitatis.

1. Nihil enim potest agere ultra suam speciem: effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitae erat corruptibile: alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est (a.3 ad 2). Ergo lignum vitae incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Praeterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitae immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Praeterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales: quos irridet Philosophus in III «Metaphys.» [8]

Sed contra est quod dicitur Gen. 3.22: «Ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitae, et comedat et vivat in aeternum».

Praeterea, Augustinus, in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (cf. nt.3), dicit: «Gustus arboris vitae corruptionem corporis inhibebat: denique etiam post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitae».

Respondeo dicendum quod lignum vitae quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duo re-

Dificultades. Parece que el árbol de la vida no podía causar la inmortalidad.

1. Ninguna cosa puede producir un efecto que exceda su forma. Ahora bien, el árbol de la vida era corruptible, como lo muestra su virtud de alimentar, que es una mutación substancial, como dijimos. Luego no podía causar la incorruptibilidad.

2. Los efectos causados por las potencias vegetativas o de cualesquiera otros seres naturales son naturales. Por tanto, si el árbol de la vida causase la inmortalidad, ésta sería natural.

3. Esto renueva las antiguas fábulas, ridiculizadas por el Filósofo, que atribuían la inmortalidad de los dioses a que comían cierto alimento.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "No vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre".

2. Dice San Agustín: "El gusto del árbol de la vida apartaba la corrupción del cuerpo. Y aun después del pecado hubiera podido ser incorruptible, si se le hubiera permitido volver a comer de él".

Respuesta. El árbol de la vida causaba tan sólo la inmortalidad en una cierta manera, no en absoluto, y para comprenderlo claramente basta distinguir los dos remedios que el

[a] *Sent.* 2 d.19 a.4; *De malo* q.5 a.5 ad 8.9.

[8] II c.4 n.12.13 (BK 1000a12-19): S.Th., l.3 lect.11 n.468.

hombre tenía en aquel estado contra los dos siguientes defectos. El primero, la pérdida de humedad por efecto del calor natural, instrumento del alma. Y esto lo remediaba el hombre comiendo de los otros árboles del paraíso, del mismo modo que nuestros alimentos ahora.

El segundo se debe a que, como dice el Filósofo, cuando se añade algo extraño a una cosa húmeda, ésta pierde parte de su virtud constitutiva, como el agua añadida al vino toma el sabor de éste; pero, si la cantidad aumenta, disminuye la fuerza del vino y acaba por aguarse. En efecto, vemos que, en un principio, la fuerza activa de la especie es tan vigorosa, que no sólo transforma el alimento necesario para restaurar las fuerzas perdidas, sino también para el crecimiento. Después el alimento asimilado sólo da para restaurar las fuerzas perdidas; y, finalmente, en la vejez, ni aun para esto, viniendo así la decrepitud y la disolución natural del cuerpo. — Contra este defecto se fortalecía el hombre con el árbol de la vida, que robustecía el vigor de la especie contra el desgaste originado por la unión de lo extraño. Y así dice San Agustín: "Tenía a mano la comida, por que no tuviese hambre; la bebida, por que no tuviese sed, y el árbol de la vida, para que no le menoscabase la senectud". Y en otra parte dice que "el árbol de la vida infundía la incorrupción a los hombres a modo de medicina".

Pero esta inmortalidad no era absoluta, pues la virtud que redundaba del alma en el cuerpo no provenía del árbol de la vida, ni éste podía dar al cuerpo una inmortalidad perpetua. En efecto, la virtud de cualquier cuerpo es finita, y por ello la virtud del árbol de la vida no podía hacer durar el cuerpo infinitamente en el tiempo, sino sólo determinado

media ad conservationem vitae habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animae instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum Paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis, per cibos quos sumimus.

Secundus autem defectus est quia, ut Philosophus dicit I «De generat.» [9], **illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat humido praeexistenti, imminuit virtutem activam speciei: sicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et magis additur, diminuit vini fortitudinem, et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum. Postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi. Tandem vero, in statu senectutis, nec ad hoc sufficit: unde sequitur decrementum, et finaliter naturalis dissolutio corporis.— Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae: habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, in XIV «De civ. Dei»** [10], **quod «cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, et lignum vitae ne senectus eum dissolveret». Et in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (l.c. nt.3), dicit quod «vitae arbor medicinae modo corruptionem hominum prohibebat».**

Non tamen simpliciter immortalitatem causabat. Quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae: neque etiam poterat immortalitatis dispositionem cor-

[9] C.5 n.18 (BK 322a28): S.TH., lect.17 n.6.
[10] C 26: ML 41,434.

pori praestare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod, quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliae vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundum modum praedictum (in c).

tiempo. Y es que, cuanto mayor es la virtud de una cosa, más perdurable es su efecto. Por consiguiente, si la virtud del árbol de la vida era finita, su gusto preservaba de la corrupción por determinado tiempo, acabado el cual, o el hombre sería cambiado a una vida espiritual o de nuevo necesitaría comer del árbol de la vida.

Soluciones. Con esto quedan resueltas las objeciones; pues de las primeras se deduce que no causaba la absoluta incorruptibilidad, y de las otras, que la causaba impidiendo la corrupción del modo ya dicho.

TRANSMISION DE LA NATURALEZA

En el estado de inocencia se transmitiría a los hijos la naturaleza humana por verdadera generación y no tendrían al principio el desarrollo perfecto de sus miembros ni tampoco de su razón, sino tan sólo de un modo relativo.

Nada más crear Dios al hombre, juntamente con la mujer, les impuso el mandato de multiplicarse en la procreación de hijos (Gén. 1,28). Y como las condiciones del estado en que los había constituído eran incompatibles con toda perturbación y desorden de la razón por la parte sensitiva, Santo Tomás no vacila en afirmar que la continencia no sería virtuosa en el estado de inocencia [1]. Todos, por tanto, tendrían hijos, a los que comunicarían su naturaleza [2]. Para lo cual Santo Tomás supone, con fundamento, que entonces habría tantas hembras como varones, obedeciendo la diferenciación del sexo a la misma voluntad de los padres, ya que en aquel estado no podía haber desorden alguno, y la voluntad del hombre tenía un dominio perfecto sobre todas las cosas, cuanto más sobre el resultado de sus propios actos [3].

Algunos autores llegaron a pensar, entre los que se encuentran también algunos Padres, que la naturaleza no se transmitiría entonces por la generación a causa de la torpeza de este acto, sino inmediatamente por Dios, como en los ángeles. Decían también que los niños tenían desde un principio el desarrollo perfecto de sus miembros y de su razón, poseyendo desde un principio el conocimiento perfecto de todas las cosas. Porque en el estado de inocencia no podía haber ningún defecto.

Santo Tomás tiene todas estas cosas por verdaderas utopías, y establece el principio de que el desarrollo orgánico progresivo es una ley de la misma naturaleza, y, por consiguiente, que los defectos congénitos al principio de origen son totalmente compatibles con la perfección del estado de inocencia, a diferencia de los que miran a su envejecimiento y disolución, de los cuales precisamente la preservaba el estado de inocencia [4]. Y otro tanto hay que decir también de la razón, la cual en su ejercicio depende objetivamente de los sentidos, cuyo funcionamiento es correlativo a su perfección orgánica [5]. Pero, llegado el tiempo oportuno, tendrían un conocimiento más perfecto que el que tienen ahora los niños, como luego veremos.

---

[1] *Quodl.* 3 q.11; 1 q.98 a.2 ad 3.
[2] *Quodl.* 3 q.11.
[3] 1 q.99 a.2c et ad 2; *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.1 ad 1; *Quodl.* 3 q.11.
[4] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.1c et ad 3; 1 q.101 a.2; *De verit.* q.18 a.7.
[5] 1 q.99 a.1; *De verit.* q.18 a.8.

CUESTION 98

(In duos articulos divisa)

De pertinentibus ad conservationem speciei

De lo perteneciente a la conservación de la especie

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad conservationem speciei (cf. q.97 introd.). Et primo, de ipsa generatione; secundo, de conditione prolis genitae (q.99).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum in statu innocentiae fuisset generatio.

Secundo: utrum fuisset generatio per coitum.

Viene ahora el estudio de lo que pertenece a la conservación de la especie. En primer lugar, trataremos de la generación, y luego de la condición de los hijos.

Respecto de lo primero, preguntaremos dos cosas:

Primera: si en el estado de inocencia habría generación.

Segunda: si la generación era por coito.

ARTICULO 1

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio [a]

Si en el estado de inocencia habría generación

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio.

1. «Generationi» enim «corruptio est contraria», ut dicitur in V «Physic.» [1] Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiae non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Praeterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest: unde et in illis individuis quae in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiae homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiae generatio non fuisset.

3. Praeterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fie-

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia no habría generación.

1. "La generación es lo contrario a la corrupción", dice el Filósofo. Y las cosas contrarias tienen una misma razón. Ahora bien, como en el estado de inocencia no habría corrupción, tampoco generación.

2. La generación se ordena a conservar en la especie lo que individualmente no puede conservarse, y así en los seres eternos no hay generación. Y como en el estado de inocencia el hombre viviría perpetuamente, no hacía falta generación.

3. Por la generación se multiplican los hombres. Y, aumentados los dueños, es necesario dividir las po-

---

[a] *Sent.* 2 d.20 q.1 a.1.
[1] C.5 n.6 (Bk 229a12). [2] Th., lect.15 n.1.

sesiones para distinguir lo que es propio de cada uno. Luego, habiendo sido constituído el hombre como señor de los animales, una vez multiplicados los hombres, se seguiría la división del dominio. Pero esto parece que es contrario al derecho natural, según el cual todas las cosas son comunes, en sentir de San Isidoro. Por consiguiente, no habría generación en el estado de inocencia.

Por otra parte, dice la Escritura: "Procread, y multiplicaos, y henchid la tierra". Esta tal multiplicación no puede hacerse sino por generación, supuesto que en un principio sólo fueron creados dos. Luego en el primer estado habría generación.

Respuesta. En el estado de inocencia habría generación que multiplicase los hombres, pues, de lo contrario, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario, como medio de alcanzar un gran bien. En efecto, hay que tener en cuenta que el hombre, según su naturaleza, es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, puesto que su alma es naturalmente incorruptible, y el cuerpo, corruptible. Debe notarse asimismo que el fin de la naturaleza opera de distinto modo en lo corruptible y en lo incorruptible. Y es que a lo que la naturaleza tiende siempre y continuamente es algo esencial a ella. Pero a lo que sólo tiende durante determinado tiempo no es algo primario en la naturaleza, sino subordinado a otro, pues, en caso contrario, su desaparición supondría la desaparición de la intención de la naturaleza. Y puesto que en los seres corruptibles tan sólo la especie perdura siempre y continuamente, en éstos el bien de la especie—a cuya conservación se ordena la generación—es el fin principal de la naturaleza. Por el contrario, las substancias incorruptibles permanecen siempre específica e individualmente, por lo cual en ellas la conservación

ri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii. Quod videtur esse contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit [2]. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,28: «Crescite et multiplicamini, et replete terram». Huiusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset: cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Respondeo dicendum quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles: nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua

[2] *Etymol.* L. [illegible] c. 4: ML 82,109

sunt de principali intentione naturae.

Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae Auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo, ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiae.

Ad primum ergo dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit praeservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II «Politic.» [3] Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur: cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

de los individuos constituye también el fin principal de la naturaleza.

Por consiguiente, al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, corruptible de por sí. Y por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza—o mejor, al autor de la naturaleza, único creador de las almas—el intento de multiplicar los individuos. Por ello estableció la generación aun en el estado de inocencia para multiplicar el género humano.

Soluciones. 1. El cuerpo del hombre en el estado de inocencia era corruptible de por sí, y era el alma la que le preservaba de la corrupción. Por consiguiente, no debía quitársele la generación, que va aneja a la parte corruptible.

2. Aun cuando la generación en el estado de inocencia no tuviese por fin la conservación de la especie, tendría la multiplicación del individuo.

3. En nuestro estado, al aumentar los dueños se dividen las posesiones, pues la comunidad de posesión es origen de discordia, como nota el Filósofo. Pero en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordias. Y esto hay ocasión de verlo ahora entre hombres rectos.

ARTICULO 2

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum [a]

Si en el estado de inocencia habría generación por coito

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum.

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia no habría generación por coito.

[3] C. [illegible] n. 5 [illegible] 1269a [illegible] S. Th., lect. [illegible]

[a] *Sent.* [illegible] d. 20 q. [illegible] a. 2

1. San Juan Damasceno pinta al primer hombre en el paraíso como "otro ángel". Ahora bien, en el estado siguiente a la resurrección, cuando los hombres serán semejantes a los ángeles, "ni se casarán ni se darán en casamiento", como dice el Evangelio. Luego tampoco en el paraíso habría generación por coito.

2. Los primeros padres fueron creados en edad adulta. De ser la generación antes del pecado por coito, hubiesen estado unidos carnalmente en el paraíso, lo cual está contra la misma Escritura.

3. Por la vehemencia del deleite de este acto, el hombre se asemeja a las bestias, por cuya razón se alaba la continencia. Y el Salmista compara al hombre con las bestias por el pecado: "El hombre, aun puesto en suma dignidad, no entiende; es semejante a los animales". Luego antes del pecado no había unión carnal.

4. En el estado de inocencia no habría corrupción. Y la virginidad se pierde por el coito. Luego éste no existía en el estado de inocencia.

Por otra parte, Dios creó hombre y mujer antes del pecado. Y, como Dios no hace nada en vano, habría coito en el estado de inocencia, pues a él se ordena la distinción sexual.

2. Leemos que la mujer fué creada como ayuda para el varón. Y no podría serlo más que para la generación, porque para cualquier otra cosa le sería más útil la ayuda del varón.

Respuesta. Algunos antiguos doctores, atendiendo a la fealdad que

1. Quia, ut Damascenus dicit[4], primus homo erat in Paradiso terrestri «sicut angelus quidam». Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, «neque nubent neque nubentur», ut dicitur Mt. 22,30. Ergo neque in Paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Praeterea, primi homines in perfecta aetate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in Paradiso carnaliter coniuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam (Gen. 4,1).

3. Praeterea, in coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis: unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psalmi 48,21: «Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis». Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis coniunctio.

4. Praeterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. 1,27 et 2,22. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Praeterea, Gen. 2,18-20 dicitur mulier esse facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum: quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo etiam in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

Respondeo dicendum quod quidam antiquorum Doctorum, con-

[4] De fide orth. [illegible] MG 94,91[illegible]

siderantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in libro quem fecit «De homine»[5], quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis. Et dicit (ibid.) quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra (q.97 a.3) dictum est, naturale est generare per coitum, sicut et ceteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et ceterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda, secundum praesentem statum. Unum quod naturae est, scilicet coniunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina.—Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae. Quae in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in XIV «De civ. Dei»[6], «Absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa

importa este acto en el actual estado, dijeron que en el estado de inocencia no habría generación por coito. Y así, San Gregorio Niseno dice que en el paraíso el género humano se multiplicaría sin concúbito, como los ángeles se multiplicaron por creación de Dios. Y añade que Dios creó hombre y mujer en el primer estado previendo el pecado y el modo de generación que después de él habría de darse.

Pero esto se dice sin razón. Lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado. Ya hemos visto, por otra parte, que el engendrar por coito es propio de la naturaleza animal del hombre, como lo es de los demás animales perfectos. Y esto lo muestran los miembros naturales destinados a ello, que no hay por qué afirmar que no tuviesen su función propia antes del pecado, como la tenían los demás miembros.

Pero en el coito en el estado actual hay dos cosas. Una, propia, que es la unión de hombre y mujer para engendrar. En toda generación se requiere un principio activo y otro pasivo. Por consiguiente, ya que en todos los seres con distinción sexual el principio activo está en el macho y el pasivo en la hembra, la misma naturaleza postula la unión de ambos para engendrar.—Lo otro que se puede considerar es la fealdad de una concupiscencia inmoderada, que no existiría en el estado de inocencia por estar allí sometidas las facultades inferiores a las superiores. Por lo cual dice San Agustín: "Lejos de nosotros sospechar que no pudieran engendrar sus hijos sin intervención del apetito torpe. Pero esos miembros se movían sometidos en todo a la voluntad, como los demás,

[5] De homin. opif. c. 17: MG 44,[illegible]
[6] C.26: ML 41,432

y sin ardor ni estimuloso atractivo, sino con calma de alma y cuerpo".

Soluciones. 1. El hombre en el paraíso se asemejaba a los ángeles en su inteligencia espiritual, pero tenía además un cuerpo material con vida animal. Sólo después de la resurrección el hombre será semejante al ángel en el alma y en el cuerpo. Luego no vale el símil.

2. Como concluye San Agustín, los primeros padres en el paraíso no tuvieron unión sexual, porque, después de ser formada la mujer, fueron arrojados del paraíso por su pecado, o también porque esperaban la fijación del tiempo para la unión, cuyo mandato general ya tenían.

3. Los animales carecen de razón. Y el hombre se asemeja en el coito a las bestias en que no puede moderar el deleite del acto ni el ardor de la concupiscencia. Pero en el estado de inocencia no habría nada que no estuviese moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir, como afirman algunos, que no hubiese deleite sensible, pues la intensidad de éste es tanto mayor cuanto lo es la condición natural y sensibilidad corporal, sino que el apetito no produciría de un modo tan desordenado el deleite. Esto estaría regulado por la razón, la cual no le disminuye, pero impide que ese deleite esté informado inmoderadamente por el apetito. Entiendo por "inmoderado" lo que está fuera de los límites de la razón. Por ejemplo, el sobrio no percibe un deleite menor que el goloso al tomar moderadamente la comida; pero su concupiscencia no se detiene en este deleite. Y esto indican las palabras de San Agustín, quien no excluye los deleites en el estado de inocencia, pero sí el ardor de la sensualidad y el desasosiego del ánimo.—Por esto la continencia en el estado de ino-

membra quo cetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis».

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.» [7], **ideo primi parentes in Paradiso non coierunt, quia, formata muliere, post modicum propter peccatum de Paradiso eiecti sunt: vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.**

Ad tertium dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur: non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat; et dico «immoderate», praeter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini (l.c. nt.6), quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi.—Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset

laudabilis, quae in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIV «De civit. Dei» (l.c. nt.6), in illo statu «nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret».

cencia no sería virtud, pues, si ahora se la alaba, no es por su abstinencia, sino por librarse de la sensualidad desordenada. Pero entonces la propagación se hacía sin sensualidad.

4. Contestamos con San Agustín que "en la unión sexual no habría corrupción de la integridad corporal. La introducción del semen en el útero se haría de igual modo que ahora se verifica la menstruación, salva la integridad. Y así como el parto no estaría ocasionado por gemidos dolorosos, sino por una relajación de las vísceras femeninas, así también no impulsaría a la concepción el apetito libidinoso, sino el uso voluntario de la naturaleza".

CUESTION 99

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad corpus

De la condición de la prole en lo que respecta al cuerpo

Entramos en el estudio de la condición de la prole. En primer lugar, lo que respecta a su cuerpo; en segundo lugar, lo que respecta a su justicia, y en tercer lugar, lo que respecta a su ciencia.

Respecto de lo primero indagaremos dos cosas:

Primera: si en el estado de inocencia los niños tenían la perfección corporal inmediatamente de ser engendrados.

Segunda: si todos nacían del sexo masculino.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae (cf. q.98, introd.). Et primo, quantum ad corpus; secundo, quantum ad iustitiam (q.100); tertio quantum ad scientiam (q.101).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream.

Secundo: utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULO 1

Utrum pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum [2]

Si en el estado de inocencia los niños recién nacidos disponían perfectamente de sus miembros

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia los niños recién nacidos disponían perfectamente de sus miembros.

1. Dice San Agustín que "la debilidad corporal—sensible en los niños—es fiel reflejo de su debilidad mental". Pero en el estado de inocencia no habría debilidad mental. Luego tampoco corporal en los niños.

2. Algunos animales, desde que nacen, tienen el perfecto uso de sus miembros. Siendo el hombre superior

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De bapt. parvul.» [1], **quod «infirmitati mentis congruit haec infirmitas corporis», quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.**

2. Praeterea, quaedam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum

[1] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.1; *De verit.* q.25 a.8

[2] [illegible] ML 44,158

membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse poena ex peccato consequens.

3. Praeterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio; quae non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Praeterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiae. Sed in statu innocentiae no fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiae.

Sed contra est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote ea principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra.—Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit, ut pueri mox nati perfec-

a los animales, con mayor razón debe tener este dominio de sus miembros desde que nace. El no ser así parece pena de pecado.

3. La imposibilidad de lograr algo gustoso causa aflicción. Si los niños no tuviesen ese poder de mover los miembros, con frecuencia se verían en tal situación. Y, no pudiendo existir la aflicción antes del pecado, se sigue que entonces los niños moverían los miembros a su voluntad.

4. Hay proporción entre los defectos de la vejez y los de la niñez. Como en el estado de inocencia no existían los defectos de la vejez, tampoco los de la niñez.

Por otra parte, todo lo engendrado pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Como los niños en el estado de inocencia venían a la existencia por generación, se sigue que comenzaban siendo imperfectos en el volumen como en las fuerzas corporales.

Respuesta. A lo que excede la naturaleza sólo llegamos por la fe, cuyo motivo es la autoridad. Por consiguiente, en todos nuestros asertos debemos atender a la naturaleza de las cosas, fuera de lo que está sobre la naturaleza, cuyo conocimiento sólo debemos a Dios. Y manifiestamente es natural, por radicarse en los principios de la naturaleza humana, que los niños al nacer no tengan pleno poder sobre sus miembros, pues los hombres tienen un cráneo mayor que los demás animales relativamente a su cuerpo. Luego es natural que, a causa de la gran humedad del cerebro infantil, los nervios, instrumentos del movimiento, no muevan con flexibilidad los miembros.—Por otra parte, ningún católico duda que Dios puede hacer que los niños desde su naci-

miento tengan pleno poder sobre sus miembros.

Pero consta por la Escritura que "Dios hizo al hombre recto", rectitud que, según San Agustín, consiste en la perfecta sujeción del cuerpo al alma. Así como en el primer estado no podía haber en los miembros del hombre algo que repugnara a la voluntad ordenada del hombre, tampoco de sus miembros podían venir impedimentos a la voluntad. Y es ordenada la voluntad cuando tiende a actos proporcionados a ella, que van cambiando según la edad. Por consiguiente, los niños al nacer no tenían poder para toda clase de movimientos, sino sólo para los proporcionados a su edad, como el mamar u otros semejantes.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la debilidad actual de los niños, aun respecto de los actos proporcionados a su edad, como se ve por las palabras que antepone: "Aun delante del pecho de la madre les es más fácil llorar que mamar".

2. El que ciertos animales, desde que nacen, dominen sus miembros, no se debe a su excelencia, pues animales más perfectos no tienen esto, sino a la sequedad de su cerebro o a que sus actos son tan imperfectos que les basta con una pequeña virtualidad.

3. La solución está clara por lo dicho en la respuesta.—Podría decirse también que no desearían nada que no fuese conforme a su estado.

4. El hombre en el estado de inocencia nacería, pero no moriría. Y así, en aquel estado podrían darse las imperfecciones anejas a la generación, pero no las de la vejez, que acercan a la muerte.

tam virtutem habeant ad motum membrorum.

Constat autem per auctoritatem Scripturae (Eccl. 7,30), quod «Deus fecit hominem rectum»: et haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit (cf. q.95 a.1), in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatae hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus; sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quae nunc in pueris apparet etiam quantum ad actus eorum pueritiae convenientes; ut patet per ea quae praemittit (l.c.), quod, «iuxta se iacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere».

Ad secundum dicendum quod hoc quod quaedam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quaedam animalia perfectiora hoc non habeant: sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quae dicta sunt in corpore.—Vel potest dici quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset res secundum statum suum.

Ad quartum dicendum quod homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem: non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULO 2

Utrum in primo statu feminae natae fuissent [1]

Si en el primer estado nacerían mujeres

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo statu feminae natae non fuissent.

1. Dicit enim Philosophus, in libro II «De generat. animal.» [2], quod «femina est mas occasionatus», quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natae non fuissent.

2. Praeterea, omne agens generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiae, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiae ex parte feminae, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Praeterea, in statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuit necessarium quod in statu innocentiae feminae nascerentur.

Sed contra est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. 1,27 et 2,22. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminae generati.

Respondeo dicendum quod nihil eorum quae ad complementum humanae naturae pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi

Dificultades. Parece que en el primer estado no nacerían mujeres.

1. Dice el Filósofo que "la mujer es un varón frustrado", como indicando que su aparición se debe a un defecto de la naturaleza. Pero en aquel estado nada imperfecto había en la generación. Luego no nacerían mujeres.

2. Todo agente engendra algo semejante a sí, si no es impedido por falta de virtualidad suficiente o de indisposición en la materia, como el fuego pequeño no quema el árbol verde. Y en la generación la virtud activa es del varón. Puesto que en el estado de inocencia no cabía imperfección en la virtud activa del varón ni indisposición de la materia femenina, parece que siempre nacerían varones.

3. En el estado de inocencia la generación era para multiplicar los hombres. Mas para esta multiplicación bastaban los primeros padres, que no habían de morir. Luego no era necesario que nacieran mujeres.

Por otra parte, tenemos que la naturaleza procedería al engendrar del modo como la había creado Dios. Y como sabemos que Dios instituyó la naturaleza humana con distinción de sexos, se sigue que así serían engendrados los nuevos seres.

Respuesta. Nada de lo que respecta a la perfección de la naturaleza del hombre faltaba en aquel estado. Y como al igual que a la perfección del universo contribuyen los

[1] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.2 ad 1.2
[2] C.3 (Bk 737a27).

diversos grados de cosas, así también la diversidad de sexos acrecienta la perfección de la naturaleza humana. Luego en el estado de inocencia nacerían ambos sexos.

pertinent diversi gradus rerum. ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

Soluciones. 1. La mujer es "varón frustrado" por no ser intentada por la naturaleza particular, pero sí lo es por la universal, como dijimos.

Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur «mas occasionatus», quia est praeter intentionem naturae particularis; non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est (q.92 a.1 ad 1).

2. La generación de mujer no proviene sólo de defecto de virtualidad activa ni de indisposición de la materia, como se objeta, sino también de algo extrínseco; pues, como dice el Filósofo, "el viento septentrional favorece la generación masculina, y el austral, la femenina". A veces, también por las exigencias del alma, a las que fácilmente se adapta el cuerpo. Y esto tenía gran probabilidad en el estado de inocencia, en el que el cuerpo estaba más sometido al alma, de tal modo que la voluntad del generante influiría en el sexo de la prole.

Ad secundum dicendum quod generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activae vel indispositione materiae, ut obiectio tangit. Sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco; sicut Philosophus dicit, in libro «De animalibus»[3], quod «ventus septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum». Quandoque etiam ex conceptione animae, ad quam de facili immutatur corpus. Et praecipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animae subiectum; ut scilicet secundum voluntatem generantis, distingueretur sexus in prole.

3. La prole sería engendrada con vida animal y, por consiguiente, con posibilidad de alimentarse y engendrar. Luego convenía que todos engendrasen y no sólo los primeros padres. De donde se concluye que serían engendrados hombres y mujeres.

Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae, quot et mares.

[3] I [illegible] Bk [illegible] et *De gen. animal.* I [illegible] Bk 767a8)

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 100-101

TRANSMISION DE LA JUSTICIA ORIGINAL

Juntamente con la naturaleza y consiguientemente a ella, se transmitirían también los dones comunes del estado de inocencia, con la diferencia, respecto de la gracia, que ésta sería infundida inmediatamente por Dios, de modo análogo al alma en el cuerpo, en virtud de la disposición divina.

En la Sagrada Escritura está bien clara la pérdida de la justicia original por el pecado de desobediencia de nuestros primeros padres (Gén. 3,6ss). Por lo cual dice San Pablo que *por un hombre entró el pecado en el mundo, en el cual todos pecamos* (Rom. 5,12), y que, por eso mismo, *todos somos por naturaleza hijos de ira* (Eph. 2,3).

Unánimemente enseñan esto los Santos Padres. San Anselmo resume en una frase sus enseñanzas sobre este particular, cuando dice: «Porque (Adán), colocado en tanta celsitud de gracia, libremente perdió los bienes que había recibido para conservarlos para sí mismo y para sus descendientes, por esto sus hijos perdieron también lo que el padre les quitó, pudiendo dárselo, conservándolo»[1].

El concilio Tridentino, de una manera implícita, enseña también esto cuando define que Adán, por su pecado, perdió la santidad y la justicia no sólo para sí, sino también para nosotros (D 789). Luego, si no la hubiera perdido, nos la transmitiría juntamente con la naturaleza, como nos ha transmitido el pecado, que se opone a la justicia original.

El fundamento de esta transmisión está en que la justicia original era un don de naturaleza, como accidente de la misma. Y como naturalmente el hombre engendra otro semejante a sí en la especie, es necesario que los hijos reciban la naturalza con todos los accidentes de la misma (1 q.100 a.1). De donde se sigue que los dones comunes, o de naturaleza, serían transmitidos en el estado de inocencia, juntamente con la misma naturaleza, como consiguientes a ella, en virtud de la disposición divina[2].

En cuanto al número de los dones transmisibles, no es uno mismo el parecer de los autores. Así, Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales, San Buenaventura y todos los que con ellos hacen consistir la justicia original solamente en los dones preternaturales, enseñan, consecuentemente, que la gracia no se transmitía.

En cambio, Santo Tomás, que concibe la gracia como el don más fundamental de todos, en cuanto raíz de los demás dones de la justicia original, enseña, no menos consecuentemente, que también se transmitía la gracia. Pero no en virtud de la generación de la naturaleza, como los otros dones, sino inmediatamente infundida por Dios al mismo tiempo de infundir el alma en el cuerpo para cons-

[1] *De conceptu virginali* c.23: ML [illegible]
[2] *In Sent.* 2 d 20 q 2 a 3c et ad 2

Téngase en cuenta, además, que, según otro principio de Santo Tomás, el pecado original sólo se transmitía por vía masculina, el cual, aplicado al caso presente, obliga también a afirmar que la desvinculación de la naturaleza con la justicia original sólo se realizaría por la línea masculina de descendientes del que primeramente la había perdido por el pecado (1-2 q.81 a.5). Es una triste nota de la dignidad y superioridad del sexo masculino sobre el femenino.

Y todo ello muestra bien a las claras en qué manos tan frágiles había depositado Dios un tesoro tan grande, cuando al primer choque con la tentación todo se vino al suelo, desvaneciéndose al instante como si se tratara de un sueño. Todo ello demuestra también de una manera inequívoca, por una parte, la insondable miseria del hombre, y, por otra, la infinita bondad y misericordia de Dios para con nosotros, pues en los inescrutables designios de su providencia divina, al mismo tiempo que nos exaltó hasta el cielo, quiso también que percibiéramos y experimentáramos nuestra propia miseria y la necesidad que teníamos de un Redentor que nos sacara del abismo del pecado, ordenando éste a la Encarnación del Verbo, haciéndose Dios hombre para hacer al hombre Dios. Por lo cual, con gran júbilo canta la Iglesia el día de Sábado Santo en la bendición del cirio pascual: «¡Oh culpa feliz, que nos mereció tener un Redentor tan excelso y divino!»...

CUESTION 100

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad iustitiam

De la condición de la prole en lo que respecta a la justicia

En segundo lugar estudiamos la condición de la prole en lo que respecta a la justicia.

Y sobre ello preguntaremos dos cosas:

Primera: si los hombres nacerían en justicia.

Segunda: si nacerían confirmados en justicia.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad iustitiam (cf. q.99 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum homines fuissent nati cum iustitia.

Secundo: utrum nascerentur in iustitia confirmati.

ARTICULO 1

Utrum homines fuissent nati cum iustitia *

Si los hombres nacerían en justicia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non fuissent cum iustitia nati.

1. Dicit enim Hugo de Sancto Victore [1] quod «primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternae iustitiae haeredes».

2. Praeterea, iustitia est per gratiam, ut Apostolus dicit ad Rom. 5, 16.21. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum iustitia nati non fuissent.

3. Praeterea, iustitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec iustitia traducta fuisset a parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit, in libro «De conceptu virg.» [2], quod «simul cum rationalem haberent animam, iusti essent quos generaret homo, si non peccaret».

Respondeo dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur.—Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis: peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum na-

Dificultades. Parece que los hombres no nacerían en justicia.

1. Dice Hugo de San Víctor que "el primer hombre, antes del pecado, engendraría hijos libres de pecado, pero no herederos de la justicia paterna".

2. La justicia es por la gracia, según el Apóstol. Y la gracia no se transfunde, pues entonces sería natural, sino sólo es infundida por Dios. Luego los niños no nacerían en justicia.

3. La justicia está en el alma. Y como ésta no pasa de uno a otro, tampoco la justicia.

Por otra parte, dice San Anselmo que "si el hombre no pecara, sus hijos con el alma racional recibirían la justicia".

Respuesta. Según la naturaleza, el hombre engendra un ser específicamente semejante. Luego cuantos accidentes advienen a la especie se encuentran en los hijos de modo semejante a los padres, mientras no existan defectos en la acción natural, como no lo existía en aquel estado. Sólo en los accidentes individuales no se cumple esta semejanza.—La justicia original, en la que fué creado el primer hombre, era un accidente de la naturaleza específica, no causado por los mismos principios específicos, sino por un don infundido por Dios a toda la naturaleza. Y esto es evidente, porque las cosas opuestas están en un mismo género, y el pecado original, lo

* 1-2 q.81 a.2; *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.7; *De malo* q.4 a.8.
[1] *De sacram.* l.1 p.6 c.24: ML 176,278.
[2] C.10: ML 158,444.

opuesto a la justicia original, es un pecado de naturaleza, que, por consiguiente, pasa de padres a hijos. Y, por la misma razón, también se transmitiría la justicia original.

Soluciones. 1. Las palabras de Hugo de San Víctor deben entenderse de la ejecución de las obras, no del hábito de justicia.

2. Algunos creen que los niños no nacerían con la justicia gratuita, que es principio del mérito, sino con la original. Ahora bien, como la raíz de la justicia original, en la cual fué creado el hombre, está en la conformidad sobrenatural de la razón con Dios, lo cual se tiene por la gracia santificante, como dijimos, debe concluirse que los niños nacerían en gracia, igual a la del primer hombre, si es que nacían en justicia original. Pero de esto no se sigue que la gracia fuese natural, pues no era producida por la generación, sino infundida al hombre junto con el alma racional, de igual modo que, cuando el cuerpo está dispuesto, Dios infunde el alma directamente por creación.

3. La solución se desprende de lo dicho.

turae; unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum iustitiae, sed quantum ad executionem actus.

Ad secundum dicendum quod quidam [3] dicunt quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra (q.95 a.1) dictum est; necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra (ibid.) diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis: quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULO 2

Utrum pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati [a]

Si los niños en el estado de inocencia nacerían confirmados en justicia

Dificultades. Parece que los niños en el estado de inocencia nacerían confirmados en justicia.

1. A propósito del texto: "Des-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati.

1. Dicit enim Gregorius, IV

[a] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.90 memb.1 a.1.2.

[3] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5.7; *De malo* q.5 a.4 ad 8; *Quodl.* V q.5 a.1.

«Moral.» [4], super illud (Iob 3,13) «Somno meo requiescerem» etc.: «Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generare; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur». Ergo nascerentur omnes in iustitia confirmati.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in libro «Cur Deus homo» [5], quod «si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent». Ergo pueri nascerentur in iustitia confirmati.

3. Praeterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi iustitiam.

4. Praeterea, angelus adhaerens Deo aliis peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et eius filii confirmati in iustitia nascerentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV «De civit. Dei» [6]: «Tam felix universa esset humana societas si nec illi», scilicet primi parentes, «malum quod in posteros traiicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet». Ex quo datur intelligi quod, etiam si primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

Respondeo dicendum quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua nati-

cansaría con mi sueño", comenta San Gregorio: "Si la caída del hombre no hubiera degradado a los primeros padres no engendrarían hijos para el infierno, sino que sólo engendrarían a los que ahora aprovechan los frutos de la redención". Luego nacerían todos confirmados en justicia.

2. San Anselmo dice que, "si los primeros padres no hubiesen sucumbido a la tentación, serían confirmados, junto con su descendencia, para nunca poder pecar". Luego los niños nacerían confirmados en justicia.

3. El bien es más poderoso que el mal. Ahora bien, el pecado del primer hombre tuvo fuerza para arrastrar a todos sus descendientes al pecado. Luego, si no hubiese pecado, su confirmación en la justicia hubiese pasado a los descendientes.

4. El ángel que vence la tentación, mientras otros caen inmediatamente, es confirmado en justicia y ya no puede pecar. Luego de modo semejante, el hombre, victorioso en la tentación, sería confirmado, y según era él engendraría a los demás. Luego sus hijos nacerían confirmados en justicia.

Por otra parte, dice San Agustín: "Tan dichosa sería la sociedad humana si ni ellos—los primeros padres—cometieran el mal que transmitieron a sus descendientes, ni alguno de sus descendientes cometiera pecado alguno por donde mereciera ser condenado". Con ello se da a entender que, si los primeros hombres no hubiesen pecado, alguno de sus descendientes hubiera podido pecar. Luego no nacerían confirmados en gracia.

Respuesta. No parece posible que los niños en estado de inocencia nacieran confirmados en justicia. En efecto, los niños al nacer no posee-

[4] C.31: ML 75,671.
[5] L.1 c.18: ML 158,387.
[6] C.10: ML 41,417.

rian una perfección superior a la de sus padres en el momento de engendrarlos. Y los padres, mientras engendrasen, no estarían confirmados en justicia, pues la criatura racional se dice confirmada en justicia cuando alcanza la bienaventuranza en la visión clara de Dios, a quien, por ser bondad por esencia, no puede rechazarse, ya que todo cuanto se desea y ama es en orden a esta suma bondad. Pero hablamos según la ley general, porque, por un privilegio especial, cual parece fué el de la Virgen María, puede suceder lo contrario. Y tan pronto como Adán alcanzase la bienaventuranza en la visión de Dios, vendría a ser espiritual en inteligencia y cuerpo, acabando así su vida animal, y con ella la generación. Por consiguiente, es claro que los niños no nacerían confirmados en justicia.

Soluciones. 1. Si Adán no hubiera pecado, no engendraría hijos para el infierno, es decir, nadie contraería su pecado, causa del infierno. Pero podrían llegar allí si usasen mal de su libertad. Puede también contestarse que, aun cuando no fuesen condenados al infierno por el pecado, ello no se debería a estar confirmados en gracia, sino a una especial providencia que los guardaría inmunes de pecado.

2. Esto no es tesis de San Anselmo, sino una opinión. Y esto lo muestra su modo de hablar, pues dice: "Parece que si no hubieran sucumbido...", etc.

3. Esta razón no es eficaz, aunque moviera a San Anselmo a afirmar tal cosa, como aparece en sus palabras. Los descendientes de los primeros padres no son arrastrados de tal modo al pecado que no puedan volver a la justicia, pues esto es propio de los condenados. Y, por consiguiente, tampoco transmitirían una tal necesidad de no pecar que les hiciese absolutamente impecables, pues

vitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quandiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti, cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem: quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine Matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum quod, si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennae. Possent tamen fieri filii gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel, si filii gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc, quia essent in iustitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit: «Videtur quod, si vixissent», etc.

Ad tertium dicendum quod ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex eius verbis (l.c.) apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis eius posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint: quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare

non possent: quod est tantum in beatis.

Ad quartum dicendum quod non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem et post: non autem angelus, sicut supra (q.64 a.2) dictum est, cum de angelis ageretur.

esto es propio de los bienaventurados.

4. No vale el símil del hombre y del ángel. El hombre tiene un libre arbitrio, mudable antes de la elección y después de ella; no así el ángel, como dijimos en su estudio.

CUESTION 101

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad scientiam

De la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia

Finalmente, resta el considerar la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia.

Y sobre ello indagaremos dos cosas:

Primera: si los niños nacerían con la plenitud de ciencia.

Segunda: si tendrían perfecto uso de razón.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam (cf. q.99 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum pueri nascerentur in scientia perfecti.

Secundo: utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULO 1

Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti [a]

Si en el estado de inocencia los niños nacerían con la plenitud de ciencia

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia los niños nacerían con la plenitud de la ciencia.

1. Los hijos de Adán nacerían semejantes a él. Como él tenía la plenitud de la ciencia, según dijimos, con ella nacerían también los hijos.

2. La ignorancia es efecto de pecado, como advierte San Beda. Siendo la ignorancia privación de ciencia, se sigue que antes del pecado los niños, al nacer, tendrían la plenitud de ciencia.

3. Los niños, inmediatamente de nacer, poseían la justicia. Pero ésta exige la ciencia que regula la operación práctica. Por consiguiente, tendrían ciencia.

Por otra parte, nuestra alma por naturaleza es "como tabla limpia en la que nada escrito hay", según el Filósofo. Y la naturaleza del alma es la misma ahora que entonces. Luego las almas de los niños al principio carecerían de ciencia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti.

1. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra (q.94 a.3) dictum est. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Praeterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit (cf. 1-2 q.85 a.3). Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Praeterea, pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo etiam scientiam habuissent.

Sed contra est quod anima nostra per naturam est «sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum», ut dicitur in III «De anima» [1]. Sed eadem animae natura est modo, quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.99 a.1) dictum est de his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur: unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra (q.55 a.2; q.84 a.7) dictum est: et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniendo vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi; sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae.

Ad secundum dicendum quod ignorantia est privatio scientiae quae debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset: habuissent enim scientiam quae eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. Quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis, in 7 «Cael. hier.» [2].

Ad tertium dicendum quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiae in quibus homines diriguntur per universalia principia iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus: et similiter aliorum universalium principiorum.

Respuesta. A lo que excede la naturaleza sólo por el motivo de autoridad se asiente, como dejamos dicho. Faltando, pues, la autoridad, debemos pensar según el orden natural de las cosas. Entra en el orden natural del hombre el que adquiera la ciencia por los sentidos, como ya se ha dicho, y a ello se debe que el alma se una al cuerpo para ejercer sus propias funciones, pues no necesitaría de éste en caso de tener la ciencia infundida desde el principio. Por consiguiente, los niños en el estado de inocencia no nacerían con la plenitud de ciencia, sino que la irían aprendiendo con la experiencia propia o ajena en el decurso del tiempo y sin dificultad.

Soluciones. 1. El tener la plenitud de la ciencia era algo peculiar del primer padre y ajeno a su naturaleza, pues se les daba para ser padre y educador de todo el género humano. En este aspecto, sus hijos no se le asemejaban sino sólo en aquello que le era natural o gratuitamente añadido a la naturaleza.

2. La ignorancia es privación de ciencia debida en un determinado tiempo. En este sentido no se daba en los niños al nacer, pues éstos sabían todo lo que correspondía a su estado. Así, pues, sólo tendrían nesciencia de las demás cosas, como también los ángeles, según Dionisio.

3. Los niños tendrían la suficiente ciencia para obrar según la justicia en cosas que los hombres hacen en conformidad con los principios universales del derecho. Y la tendrían con más plenitud que nosotros ahora, e igual cabe decir de los demás principios universales.

[a] Sent. 2 d.23 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.7

[1] C.4 n.11 (Bk 430a1); S.Th., lect.9 n.722

[2] § 3: MG 3,209

ARTICULO 2

Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis [a]

Si los niños al nacer tendrían perfecto uso de razón

Dificultades. Parece que los niños al nacer tendrían perfecto uso de razón.

1. El que ahora los niños no nazcan con este perfecto uso de razón se debe a que el alma está agravada por el cuerpo. Y esto no sucedería entonces, pues sabemos por la Escritura que "el cuerpo corruptible grava el alma". Luego, anteriormente al pecado y corrupción subsiguiente, los niños, al nacer, tendrían perfecto uso de razón.

2. Hay animales que desde que nacen ejercen actos que exigen destreza, y así el cordero huye del lobo. Con mayor razón, pues, los hombres en el estado de inocencia tendrían al nacer perfecto uso de razón.

Por otra parte, la naturaleza, en todo lo que produce, pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Luego los niños al principio no tendrían perfecto uso de razón.

Respuesta. Como se deduce de lo dicho, el uso de la razón depende en cierto modo de las potencias sensitivas, hasta tal punto que, impedido el sentido y ligadas las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de razón, como sucede al dormir o en los frenéticos. Y las potencias sensitivas son orgánicas, por lo cual, impedidos los órganos, se imposibilitan los actos y, por consiguiente, también el uso de la razón. En los niños existe este impedimento a causa de la excesiva humedad cerebral. Por tanto, en ellos no se da el perfecto uso de razón, como tampoco de los demás

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis.

1. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc, quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat: quia, ut dicitur Sap. 9,15: «corpus quod corrumpitur, aggravat animam». Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Praeterea, quaedam alia animalia mox nata habent naturalis industriae usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed contra est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (q.84 a.7) dictis patet, usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum: unde ligato sensu, et impeditis interioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum: et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut

[a] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.8

nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum; sicut et de usu membrorum superius (q.99 a.1) est dictum.

Ad primum ergo dicendum quod aggravatio additur ex corruptione corporis in hoc, quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quae pertinent ad hominem secundum quamcumque aetatem.

Ad secundum dicendum quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriae naturalis statim a principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos: et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra (ibid.) dictum est.

miembros. Y lo mismo sucedería en el estado de inocencia, en el cual los niños no tendrían igual uso de razón que los mayores. Pero lo tendrían más perfecto que ahora en lo que era propio de aquel estado, igual que dijimos respecto del uso de los miembros.

Soluciones. 1. Ese gravamen que ejerce el cuerpo corruptible afecta al uso de razón, propio de cada edad.

2. Hay también otros animales que adquieren con el tiempo sus habilidades, como se ve en las aves, que enseñan a volar a sus polluelos, y cosa semejante sucede con otros muchos animales. Pero en el hombre hay un especial impedimento por razón de su humedad cerebral, como acabamos de decir.

INTRODUCCION A LA CUESTION 102

EL PARAISO TERRENAL

Dice el texto sagrado: *Formó Yahvé Dios al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el hombre ser animado. Plantó luego Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre, a quien formara... para que lo cultivase y guardase* (Gén. 2,7.8.16).

Santo Tomás encuentra en la misma sublimidad del fin a que había sido destinado el hombre, juntamente con la magnificencia de los dones con que le había enriquecido en el estado de inocencia, una razón de máxima conveniencia de la existencia del paraíso, enriquecido también con los dones de la naturaleza, como morada del hombre. «Así como en la felicidad o bienaventuranza hay algo que es de la substancia de la misma, como la visión de Dios, el gozo, etcétera, y otras cosas le pertenecen sólo según cierta congruencia, como a la bienaventuranza de los santos un lugar excelentísimo, cual es el cielo empíreo, así también al estado de inocencia, en el que el hombre era en cierta manera bienaventurado, pertenecían algunas cosas como esencialmente—por ejemplo, la inmortalidad y la obediencia de las potencias inferiores a la razón—, mientras que otras le pertenecían solamente según cierta congruencia. Pues a una vida inmortal, separada de toda inquietud, le convenía un lugar sumamente templado, en el que ni hiciera frío ni calor, y lleno de delicias, cual era el paraíso terrestre» [1].

Tres concepciones distintas se dan acerca del paraíso, según anotaba ya San Agustín: una material, la cual interpreta al pie de la letra el relato del Génesis; la otra, espiritual o simbólica, y la tercera, mezcla de las dos, a la cual se inclinan tanto San Agustín como Santo Tomás [2]. A propósito de las cuales establece el gran Obispo de Hipona el siguiente fundamental principio de exégesis, que Santo Tomás hace también suyo: «En las cosas que la Sagrada Escritura narra históricamente, como sucede con el paraíso, se ha de tomar por fundamento del sentido espiritual la misma verdad histórica narrada» [3].

Sin embargo, teniendo en cuenta el género literario reconocido por la Iglesia de los once primeros capítulos del Génesis, tal vez sería excesivo urgir mucho los detalles de esa narración. Y así, fuera de que el paraíso se hallaba hacia el oriente, nadie ha podido todavía determinar concretamente el lugar donde se encontraba.

Tampoco Santo Tomás concede más virtud al árbol de la vida, colocado en medio del paraíso (Gén. 2,9), que la de cooperar ex-

[1] *In Sent.* 2 d.29 a.5; d.19 q.1 a.2; 1 q.102 a.2; *Comp. Theol.* c.192.
[2] S. AGUSTÍN, *Super Genesim ad litt.* l.18 c.1; ML 34,371.
[3] *De civitate Dei* l.13 c.21; ML 41,395; S.TH., 1 q.102 a.1.

trínsecamente a la conservación del vigor de la vida mediante la reparación de las energías perdidas en su ejercicio, que impedían su envejecimiento; no la de ser causa principal de la inmortalidad [4].

El trabajo que en él había de desarrollar el hombre no sería un trabajo fatigoso ni tampoco oneroso, impuesto por las necesidades de la vida, sino más bien recreativo, en cuanto ejercicio agradable de su propia virtud operativa (1 q.102 a.3).

Teniendo en cuenta que el paraíso verdadero lo llevaba el hombre en sí mismo, dondequiera que se encontrara, por la inestimable riqueza de los dones del estado de inocencia, tienen importancia muy secundaria todas las cuestiones acerca de las condiciones materiales del paraíso descrito en el capítulo 2 del Génesis.

CUESTION 102

(In quatuor articulos divisa)

De loco hominis, qui est paradisus

Del lugar del hombre, que es el paraíso

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est Paradisus (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Paradisus sit locus corporeus.

Secundo: utrum sit conveniens locus habitationis humanae.

Tertio: ad quid homo in Paradiso positus fuit.

Quarto: utrum in Paradiso debuit fieri.

Estudiamos a continuación el lugar del hombre, que es el paraíso.

Y de él nos preguntamos cuatro cosas:

Primera: si el paraíso era lugar corpóreo.

Segunda: si era un lugar apto para vivienda humana.

Tercera: para qué se colocó al hombre en el paraíso.

Cuarta: si fué creado en el paraíso.

ARTICULO 1

Utrum Paradisus sit locus corporeus *

Si el paraíso era lugar corpóreo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non sit locus corporeus.

1. Dicit enim Beda [1] quod «Paradisus pertingit usque ad lunarem circulum». Sed nullus locus terrenus talis esse potest: tum quia contra naturam terrae esset quod tantum elevaretur; tum

Dificultades. Parece que el paraíso no era un lugar corpóreo.

1. Dice San Beda que "el paraíso se extiende hasta el círculo lunar". Y ningún límite terreno llega ahí, pues contrariaría la naturaleza de la tierra el que hubiese estado

[4] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.4; ad 5; 1 q.[illegible] a.1 ad 3; a.2.
* *Sent.* 2 d.17 q.3 a.2.
[1] STRABUS, *Glossa ordin.* super Gen 2,8; ML [illegible]

tan alto, y, además, porque quedaría la tierra consumida en la región del fuego, que está bajo el disco lunar. No es, por consiguiente, el paraíso un lugar corpóreo.

2. El Génesis hace mención de los cuatro ríos que nacen en el paraíso, mientras que sabemos que las fuentes de esos ríos están en otros sitios conocidos. Luego no parece fuese un lugar corpóreo.

3. Ha habido quienes han recorrido toda la tierra y no han oído nada del paraíso. Luego no parece fuese un lugar corpóreo.

4. Leemos que en el paraíso estaba el árbol de la vida. Ahora bien, éste es algo espiritual, pues de la sabiduría se dice en la Escritura que "es árbol de la vida para quien la consigue". Luego el paraíso era un lugar espiritual y no corpóreo.

5. De ser el paraíso lugar corpóreo, también lo serían sus árboles. Y no parece ser así, pues los árboles corpóreos fueron producidos el tercer día, mientras que los del paraíso fueron puestos después de los seis días. Luego el paraíso no era lugar corpóreo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Hay tres opiniones generales sobre el paraíso. Una, la de los que sólo ven en él algo corpóreo; otra, la de los que sólo ven en él algo espiritual, y una tercera—la que más me agrada—, que lo toma en ambos sentidos".

Respuesta. Advierte San Agustín que "las cosas que pueden ayudar a una inteligencia espiritual del paraíso, díganse enhorabuena, siempre que creamos ser cierta aquella historia que nos refiere fielmente lo que pasó en verdad". Lo que la Es-

etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo Paradisus locus corporeus.

2. Praeterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in Paradiso oriri, ut patet Gen. 2,10 sqq. Illa autem flumina quae ibi nominantur, alibi habent manifestas origines; ut patet etiam per Philosophum in libro Meteor.» [2] **Ergo Paradisus non est locus corporeus.**

3. Praeterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terrae habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco Paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Praeterea, in Paradiso describitur (Gen. 2,9) lignum vitae esse. Sed lignum vitae est aliquid spirituale: dicitur enim Prov. 3,18, de sapientia, quod «est lignum vitae his qui apprehendunt eam». Ergo et Paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Praeterea, si Paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna Paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur: cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur Gen. 2,8-9, post opera sex dierum. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII «Super Gen. ad litt.» [3]**: «Tres sunt de Paradiso generales sententiae: una eorum qui tantummodo corporaliter Paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo Paradisum accipiunt, quam mihi fateor placere sententiam».**

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIII «De civ. Dei» [4]**, «quae commode dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiae fidelissima veritas rerum gestarum narratione com-**

[2] L.I c.13 n.21 (BK 350b18) S.TH., lect.16 n.8
[3] C.1: ML 34,371.
[4] C.22: ML 41,595

mendata credatur». Ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur: in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. Est ergo Paradisus, ut Isidorus dicit in libro «Etymol.» [5]**, «locus in Orientis partibus constitutus, cuius vocabulum a graeco in latinum vertitur Hortus».—Convenienter autem in parte orientali dicitur situs. Quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terrae sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera caeli, ut patet per Philosophum in II «De caelo»** [6]**; dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in orientali parte Paradisus terrenus institueretur a Deo.**

Ad primum ergo dicendum quod Bedae [Strabi] verbum non est verum, si secundum sensum manifestum intelligatur. Potest tamen exponi quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem: quia est ibi «perpetua aeris temperies», ut Isidorus dicit (l.c.), et in hoc assimilatur corporibus caelestibus, quae sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus caelestium corporum versus nos; et luna etiam est magis terrae affinis inter omnia corpora caelestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem.

Quidam autem dicunt quod Paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae et venti et huiusmodi: quia dominium super huiusmodi evaporationes maxime attribuitur lunae.—Sed secundum hoc, locus ille non esset conveniens habitationi humanae: tum quia ibi est maxima intemperies;

critura cuenta del paraíso lo hace a modo de narración histórica, y en tales cosas debe admitirse una verdad histórica fundamental, a la que se pueden añadir comentarios espirituales. Por consiguiente, el paraíso es, según las "Etimologías", "un lugar sito en las regiones del Oriente, cuya palabra griega se traduce en latín por huerto".—Y con razón se le coloca en el Oriente, pues debe asignársele el lugar más digno de la tierra, y el Oriente queda, según el Filósofo, a la derecha del cielo, que excede en dignidad a la izquierda. Luego en él es razonable que pusiera Dios el paraíso terrenal.

Soluciones. 1. De tomarse como suena, no parece ser cierto lo de San Beda. Puede, sin embargo, decirse que alcanza el globo lunar por una cierta semejanza con la altura local, pues allí hay "una perpetua temperatura", como dice San Isidoro. En esto se asemeja a los cuerpos celestes, en los que no hay contrariedad de temperatura. Y si se menciona de modo especial el globo lunar, es debido a que éste es el extremo cercano a nosotros del mundo celeste y a que la luna es el cuerpo celeste más semejante a la tierra, pues tiene ciertas tinieblas nebulosas que recuerdan la obscuridad.

Hay quienes opinan que el paraíso alcanza el globo lunar o la capa divisoria del aire, en donde se producen los vientos y las lluvias y demás fenómenos, porque a la luna se le asigna el oficio de evaporar.—Pero, de ser así, no tendríamos un lugar apto para vivienda humana por su intemperie y por no ser tan adapta-

[5] L.14 c.3: ML 82,[illegible]
[6] C.2 n.12 (BK 285b16) S.TH., lect.3 n.[illegible]

do a la constitución del hombre cual lo es el aire más cercano a nosotros.

2. Dice San Agustín: "Puesto que el lugar del paraíso es ya tan distante al conocimiento humano, hay que admitir que los ríos, cuyas fuentes desconocemos, se filtran bajo la tierra y, recorriendo así larga distancia, salen a luz en sitios lejanos. ¿Quién no sabe que tal sucede con algunas aguas?"

3. Ese lugar nos es inasequible debido quizás a los montes, mares o regiones calurosas que no podemos atravesar. Por ello los geógrafos no lo mencionan.

4. El árbol de la vida es un árbol material, llamado así por su virtud de conservar la vida, como dijimos. Pero también tenía su simbolismo, como la piedra del desierto era algo material y significaba a Cristo. Igualmente el árbol de la ciencia del bien y del mal era un árbol material, llamado así porque, al probarlo, el hombre aprendió en el castigo impuesto lo que va del bien de la obediencia al mal de la desobediencia. Y, no obstante, también, como quieren algunos, podía ser símbolo del libre arbitrio.

5. Según San Agustín, en el tercer día se produjeron las plantas, no en su forma acabada, sino en la semilla, y después de los seis días las plantas, tanto las del paraíso como las demás, fueron producidas en acto.—Conforme a otros santos, debe sostenerse que todas las plantas fueron creadas ya en acto en el tercer día, aun las del paraíso, y el que se vuelva a hablar de la plantación de los árboles del paraíso en tiempo posterior se entiende como

tum quia non est contemperatus complexioni humanae, sicut aer inferior magis terrae vicinus.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII «Super Gen. ad litt.» [7], **«credendum est, quoniam locus Paradisi a cognitione hominum est remotissimus, flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?»**

Ad tertium dicendum quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum quod lignum vitae est quaedam materialis arbor, sic dicta quia eius fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra (q.97 a.4) dictum est. Et tamen aliquid significabat spiritualiter: sicut et petra in deserto fuit aliquod materiale, et tamen significavit Christum (cf. I Cor. 10,4).

Similiter etiam lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post eius esum homo, per experimentum poenae, didicit quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum [8], **tertio die productae sunt plantae non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productae sunt plantae tam Paradisi quam aliae in actu.—Secundum alios vero Sanctos, oportet dicere quod omnes plantae productae sunt in actu tertio die (cf. q.69 a.2), et etiam ligna Paradisi: sed quod dicitur de plantatione lignorum Paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dic-**

[7] C.7: ML 34,378.
[8] *De Gen. ad litt.* 1.5 c.4; 1.8 c.5: ML 34,324-327.

tum. Unde littera nostra habet (v.8): «Plantaverat Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio».

recapitulación de lo dicho. Y así nuestro texto dice: "Plantó el Señor Dios el paraíso del deleite desde el principio".

ARTICULO 2

Utrum Paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanae [a]

Si el paraíso era lugar apto para vivienda humana

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanae.

1. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet caeli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Praeterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animae, aut ratione corporis. Si ratione animae, debetur ei pro loco caelum, qui videtur esse locus naturalis animae, cum omnibus insitus sit appetitus caeli. Ratione autem corporis, non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo Paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanae.

3. Praeterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum Paradisus non est locus habitationis humanae. Ergo, si est locus habitationi humanae congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Praeterea, homini, cum sit temperatae complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus Paradisi non est locus temperatus: dicitur enim esse sub aequinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol pertranseat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo Paradisus non est locus congruus habitationi humanae.

Dificultades. Parece que el paraíso no era lugar apto para vivienda humana.

1. El hombre y el ángel se ordenan a la bienaventuranza de un modo semejante. Pero el ángel, desde el instante de su creación, fué puesto en el cielo empíreo, lugar de los bienaventurados. Luego también allí debió vivir el hombre.

2. Un lugar cualquiera puede ser debido al hombre por razón de su cuerpo o de su alma. Por razón del alma se le debe el cielo, pues allí parece tener su morada natural, ya que todos lo desean. En razón del cuerpo no se le debe un lugar distinto del de los animales. Luego de ningún modo el paraíso fué lugar apto para vivienda humana.

3. Un lugar donde nada existe es inútil. Ahora bien, después del pecado, el paraíso ya no es lugar de vivienda humana. Luego, de ser lugar adaptado para vivir los hombres, parece que Dios lo estableció en vano.

4. El hombre necesita un lugar templado, donde su constitución templada se encuentre bien. Pero el lugar del paraíso no era un lugar templado, pues se admite que estaba bajo el círculo del equinoccio, lugar muy cálido, ya que dos veces en el año el sol pasa perpendicular a los que en él habitan. Luego el paraíso no es lugar apto para vivienda humana.

[a] *Sent.* 2 d.29 a.5; *Compend. Theol.* c.187.

Por otra parte, dice San Juan Damasceno del paraíso que es "una región celestial y digna morada de quien fué creado a imagen de Dios".

Respuesta. El hombre, como dijimos, tenía la incorruptibilidad e inmortalidad, no como una disposición connatural al cuerpo, sino como una virtud infundida en el alma que preservaba al cuerpo de la corrupción. Y es que la corrupción cabe en el cuerpo humano por un principio intrínseco o extrínseco. Interiormente lo es por efecto del desgaste de humedad o por vejez, como dejamos expuesto; a lo cual podía subvenir el hombre alimentándose. Entre las causas exteriores, ocupa el primer lugar el ambiente destemplado, lo cual sólo se remedia con el buen clima. Y en el paraíso se encontraban ambas cosas, pues, como dice San Juan Damasceno, es un lugar "sobresaliente por aire templado, suave y puro, adornado profusamente siempre de plantas floridas". Luego es evidente que el paraíso es un lugar conveniente para vivienda humana en el primer estado de inmortalidad.

Soluciones. 1. El cielo empíreo es el supremo lugar corpóreo, libre de todo cambio. En cuanto a lo primero, es lugar que conviene a los ángeles, ya que, como "Dios, según San Agustín, gobierna las criaturas corporales por las espirituales", era conveniente que la naturaleza espiritual estuviese colocada sobre la corporal, como presidiéndola. En cuando a lo segundo, conviene al estado de bienaventuranza, en la que quedamos sellados con una completa estabilidad.—Por consiguiente, el lugar de la bienaventuranza se adapta a la naturaleza angélica, que, por tanto, allí fué creada, pero no al hombre por su naturaleza, pues no es

Sed contra est quod Damascenus dicit [9] **de Paradiso, quod est «divina regio, et digna eius qui secundum imaginem Dei erat, conversatio».**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.97 a.1) dictum est, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animae vis quaedam ad praeservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per senectutem, ut supra (q.97 a.4) dictum est: cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quae exterius corrumpunt, praecipuum videtur esse distemperatus aer: unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In Paradiso autem utrumque invenitur: quia, ut Damascenus dicit (l.c.), est locus «temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus». Unde manifestum est quod Paradisus est locus conveniens habitationi humanae, secundum primae immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum quod caelum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturae angelicae: quia, sicut Augustinus dicit in III «De Trin.» [10], **«Deus regit creaturam corporalem per spiritualem»; unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei praesidens. Quantum autem ad secundum convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate.—Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam: unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam na-**

[9] *De fide orth.* l.2 c.11: MG 94,901.
[10] C.4: ML 42,873

turam, cum non praesideat toti corporali creaturae per modum gubernationis: sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in caelo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum quod ridiculum est dicere quod animae, aut alicui spirituali substantiae, sit aliquis locus naturalis: sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturae incorporali attribuitur. Paradisus ergo terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione. Quod non competebat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit (l.c.), «in Paradiso nullum irrationalium habitabat»: licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum: sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quaedam, quam conservaturus non erat. Per huiusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit.—Quamvis, ut dicitur [11], **nunc Enoch et Elias in illo Paradiso habitent.**

Ad quartum dicendum quod illi qui dicunt Paradisum esse sub circulo aequinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum, propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione.—Aristoteles tamen in libro «Meteor.» [12], **expresse dicit quod regio illa est**

propio de éste el gobernar toda criatura corporal, sino que tan sólo se le concedería en razón de su bienaventuranza. Por cuya razón no fué puesto desde el principio en el cielo empíreo, sino que éste era el término donde poseería la bienaventuranza final.

2. Es absurdo asignar un lugar corpóreo al alma, si bien, según cierta congruencia, se atribuyen lugares determinados a seres incorpóreos. Así, pues, el paraíso terrestre era lugar conveniente al hombre en lo que respecta a su alma y a su cuerpo, pues en aquélla estaba la virtud de la incorrupción corporal. Y esto no se extendía a los demás animales, por cuya razón dice San Juan Damasceno que "en el paraíso no habitaba ningún irracional", aunque por especial concesión milagrosa fueron traídos los animales a Adán, y la serpiente se llegó allá por arte diabólico.

3. De que no haya allí hombres después del pecado no puede deducirse la inutilidad de su creación, como tampoco fué vano el atributo de la inmortalidad, que no se conservó. Más bien, lo que muestra es la bondad de Dios para con el hombre y la magnitud de la ofensa que supone el pecado.—Se dice, no obstante, que Henoc y Elías habitan en el paraíso.

4. Los que afirman estar el paraíso bajo el círculo equinoccial creen que se trata de un lugar muy templado, dada la constante igualdad de días y noches que allí reina. Y porque, además, el sol nunca se distancia en demasía de allí como para no dejar paso al frío, ni tampoco existe un excesivo calor, como dicen, pues, aunque el sol pasa perpendicular a ellos, no dura esto mucho tiempo.—Sin embargo, Aristóteles dice que esa región no es habitable por el calor. Y esto es más creíble, pues las tie-

[11] Cf. S. IRENAEUM, *Cont. haereses* l.5 c.5: MG 7,1135.
[12] L.2 c.5 n.15 (BK 362b25): S.TH., lect.10 n.3.

rras sobre las que nunca pasa el sol perpendicularmente son excesivamente calurosas por la sola proximidad del sol.—Sea cual fuere, es cierto que el paraíso estaría puesto en un lugar templado, sea en el equinoccio o en otra parte.

inhabitabilis propter aestum. Quod videtur probabilius: quia terrae per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. — Quidquid autem de hoc sit, credendum est Paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi.

ARTICULO 3

Utrum homo sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum

Si el hombre fué puesto en el paraíso para trabajar y guardarlo

Dificultades. Parece que el hombre no fué puesto en el paraíso para trabajar y guardarlo.

1. Lo que fué impuesto como pena del pecado no existía antes de él. Ahora bien, el trabajar la tierra fué una pena impuesta al pecado, como leemos en la Escritura; luego no fué puesto el hombre en el paraíso para trabajar.

2. Nunca se guarda lo que no se teme que será violado. Pero en el paraíso no había por qué temer a nadie; luego era vano guardarlo.

3. De tener el hombre que trabajar y guardar el paraíso, se seguiría que fué creado para servir al paraíso. Siendo precisamente todo lo contrario, se concluye que no tenía que trabajarlo ni guardarlo.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "Tomó Yavé Dios al hombre y le puso en el paraíso del deleite para que lo cultivase y guardase".

Respuesta. Estas palabras del Génesis, como anota San Agustín, tienen doble sentido. El primero se-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

1. Quod enim introductum est in poenam peccati, non fuisset in Paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in poenam peccati, ut dicitur Gen. 3,17 sqq. Ergo homo non fuit positus in Paradiso ut operaretur ipsum.

2. Praeterea, custodia non est necessaria, ubi non timetur violentus invasor. Sed in Paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut Paradisum custodiret.

3. Praeterea, si homo positus est in Paradiso ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter Paradisum, et non e converso: quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,15: «Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII «Super Gen. ad litt.» [1], **verbum istud Ge-**

[1] Cap. 14 ...

nesis dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in Paradiso, ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem: operaretur, inquam, iustificando ipsum, cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis; ut custodiret vero ab omni corruptione et malo.

Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret Paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum: sed fuisset iucunda, propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasores: sed esset ad hoc quod homo sibi Paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat: et sic Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ría que Dios puso al hombre para que Dios mismo trabajase y guardase al hombre: trabajarle por la justificación, de la que si se aparta el hombre queda a oscuras, como el aire se entenebrece al cesar la acción de la luz. El guardarle significaría preservarle de toda caída en el mal.

El segundo sentido sería para que el hombre trabajase y guardase el paraíso. Pero esto no causaría molestia, como ahora, sino complacencia de ejercitar una potencia natural. Y la guarda no sería contra los invasores, sino contra las tentaciones al pecado, que le robarían el paraíso. Y todo esto redundaba en bien del hombre, por lo cual el paraíso estaba ordenado al hombre y no al revés.

Soluciones. Con lo dicho quedan solucionadas las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum homo factus fuerit in Paradiso

Si el hombre fué creado en el paraíso

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo factus fuerit in Paradiso.

1. Angelus enim in loco suae habitationis creatus fuit, scilicet in caelo empyreo. Sed Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae ante peccatum. Ergo videtur quod in Paradiso homo debuit fieri.

2. Praeterea, alia animalia conservantur in loco suae generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in Paradiso, ut dictum est (q.97 a.4). Ergo in Paradiso fieri debuit.

3. Praeterea, mulier in Paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in Paradiso.

Dificultades. Parece que el hombre fué creado en el paraíso.

1. El ángel fué creado en su lugar propio, el cielo empíreo. Como el paraíso era lugar propio del hombre antes del pecado, se sigue que en él debió ser creado.

2. Los animales viven en el ambiente donde son creados: los peces, en el agua, y los animales semovientes, en la tierra, en donde nacen. El hombre, por su parte, hubiera perdurado en el paraíso, según dijimos. Luego en él fué creado.

3. La mujer fué creada en el paraíso. Siendo el hombre superior a la mujer, con mayor razón en él debió ser creado

Por otra parte, dice la Escritura: "Tomó Dios al hombre y lo puso en el paraíso".

Respuesta. El paraíso fué lugar apropiado para vivienda humana en aquel estado de incorruptibilidad. Esta no era connatural al hombre, sino sobrenatural, dada por Dios. Para que no se atribuyese a la naturaleza humana, sino a la gracia de Dios, el hombre fué creado fuera del paraíso y después puesto en él durante todo el tiempo de su vida terrena, y de allí sería trasladado al cielo al empezar su vida espiritual.

Soluciones. 1. El cielo empíreo es lugar apropiado para los ángeles, aun respecto de su naturaleza, y por ello fueron creados allí.

2. Cabe decir lo mismo. Esos lugares son apropiados a los animales considerada su naturaleza.

3. La mujer no debió su creación en el paraíso a la propia dignidad, sino al principio de donde se tomó su cuerpo, porque también los hijos nacerían en el paraíso, adonde habían sido trasladados los padres.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,15: «Tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradiso».

Respondeo dicendum quod Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae, quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non humanae naturae, Deus hominem extra Paradisum fecit, et postea ipsum in Paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in caelum.

Ad primum ergo dicendum quod caelum empyreum est locus congruus angelis etiam quantum ad eorum naturam: et ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum quod mulier facta fuit in Paradiso non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus eius formabatur. Quia similiter et filii in Paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.

TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

(q.103-119)

CUESTION 103

(In octo articulos divisa)

De gubernatione rerum in communi

Del gobierno del mundo en general

Habiéndose tratado ya de la creación y distinción de las cosas, resta tratar ahora, en tercer lugar, del gobierno de las mismas; primeramente, en general; después, de los efectos de la gobernación en particular.

Sobre el gobierno del mundo en general se plantean ocho cuestiones:

Primera: si el mundo es gobernado por alguien.

Segunda: cuál sea el fin de este gobierno.

Tercera: si el mundo es gobernado por uno solo.

Cuarta: cuáles sean los efectos de esta gobernación.

Quinta: si todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

Sexta: si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios.

Séptima: si la gobernación divina se frustra en algo.

Octava: si va algo contra la divina Providencia.

Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione (cf. q.44 introd.). Et primo, in communi; secundo, in speciali de effectibus gubernationis (q.104).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum mundus ab aliquo gubernetur.

Secundo: quis sit finis gubernationis ipsius.

Tertio: utrum gubernetur ab uno.

Quarto: de effectibus gubernationis.

Quinto: utrum omnia divinae gubernationi subsint.

Sexto: utrum omnia immediate gubernentur a Deo.

Septimo: utrum divina gubernatio cassetur in aliquo.

Octavo: utrum aliquid divinae providentiae contranitatur.

ARTICULO 1

Utrum mundus gubernetur ab aliquo *

Si el mundo es gobernado por alguien [1]

Dificultades. Parece que el mundo no es gobernado por nadie.

1. Ser gobernadas pertenece únicamente a las cosas que se mueven u obran por un fin. Mas las cosas naturales, que constituyen una gran

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo.

1. Illorum enim est gubernari, quae moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quae sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem: quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

[1] Véase, para esta serie de notas entre corchetes, el APENDICE I: *Notas complementarias.*

* Supra q.2 a.3; *De verit.* q.5 a.2; *Cont. Gent.* 3,64.

parte del universo, no se mueven ni obran por un fin, puesto que no le conocen. Luego el mundo no es gobernado.

2. Praeterea, eorum est proprie gubernari, quae ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

2. A aquellas cosas que tienden hacia algo es a las que propiamente pertenece ser gobernadas. Mas el mundo no parece moverse hacia algo, sino que permanece estable en sí mismo. Luego el mundo no es gobernado.

3. Praeterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

3. Lo que por necesidad intrínseca está determinado a una cosa, no necesita de gobernante exterior. Ahora bien, las partes más principales del mundo están como necesariamente determinadas a algo en sus acciones y movimientos. Luego el mundo no tiene necesidad de ser gobernado.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14,3: «Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia». Et Boetius dicit, in libro «De consol.» [1]**: «O qui perpetua mundum ratione gubernas».**

Por otra parte, se dice en el libro de la Sabiduría: "Mas tú, ¡oh Padre!, gobiernas todas las cosas con providencia". Y Boecio dice: "¡Oh tú, que gobiernas el mundo con sabiduría eterna!"

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi (cf. q.22 a.2) gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus: quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro «De natura deorum» (1.2 c.5).

Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae

Respuesta. Algunos antiguos filósofos negaron el gobierno del mundo, afirmando que todas las cosas sucedían por casualidad. Pero esto claramente se ve que es insostenible, por dos razones. En primer lugar, por algo que se advierte en las cosas mismas. Vemos, en efecto, que en las cosas naturales acontece siempre o las más veces lo que es mejor [2]; esto no sucedería si no estuviesen las cosas providencialmente dirigidas hacia el término del bien, lo cual es ser gobernadas. El mismo orden, pues, constante del universo manifiesta a las claras que el mundo está gobernado; igual que, al entrar en una casa bien ordenada, se deduce de su orden la existencia y carácter del que la ordena, como dice Tulio citando a Aristóteles.

Aparece esto mismo, en segundo lugar, al considerar la bondad divi-

[1] *De consol.* 1,5: PL 63,758.

na, que ha dado origen a todas las cosas, según hemos dicho. Pues, como "sea condición de las cosas mejores producir mejores efectos" [3], no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca a la perfección las cosas creadas por El. Pues la perfección última de cada cosa se cifra en la consecución de su fin. Luego pertenece a la bondad divina que, así como ha producido las cosas, las conduzca también a sus fines; y esto es gobernarlas.

sunt, ut ex supra (q.44 a.4; q.65 a.2) dictis patet. Cum enim «optimi sit optima producere» [2], **non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare.**

Soluciones. 1. Moverse y obrar por un fin acontece de dos maneras. Una, dirigiéndose el agente a sí mismo hacia el fin, como se dirigen el hombre y las demás criaturas racionales; este modo exige tener el concepto de fin y de medios o cosas que son para el fin.—Otra manera es tender las cosas hacia el fin como movidas y dirigidas a él por otro, a la manera como la saeta es lanzada en dirección a su blanco por el arquero, el cual conoce el fin, que la saeta no conoce. De la manera, pues, que el movimiento de la flecha hacia un punto determinado indica claramente que es dirigida hacia él por alguno que conoce este punto, así el curso regular y constante de los seres naturales, desprovistos de conocimiento, es una prueba evidente de que el mundo está gobernado por alguna inteligencia.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales: et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem.—Aliquid autem dicitur moveri vel operari propter finem, quasi ab alio actum vel directum in finem: sicut sagitta movetur ad signum directa a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

2. En todo ser creado hay algo permanente, al menos la materia primera, y hay también algo sujeto a movimiento, si bajo el concepto de movimiento se incluye la operación [4]. Para lo uno y para lo otro tienen las cosas necesidad de ser gobernadas, pues hasta la misma materia que hay en ellas permanente volvería a la nada, de donde salió, si no fuera preservada por la mano de quien la rige, como se demostrará en la cuestión siguiente.

Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque, res indiget gubernatione: quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret (quia ex nihilo est), nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra (q.104 a.1) patebit.

3. Esa misma necesidad natural inherente a las cosas que están de-

Ad tertium dicendum quod necessitas naturalis inhaerens re-

[3] Cf. PLATONEM in *Timaeo* c.6

bus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem: sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.

terminadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios, que las dirige al fin; como la necesidad con que está impulsada la saeta para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara, y no de ella misma. Hay, sin embargo, esta diferencia: lo que las criaturas reciben de Dios, les es natural; mas lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento. De ahí que, como la necesidad violenta en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del flechador, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la divina Providencia.

ARTICULO 2

Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum [a]

Si el fin de la gobernación del mundo está fuera de él

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens.

1. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re: sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quae est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Praeterea, Philosophus dicit, I «Ethic.» [2], **quod «finium quidam sunt operationes, quidam opera», idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum: operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.**

Dificultades. Parece que el fin del gobierno del mundo no es algo que esté fuera del mundo.

1. El fin del gobierno de una cosa es aquella a que la conduce el que la gobierna. Mas el término a que se apunta en la dirección de una cosa es algún bien no extrínseco a la cosa misma; como la salud a que se conduce al enfermo es un bien intrínseco de éste. Luego el fin de la gobernación de las cosas no es algún bien extrínseco, sino intrínseco a ellas.

2. Aristóteles dice que, "entre los fines, unos son operaciones y otros son obras", es decir, efecto de operaciones. Ahora bien, nada que esté totalmente fuera del universo puede ser efecto o cosa hecha, y, respecto de la operación, ésta es siempre inherente al que la ejecuta. Luego nada fuera del mundo puede ser fin del gobierno del mundo.

[a] Cf. [illegible] 11 [illegible]
[b] [illegible] S.Th. [illegible]

3. El bien de la multitud parece ser el orden y la paz, que, según San Agustín, es "la tranquilidad del orden". Mas el mundo resulta de una multitud de cosas. Luego el fin del gobierno del mundo es el orden pacífico, el cual está en las cosas mismas; y, por tanto, el fin del gobierno de las cosas no es un bien extrínseco a ellas.

3. Praeterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est «tranquillitas ordinis», ut Augustinus dicit XIX «De civ. Dei» [4]**. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.**

Por otra parte, se dice en los Proverbios: "Todas las cosas ha hecho el Señor por Sí". Dios, empero, está fuera de todo el orden del universo. Luego el fin de las cosas es un bien extrínseco a ellas.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16,4: «Universa propter se operatus est Dominus». Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Respuesta. Dado que el fin responde al principio, no cabe poder ignorar cuál sea el fin de las cosas, conocido el principio de ellas. Siendo, pues, el principio de las cosas extrínseco a todo el universo, a saber, Dios, como se ha demostrado, necesariamente el fin de las mismas ha de ser también algún bien extrínseco a ellas.

Y esto se demuestra por la razón. Es evidente, en efecto, que el bien tiene carácter de fin. Vemos, por eso, que el fin particular de cada cosa es un bien particular, y, asimismo, el fin universal. Mas bien universal es aquel que de suyo y por su naturaleza es tal, que equivale a decir que es bien esencialmente o la esencia misma de la bondad; en tanto que bien particular es aquel que es bien por participación. Por otra parte, es evidente que, en todo el conjunto de las criaturas, ninguna es buena que no lo sea participativamente. Luego el bien que es fin de todo el universo, por necesidad ha de estar totalmente fuera del mismo universo [5].

Respondeo dicendum quod, cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra (q.44 a.1) dictis patet; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum.

Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare: finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

Soluciones. 1. El bien puede lograrse de diversas maneras: o a modo de una forma que está en nosotros, como se logran la salud y la ciencia, o como algo ejecutado por

Ad primum ergo dicendum quod bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo, sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam; alio modo, ut aliquid per nos operatum, sicut aedificator consequitur finem faciendo domum; alio modo, sicut aliquod bonum habitum vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

[5] C.13 ML 4,740

nosotros, del modo que consigue su fin el constructor al edificar la casa; o, finalmente, adquiriendo su posesión o dominio, como consigue el fin el comprador de un campo al poseerlo. No hay, pues, inconveniente alguno en que el fin del universo sea algún bien extrínseco al mismo universo.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de finibus artium, quarum quaedam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repraesentatum: sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum: quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest.

2. Al hacer Aristóteles tal división de fines, se refiere a las artes; de las cuales unas tienen por fin la ejecución misma del arte, como es fin del citarista tañer la cítara, mientras que otras tienen por fin el artefacto, y así es fin del constructor, no el edificar, sino la casa edificada. Sucede, además, que una cosa extrínseca puede ser fin no solamente en cuanto hecha o ejecutada, sino también como poseída o tenida, e incluso como representada; así decimos, por ejemplo, que Hércules es el fin de la imagen que de él se hace para representarle. Puede, por tanto, decirse que el bien extrínseco a todo el universo es fin del gobierno de los seres en cuanto bien tenido y en cuanto bien representado, puesto que a eso tienden naturalmente todas las cosas, a participar el bien, que es Dios, y a asemejarse a él en la medida que pueden.

Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII «Metaphys.» [5]

3. Ciertamente que es fin del universo algo que está en él, a saber, el orden del universo mismo; pero semejante bien no es fin último, sino fin ordenado a otro bien extrínseco como a fin último; algo así como la disposición del ejército se ordena al jefe, según la expresión de Aristóteles.

[5] XII c.10 n.1 (Bk 1075a15) S.Th., lect.12 n.2629

ARTICULO 3

Utrum mundus gubernetur ab uno[1]

Si el mundo está gobernado por uno solo [6]

Dificultades. Parece que el mundo no está gobernado por uno solo.

1. Por los efectos puede suponerse la causa. Mas del gobierno de las cosas parece desprenderse que éstas no están gobernadas ni obran uniformemente; pues unas existen contingentemente y otras necesariamente, amén de otras diferencias que hay entre ellas. Luego el mundo no está gobernado por uno solo.

2. Las cosas gobernadas por uno solo no disienten entre sí, a no ser por la impericia, la necedad o la impotencia del que las gobierna; nada de lo cual se puede suponer en Dios. Mas las cosas creadas disienten entre sí y están en pugna unas contra otras, como se ve claro en las que son contrarias. Luego el mundo no está gobernado por uno solo.

3. En la naturaleza se da siempre lo mejor. Ahora bien, "mejor es estar dos juntos que uno solo", según dice el Eclesiastés. Luego el mundo no está gobernado por uno solo, sino por varios.

Por otra parte, es de fe que no hay más que un solo Dios y un solo Señor, conforme a estas palabras del Apóstol: "Para nosotros no hay más que un Dios Padre... y un solo Señor". Mas la gobernación va unida a ambas cosas; pues al Señor pertenece el gobierno de los súbditos, y el nombre de Dios está tomado de la providencia, según ya hemos dicho. Luego el mundo está gobernado por uno solo.

Respuesta. Necesariamente se ha de afirmar que el mundo está gober-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno.

1. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter moventur et operantur: quaedam enim contingenter, quaedam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Praeterea, ea quae gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam aut impotentiam gubernantis, quae a Deo sunt procul. Sed res creatae a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant; ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Praeterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed «melius est simul esse duos quam unum», ut dicitur Eccle. 4,9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

Sed contra est quod unum Deum et unum Dominum confitemur; secundum illud Apostoli I ad Cor. 8,6: «Nobis est unus Deus, Pater, et Dominus unus». Quorum utrumque ad gubernationem pertinet: nam ad Dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra (q.13 a.8) dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab

[1] Supra q.11 a.3; *De verit.* q.5 a.3; *Cont. Gent.* 3,64; 98.15; *De angelis* c.26; *Metaph.* 12 lectura

uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat, in III «De consol.»[6], per hoc quod, sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, inquantum unum est: unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax.—Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures.—Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII «Metaphys.»[7]: «Entia nolunt disponi male: nec bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps».

Ad primum ergo dicendum quod motus est «actus mobilis a mo-

nado por uno solo. En efecto, siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno, que es lo mejor, necesariamente el modo de la gobernación del mundo ha de ser también el mejor. Mas el mejor gobierno es aquel que se hace por uno solo; lo cual se demuestra del modo siguiente.

Gobernar no es sino dirigir las cosas gobernadas hacia su fin, que está siempre cifrado en algún bien; mas la unidad es de la esencia de la bondad, como lo prueba Boecio por el hecho de que, como todas las cosas buscan su bien, así buscan todas su unidad, sin la cual no pueden existir; pues en tanto existe una cosa en cuanto que es una, y por eso vemos que todas las cosas se resisten cuanto pueden a ser divididas, y que no se separan los elementos componentes de cada una de ellas sino por defecto de la cosa misma. Esta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o concordia [7].—Ahora bien, la causa de condición natural adecuada para obtener la unidad es aquella que tiene ella misma unidad; pues está claro que muchos no pueden unificar y concordar cosas diversas sino en cuanto que ellos mismos están de algún modo unificados. Es, por otra parte, evidente que lo que de suyo es uno, tiene mayor conveniencia que muchos unidos para causar la unidad, y, por tanto, la multitud se gobierna mejor por uno que por muchos.—Luego el gobierno del mundo, que es el mejor, está en manos de un solo gobernador. Y coincide con esto Aristóteles, al decir que "los seres se resisten a ser mal gobernados, y que el mando de muchos no es bueno, debiendo, por tanto, ser uno solo el gobernante".

Soluciones. 1. Movimiento es la actuación del móvil por el motor. La

[6] Prosa 11: ML 63,771.
[7] [illegible]

diversidad, pues, de movimientos proviene la diversidad de móviles que exige el universo para su perfección, como se ha dicho; no la pluralidad de gobernantes.

vente» (cf. a.5 ad 2). Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra (q.47 a.1,2; q.48 a.2) dictum est; non ex diversitate gubernantium.

2. Aunque las cosas contrarias disienten en cuanto a sus fines próximos, convienen, no obstante, en cuanto a su fin último, estando todas dentro de un orden único del universo.

Ad secundum dicendum quod contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

3. Hablando de bienes particulares, dos son mejor que uno; mas, al que es esencialmente bueno, nada se le puede añadir de bondad.

Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum: sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULO 4

Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures

Si el efecto de la gobernación es único y no múltiple

Dificultades. Parece que el efecto de la gobernación es único y no múltiple.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures.

1. El efecto de la gobernación parece ser aquello que mediante la gobernación se produce en las cosas gobernadas. Mas esto es una cosa sola, a saber, el bien del orden, como se ve en un ejército. Luego el efecto de la gobernación del mundo es uno solo.

1. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis; ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Naturalmente, de la unidad no procede sino la unidad. Mas el gobernador del mundo es uno, como se acaba de demostrar. Luego también el efecto de la gobernación debe ser uno.

2. Praeterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est (a.3). Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Si, a pesar de la unidad del gobernante, no es uno solo el efecto de la gobernación, es que éste se hace múltiple por razón de la multitud de cosas gobernadas. Mas estas cosas son para nosotros innumerables. Luego los efectos de la gobernación no pueden reducirse a un número determinado.

3. Praeterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Haec autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit[8], quod «Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et seipsa implet». Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinae sunt aliqui determinati effectus.

Por otra parte, dice Dionisio que "la Deidad mantiene y colma por sí misma todas las cosas con providencia y bondad perfecta". Mas la gobernación es parte de la providencia. Luego la gobernación tiene efectos determinados [8].

Respondeo dicendum quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest: nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis: et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono.—Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo: scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis: scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum.—Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari: et sic sunt nobis innumerabiles.

Respuesta. El efecto de una acción cualquiera puede colegirse del fin de la misma, pues la operación es medio por el que se llega al fin. Mas el fin del gobierno del mundo es el bien por esencia, a cuya participación y asimilación tienden todos los seres. Del efecto, pues, de la gobernación puede juzgarse bajo tres aspectos. Primeramente, atendiendo al fin mismo: el efecto de la gobernación bajo este aspecto es uno solo, a saber, asemejarse al sumo bien. — Puede estimarse también el efecto de la gobernación por parte de aquellas cosas mediante las cuales la criatura viene a asemejarse a Dios, y bajo este aspecto los efectos de la gobernación en general son dos; porque las criaturas tienden a asemejarse a Dios en cuanto a dos cosas, a saber: en cuanto a ser buenas, como Dios es bueno, y en cuanto a ser unas para otras causa de bien, como Dios es causa de la bondad de todos los demás seres. Son, por consiguiente, dos los efectos de la gobernación: la conservación de las cosas en el bien y la moción de las mismas al bien.—Pueden, en tercer lugar, considerarse los efectos de la gobernación en particular, y bajo este aspecto son para nosotros innumerables [9].

Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum: quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

Soluciones. 1. El orden del universo lleva consigo estas dos cosas: la conservación de la diversidad de seres creados por Dios y la moción de los mismos, porque bajo ambos aspectos se hallan ordenadas las cosas: en cuanto unas son mejores que otras y en cuanto influyen unas en otras.

[8] *De div. nom.* c.12: MG 3,969; S.TH., lect.1

2 y 3. La contestación a estos dos argumentos se deduce fácilmente de lo dicho en el cuerpo del artículo.

Ad alia duo patet responsio per ea quae dicta sunt (in c).

ARTICULO 5

Utrum omnia divinae gubernationi subdantur [8]

Si todas las cosas están sometidas al gobierno divino [10]

Dificultades. Parece que no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

1. Se dice en el Eclesiastés: "Vi debajo del sol que no es de los ágiles el correr, ni de los valientes el vencer, ni aun de los sabios el pan, ni de los entendidos la riqueza, ni aun de los cuerdos el favor, sino que el tiempo y el acaso en todo se entremezclan". Mas las cosas que están sometidas al gobierno de alguno no son casuales. Luego las cosas que están debajo del sol no se hallan sometidas al gobierno divino.

2. El Apóstol dice que "no se ocupa Dios de los bueyes". Mas cada uno se ocupa de las cosas que gobierna. Luego no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

3. Lo que puede gobernarse a sí mismo, no parece necesitar que otro lo gobierne. Mas la criatura racional puede gobernarse a sí misma, pues tiene el dominio de sus actos, y obra por sí, y no sólo es movida por otro, que parece ser lo propio de las cosas que son gobernadas. Luego no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

Por otra parte, San Agustín dice que "Dios no sólo no abandona el cielo y la tierra o al hombre y al ángel, mas ni siquiera deja sin la debida proporción de partes el organismo del más diminuto y despreciable ser animado, ni la pluma del ave, ni la florecilla de la hierba, ni

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnia divinae gubernationi subdantur.

1. Dicitur enim Eccle. 9,11: «Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus». Quae autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quae sunt sub sole, non subduntur divinae gubernationi.

2. Praeterea, Apostolus, I ad Cor. 9,9, dicit quod «non est Deo cura de bobus». Sed unicuique est cura eorum quae gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinae gubernationi.

3. Praeterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest: cum habeat dominium sui actus, et per se agat; et non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quae gubernantur. Ergo non omnia subsunt divinae gubernationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V «De civ. Dei» [9], quod «Deus non solum caelum et terram, nec solum hominem et angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia de-

[8] Supra q.22 a.2; *Cont. Gent.* 3,64.65.113; *Compend. Theol.* c.132.
[9] Cfr.: ML 41,151.

reliquit». Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum: quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra (q.44 a.1,2) ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra (a.2) ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra (q.44 a.4; q.65 a.2) dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia [10], aut etiam res humanae [11] non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ez. 9,9: «Dereliquit Dominus terram».

Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quae in eis fiunt, sint casualia; sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest. Et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori guberna-

las hojas del árbol". Luego todas las cosas están sometidas a su gobierno.

Respuesta. Por lo mismo que es Dios creador de las cosas, es también gobernador de ellas; porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del que gobierna. Mas Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo el ser, como se ha demostrado. Luego, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino.

Esto mismo aparece también claro si se atiende a la condición del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna, a cuanto pueda extenderse el fin de su gobierno. Mas el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como queda dicho. Luego, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como a fin, según se deduce de lo que hemos dicho antes, es imposible que alguno de los seres quede substraído del gobierno divino.

Fué, pues, insensata la opinión de los que decían que estas cosas inferiores corruptibles, o las singulares, o incluso las cosas humanas, no son gobernadas por Dios; en boca de los cuales pone estas palabras Ezequiel: "Yavé se ha alejado de la tierra y no ve nada" [11].

Soluciones. 1. Se dicen estar bajo el sol aquellas cosas que se engendran y corrompen siguiendo el curso del sol. En todas éstas se da la casualidad; pero no en el sentido de que sea casual todo lo que en ellas sucede, sino en cuanto que en cualquiera de ellas puede haber algo casual. Mas esto mismo demuestra que ellas están sujetas al gobierno de alguno; porque, si las cosas corruptibles no estuviesen regidas por

[10] Cf. AVERR., *Metaph.* 12 comm.37,52.
[11] Cf. TULLIUM, *De divinat.* 1,2; AUGUST., *De civ. Dei* [illegible] ML [illegible]

algún principio superior, a nada tenderían, especialmente las que carecen de conocimiento, y, por consiguiente, nada ajeno a la intención sucedería en ellas, en lo cual se hace consistir la casualidad. Por eso, para indicar que las cosas casuales acontecen según el orden de alguna causa superior, no dice simplemente el texto sagrado que vió en todas ellas la casualidad, sino que vió en ellas el tiempo y la casualidad; porque, efectivamente, los defectos casuales se encuentran en estas cosas según algún orden de tiempo.

2. Todo gobierno implica algún cambio causado por el gobernante en las cosas gobernadas. Mas el movimiento o cambio es "una actuación del móvil por el motor", como dice Aristóteles, y la actuación es siempre conforme a aquello que por ella se actúa; así se explica que diversos móviles se muevan diversamente aun bajo la moción de un mismo motor. Así, pues, conforme a un plan único de Dios, que las gobierna, las cosas son gobernadas diversamente según su diversidad. Pues hay algunas que, conforme a su naturaleza, obran por sí mismas, en cuanto que tienen dominio de sus actos; y estas tales son gobernadas por Dios no solamente en cuanto son movidas por Dios mismo, que obra en ellas interiormente, sino también en cuanto que por El son inducidas al bien y retraídas del mal por medio de mandatos y prohibiciones, de premios y de castigos. Está claro que no pueden ser gobernadas por Dios de este modo las criaturas irracionales, que son sólo determinadas, sin determinarse ellas a sí mismas. Cuando, pues, dice el Apóstol que Dios no se ocupa de los bueyes, no los excluye totalmente de los cuidados del gobierno divino, sino sólo en cuanto al modo que es propio de la criatura racional.

3. La criatura racional puede gobernarse a sí misma por su entendimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Y, por consiguiente, sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna a sí misma en cuanto es dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios.

rentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscunt: et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causae proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus, sed dicit «tempus et casum»; quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis, casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum quod gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est «actus mobilis a movente», ut dicitur in III «Physic.» [12] **Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur, etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus: et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae; sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturae.**

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

[12] C.3 n.1 (Bk 202a14) S Th., lect 4 n.7

ARTICULO 6

Utrum omnia immediate gubernentur a Deo [a]

Si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo.

1. Gregorius enim Nyssenus [13] **reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria: primam quidem primi dei, qui providet rebus caelestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui caelum circumeunt, scilicet respectu eorum quae sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorundam daemonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.**

2. Praeterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII «Physic.» [14] **Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.**

3. Praeterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet: sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est praesens in suo regno, propter hoc oportet

Dificultades. Parece que Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

1. San Gregorio Niseno reprueba la opinión de Platón, que admitió tres clases de providencia, a saber: una del dios supremo, que provee a las cosas celestes y a todas las universales; otra de los dioses de segundo orden, que residen en derredor del cielo y se ocupan de las cosas generales y corruptibles, y una tercera providencia atribuída a ciertos espíritus que vigilan sobre la tierra las acciones humanas. Luego parece que Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

2. Según Aristóteles, mejor es que una cosa se haga por uno solo que por muchos, siempre que esto sea posible. Mas Dios puede gobernar todas las cosas por sí mismo sin necesidad de causas intermedias. Luego parece que gobierna todas las cosas inmediatamente.

3. En Dios no hay nada defectuoso o imperfecto. Mas el gobernar por medio de otros parece argüir defecto en el gobernante, como lo vemos en los reyes de la tierra, que, por no bastarse para hacer por sí mismos todas las cosas y porque no

[a] Supra q.22 a.3; infra q.116 a.2; *Cont. Gent.* 3,76.77.83.94; op.15, *De angelis* c.14; *Compend. Theol.* c.130.

[13] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.44: MG 40,794

[14] C.6 n.4 (Bk 259a8) S Th., lect 12 n.7

pueden estar siempre presentes en todo su reino, tienen necesidad de echar mano de ministros para el gobierno. Luego Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

Por otra parte, dice San Agustín que "así como los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por otros cuerpos más potentes y sutiles, así todos los cuerpos lo son por un espíritu vital; y el espíritu de vida que carece de razón lo es por un espíritu racional; y el alma desertora e inmunda, por el alma justa y santa, que a su vez lo es por el mismo Dios".

Respuesta. En el gobierno se deben considerar dos cosas, a saber: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de este plan. Por lo que se refiere al plan de la gobernación, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas; pero, en cuanto a la ejecución de este mismo plan, Dios gobierna unas cosas mediante otras.

La razón de esto es porque, siendo Dios la esencia misma de la bondad, cada cosa se debe atribuir a Dios según lo mejor que en ella cabe. Mas lo mejor en todo género de conocimiento práctico, cual es el plan de la gobernación, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las cuales versa el acto u operación de la razón práctica; así, por ejemplo, el mejor médico es el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que desciende hasta los más mínimos detalles; y esto mismo es patente en otros casos similares. Luego necesariamente se ha de conceder que Dios dispone todo, hasta los más mínimos detalles, en el plan de la gobernación.

Sin embargo, como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el

quod habeat suae gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III «De Trin.»[15]: «Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum».

Respondeo dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda: scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat: quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus: sicut optimus medicus est, non qui considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularium; et idem patet in ceteris. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat.

Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid

[15] ML 42,1000.

in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat: sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna a las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruídos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros [12].

Ad primum ergo dicendum quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod divisit in tria providentiam, quae est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum quod, si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores habeat suae gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem: quia ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur.

Soluciones. 1. La opinión de Platón es reprensible por afirmar, incluso en cuanto al plan o disposición de la gobernación, que Dios no gobierna inmediatamente todas las cosas. Que Platón afirmase esto, se desprende de que dividía en tres la providencia, que es el plan de la gobernación.

2. Si gobernase Dios solo, se privaría a las criaturas de la perfección causal, y, por tanto, el conjunto hecho por uno solo no resultaría mejor que hecho por muchos.

3. El tener un rey terreno ministros, ejecutores de su gobernación, no se debe solamente a su insuficiencia, sino también a su dignidad regia, porque la potestad regia se reviste de mayor esplendor con el aparato de los ministros.

ARTICULO 7

Utrum aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit [a]

Si es posible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit.

1. Dicit enim Boetius, in III «De consol.»[16], quod «Deus per

Dificultades. Parece que puede acontecer algo fuera del orden del gobierno divino.

1. Dice Boecio que "Dios dispone todas las cosas para el bien". Si,

[a] Supra q.19 a.5; q.22 a.2 ad 4.
[16] Prosa 2: ML 63,770.

pues, nada sucede fuera del orden del gobierno divino, se seguiría que ningún mal habría en las cosas.

2. Nada hay de casual en lo que acontece según la preordenación de algún gobernante. Si, pues, en las cosas no sucede nada fuera del orden del gobierno divino, nada en ellas será fortuito y casual.

3. El orden del gobierno divino es fijo e inmutable, por ser conforme a la razón eterna. Si, pues, nada puede acontecer en las cosas fuera del orden del gobierno divino, síguese que todas las cosas suceden por necesidad y que nada es contingente en ellas; lo cual es inadmisible. Puede, pues, suceder algo en las cosas fuera del orden del gobierno divino.

Por otra parte, se dice en el libro de Ester: "Señor, Dios, Rey omnipotente, tú eres dueño de todo, y nada hay, Señor, que pueda resistirte".

Respuesta. Es posible que algo suceda fuera del orden de una causa particular, pero no que suceda fuera del orden de la causa universal. La razón de esto es la siguiente: Para que algo suceda fuera del orden de una causa particular es necesario que intervenga alguna otra causa particular, la cual, por necesidad, está dentro del orden de la causa primera universal. Así, por ejemplo, la indigestión acontece fuera del orden de la potencia nutritiva, debido a algún impedimento, como la grosura del alimento, que proviene de otra causa; y así sucesivamente hasta llegar a la causa primera universal. Siendo, pues, Dios la causa primera universal, no ya de un solo género, sino de todo el ser, es imposible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino. En realidad, por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la providencia, atendiendo a una causa

bonum cuncta disponit». Si ergo nihil in rebus contingit praeter ordinem divinae gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Praeterea, nihil est casuale quod evenit secundum praeordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus praeter ordinem gubernationis divinae, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Praeterea, ordo divinae gubernationis est certus et immutabilis: quia est secundum rationem aeternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus praeter ordinem divinae gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens: quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere praeter ordinem gubernationis divinae.

Sed contra est quod dicitur Esther 13,9: «Domine Deus, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuae voluntati».

Respondeo dicendum quod praeter ordinem alicuius particularis causae, aliquis effectus evenire potest; non autem praeter ordinem causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem: sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae, ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliquam aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis: sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem

causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad primum ergo dicendum quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum: quia malum semper fundatur in bono, ut supra (q.48 a.3) ostensum est. Et ideo res aliqua dicitur mala, per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinae, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, «nihil fit casu in mundo», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [17]

Ad tertium dicendum quod dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt: non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

particular, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular.

Soluciones. 1. Queda ya demostrado que en el mundo no hay nada que sea totalmente malo, puesto que el mal no existe sin el bien. En tanto, pues, una cosa se dice mala, en cuanto sale del orden de algún bien particular; si estuviese, empero, totalmente fuera del orden de la gobernación divina, carecería totalmente de ser.

2. Cuando se dice que algo es casual en las cosas, se entiende por orden a determinadas causas particulares, fuera de cuyo orden se verifica. Mas, respecto de la Providencia divina, "nada sucede en el mundo al acaso", como afirma San Agustín [13].

3. Cuando se dice que algunos efectos son contingentes, se entiende en orden a sus causas próximas, que pueden fallar en su obrar; no como si algo pudiera hacerse fuera totalmente del orden de la gobernación divina. El hecho mismo de que algo suceda fuera del orden de una causa próxima se debe a alguna otra causa sometida al gobierno divino.

ARTICULO 8

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae

Si se puede poner obstáculo al orden de la gobernación divina [14]

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae.

1. Dicitur enim Isaiae 3,8: «Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum».

Dificultades. Parece que se puede intentar ir contra el orden de la gobernación divina.

1. En Isaías se dice: "Sus palabras y sus obras todas son contra Yavé".

[17] Q.24 : ML 40,17.

2. Ningún rey castiga justamente a los que no se oponen a sus órdenes. Si, pues, nada contraría a la ordenación divina, ninguno sería justamente castigado por Dios.

3. Todas las cosas están sometidas al orden del gobierno divino. Mas algunas contrarían a otras. Luego hay algunas cosas que se oponen a la gobernación divina.

Por otra parte, dice Boecio que "no hay nada que quiera ni pueda oponerse al Sumo Bien. Es, pues, el Sumo Bien quien rige todas las cosas con poder y las gobierna con suavidad", como se dice de la divina Sabiduría.

Respuesta. El orden de la Providencia divina puede considerarse de dos modos: universalmente, o sea, en cuanto procede de la causa que gobierna todo el universo; o en particular, en relación con alguna causa particular ejecutora de la gobernación divina. Del mismo modo, nada contraría al orden de la gobernación divina, como se demuestra por dos razones. Primeramente, por el hecho de que el orden de la gobernación divina dirige todo hacia el bien, y cada cosa particular no tiende sino hacia el bien en su operación y conato, porque, como dice Dionisio, "nadie obra con miras al mal".— Esto mismo se prueba, en segundo lugar, por el hecho de que, como ya se ha dicho, toda inclinación de los seres, natural o voluntaria, no es más que un impulso de la primera causa en ellos; así como la dirección de la flecha hacia el blanco no es más que la impulsión recibida en ella del que la dispara. Por eso todas las cosas que obran, sea natural o voluntariamente, llegan como por propio impulso a aquello a que están ordenadas por la sabiduría divina; y por esto se dice que Dios

2. Praeterea, nullus rex iuste punit eos qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinae ordinationi, nullus iuste puniretur a Deo.

3. Praeterea, quaelibet res est subiecta ordini divinae gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quae contranituntur divinae gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius in III «De consol.» (l.c. nt.16): «Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit»; ut dicitur Sap. 8,1, de divina Sapientia.

Respondeo dicendum quod ordo divinae providentiae dupliciter potest considerari: uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius; alio modo in speciali, secundum scilicet quod progreditur ex aliqua causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis. Primo igitur modo, nihil contranititur ordini divinae gubernationis. Quod ex duobus patet. Primo quidem, ex hoc quod ordo divinae gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquaeque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum: «nullus enim respiciens ad malum operatur», ut Dionysius dicit [18].—Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra (a.1 ad 3; a.5 ad 2) dictum est, omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus «omnia disponere suaviter».

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinae gubernationis, quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum: sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur iuste a Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari: non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

[18] De div. nom. c. 4 § 35: MG 3,732; S. TH., lect. 22.

"dispone todas las cosas con suavidad" [15].

Soluciones. 1. Se dice que algunos piensan o hablan y obran contra Dios, no porque totalmente contraríen el orden de la divina gobernación, puesto que incluso los pecadores se proponen algún bien, sino porque se oponen a algún bien particular que les es conveniente según su naturaleza o estado; y por eso son justamente castigados por Dios.

2. Y con esto mismo queda solucionada la segunda dificultad [16].

3. El hecho de que unas cosas se opongan a otras indica que puede contrariarse el orden divino en cuanto éste procede de alguna causa particular, mas no en cuanto el orden procede de la causa total del universo.

totalmente de existir más que por aniquilación, como tampoco comenzaron ni pudieron comenzar a existir originariamente más que por creación (véase vol.2, p.878).

Santo Tomás, sin embargo, parece que aun a la luz de la sola razón habla más categóricamente en el artículo 4 en favor de la no aniquilación. Las substancias inmateriales son incorruptibles, como son ingenerables; luego, o son aniquiladas, o no dejarán nunca de existir; tienen potencia objetiva y potencia subjetiva pasiva para no existir; pero no tienen potencia subjetiva activa para dejar de existir. Cada uno de los otros seres mundanos pueden dejar de existir por desintegración o corrupción, y así sucederá probablemente respecto a la constitución que ahora tienen; pero la materia, que es el *substratum* de todos ellos, es también ingenerable e incorruptible, por ser anterior y presupuesta por toda generación y posterior o remanente necesario en toda corrupción. Luego sólo Dios puede aniquilarla, como sólo El pudo originarla por creación. Naturalmente sólo sabemos esto y que la materia no puede existir sin alguna forma, en cuyo estado o condición constituye los cuerpos y el mundo. ¿La aniquilará Dios? Esto es lo que no sabemos ni podemos saber naturalmente con certeza.

La afirmación categórica del Santo de que «nada absolutamente se aniquilará» la funda: *a*) en la autoridad divina de los textos escriturarios que cita y otros que pudieran citarse, y *b*) en que la aniquilación no parece conforme al curso natural de las criaturas, así materiales como inmateriales, pidiendo estas últimas, por su misma naturaleza, existir siempre de algún modo. Por otra parte, no se ve razón alguna del orden sobrenatural de la gracia para justificar una suspensión milagrosa de este curso natural. Efectivamente, la aniquilación no manifestaría perfección alguna divina, ni en el orden de la gracia ni en el de la naturaleza; porque es una negación tan absoluta, que ni huella deja de sí misma. Unicamente podría significar negativamente el poder y la bondad de Dios al hacernos percibir la nada y lo que serían las cosas sin la acción de Dios; mas estos atributos se nos revelan mejor, de manera más espléndida y positivamente, por la conservación, como dice el Santo (a.4 ad 1).

CUESTION 104

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus divinae gubernationis in speciali

De los efectos de la gobernación en especial

Procede ahora tratar de los efectos de la gobernación en particular. Acerca de lo cual se preguntan cuatro cosas:

Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali (cf. q.103 introd. et a.4; q.105 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo.

Secundo: utrum conserventur a Deo immediate.

Tertio: utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

Quarto: utrum aliquid in nihilum redigatur.

Primera: si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios en la existencia.

Segunda: si son conservadas por Dios inmediatamente.

Tercera: si puede Dios reducir algo a la nada.

Cuarta: Si de hecho se reduce algo a la nada.

ARTICULO 1

Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur[a]

Si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creaturae non indigeant ut a Deo conserventur in esse.

1. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse: sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a Deo conserventur in esse.—Probatio mediae. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum eius impossibile est ei inesse: sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam: quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt, quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de angelis dictum est (q.50 a.2,5); et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra (q.66 a.2) dictum est de corporibus caelestibus. Huiusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse: potentia enim ad non esse non potest fun-

Dificultades. Parece que las criaturas no necesitan ser conservadas por Dios en la existencia.

1. Lo que no puede dejar de ser, no necesita ser conservado en el ser, como lo que no puede desvanecerse no necesita ser atendido para que no se desvanezca. Mas hay algunas criaturas que, atendida su naturaleza, no pueden dejar de existir. Luego al menos no todas las criaturas tienen necesidad de que Dios las conserve en el ser.—La premisa menor se prueba del modo siguiente. Lo que una cosa es de suyo, no puede menos de serlo, ni puede ser lo contrario; como el número dos necesariamente es par y es imposible que sea impar. Mas el ser es naturalmente inseparable de la forma, porque cada cosa, en cuanto tiene forma, existe de hecho. Ahora bien, hay algunas criaturas, como los ángeles, que son formas subsistentes, a las cuales, por tanto, es inherente el ser por su misma naturaleza; y otro tanto hay que decir de algunos seres materiales cuya materia no tiene potencia sino para una forma, como antes hemos dicho de los cuerpos celestes. Luego estas criaturas existen por necesidad según su naturaleza, y no pueden no existir, puesto que en

[a] De Hab. [illegible] Cont. Gent. [illegible] De [illegible] De Doctr. [illegible] Lect.

ellas la posibilidad de no existir no puede fundarse ni en la forma, a la que naturalmente sigue el ser, ni en la materia existente bajo una forma inamisible por no haber potencia para otra forma.

2. Dios tiene mayor poder que cualquier agente creado. Mas hay algunos agentes creados que pueden comunicar a sus efectos el que se conserven en el ser aun después de cesar ellos en su acción, como se conserva la casa después de cesar la acción del constructor, y el agua conserva su calor algún tiempo después de cesar la acción del fuego. Luego con mayor razón puede Dios conferir a sus criaturas el que se conserven en el ser sin obrar El sobre ellas.

3. Nada violento sucede sin alguna causa agente. Mas el tender hacia el no ser es innatural y violento para cualquier criatura, porque todas ellas apetecen naturalmente el ser. Luego ninguna criatura tiende al no ser si no es por algún agente de corrupción. Mas hay algunas criaturas a cuya corrupción no puede contribuir ningún agente, como son las substancias espirituales y los cuerpos celestes. Por consiguiente, tales criaturas no pueden tender hacia el no ser aun cesando en ellas la operación divina.

4. Si Dios conserva las cosas en la existencia, será mediante alguna el efecto. Es, pues, necesario que por te, si es eficaz, se produce algo en acción. Mas por toda acción del agen- la acción conservadora de Dios se produzca algo en la criatura.—Mas esto parece tener sus inconvenientes. Efectivamente, lo producido por esta acción no es el ser mismo de la criatura, porque lo que ya existe no se hace; tampoco puede ser algo que se añade a lo que ya existe, puesto que, o no conservaría Dios continuamente la criatura en el ser, o continuamente se estaría añadiendo algo a la criatura, lo cual no es admisi-

dari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Praeterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante: sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suae creaturae conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Praeterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturae: quia quaelibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quaedam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest; sicut spirituales substantiae, et corpora caelestia. Ergo huiusmodi creaturae non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Praeterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura.—Sed hoc non videtur. Non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturae: quia quod iam est, non fit. Neque iterum aliquid aliud superadditum: quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturae, quod est inconve-

niens. Non igitur creaturae conservantur in esse a Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1,3: «Portans omnia verbo virtutis suae».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia: quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem.—Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit [1].

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa

ble. Luego las criaturas no son conservadas por Dios en la existencia.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "Con su poderosa palabra sustenta todas las cosas".

Respuesta. Necesariamente se ha de decir, a la luz de la fe y a la luz de la razón, que las criaturas son conservadas en la existencia por Dios. Para entender esto, se ha de notar que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. La una, indirecta y accidentalmente, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pudiera corromperla; por ejemplo, si alguien guarda a un niño para que no caiga en el fuego, se dice que lo conserva. Pues de este mismo modo se dice también que Dios conserva algunas cosas, si bien no todas, por cuanto hay algunas que no admiten factores de corrupción de los cuales sea preciso alejarlas para su conservación.—La segunda manera es conservar la cosa directa y positivamente, como ello de suyo o esencialmente lo necesita, es decir, en cuanto lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Y éste es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios, efectivamente, el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada, si no fuesen conservadas en el ser por la acción de la virtud divina, como muy bien dice San Gregorio.

Puede esto aclararse del siguiente modo. Todo efecto depende de su causa en cuanto ésta es causa de él. Hay, sin embargo, algunos agentes que son causa de sus efectos sólo en cuanto al hacerse de éstos, sin serlo directamente en cuanto al ser de los

[1] *Moral.* 16, c.37: ML 75,1143

mismos. Lo cual se verifica, como vemos, tanto en el orden de las cosas artificiales como en el de las naturales. El constructor, por ejemplo, es causa de la casa en cuanto a la construcción de ésta; pero no lo es directamente en cuanto al ser de la misma; porque, como es manifiesto, el ser de la casa procede de su forma, que es la composición y el orden de los materiales, y se debe a la eficacia natural de los mismos; pues, así como el cocinero cuece la comida sin hacer más que aplicar una determinada virtud natural activa, que es el fuego, de igual modo el constructor hace la casa utilizando el cemento, las piedras y la madera, materiales que naturalmente reciben y retienen bien la composición y el orden. El ser de la casa depende, por consiguiente, de la condición natural de estos materiales, mientras que el hacerse o la construcción de la misma depende de la acción del que la construye.—Y esto mismo sucede en el orden de las cosas naturales. Porque cualquier agente que no sea directamente causa de la forma substancial en sí misma, no será tampoco causa directa del ser que a tal forma se debe, sino que será causa del efecto únicamente en cuanto al hacerse del mismo.

Está claro, por otra parte, que, si dos seres pertenecen a una misma especie, ninguno puede ser causa directamente de la forma del otro en cuanto tal forma, porque, al serlo, sería causa de su propia forma, ya que esta forma es la misma para ambos seres [17]. Puede uno, no obstante, ser causa de la forma del otro en cuanto esta forma está en tal materia, es decir, ser causa de que esta materia adquiera tal forma; y esto es ser causa del hacerse; que es lo que sucede al engendrar el hombre al hombre y el fuego al fuego. Por eso, siempre que un efecto natural puede recibir naturalmente la forma del agente del mismo modo

domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius: forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris.—Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum.

Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma: quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius.—Sed aliquando effectus non est natus recipere im-

pressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente: sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia: et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi.

Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne: unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis: et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis.

que está en éste, el efecto dependerá del agente en cuanto a ser hecho, pero no en cuanto a su ser.—Sin embargo, algunas veces el efecto no es capaz naturalmente de recibir del agente la forma de la manera específica de que ésta está en dicho agente, como puede verse en todos aquellos agentes que producen efectos no semejantes a sí en la especie; por ejemplo, los cuerpos celestes, que son causa de la generación de cuerpos inferiores de diferente especie [18]. Estos tales agentes pueden ser causa de la forma en sí misma, y no sólo en cuanto ésta se origina en tal materia; por lo cual son causa, no solamente del hacerse, sino también de la forma en cuanto a ser.

Pues, como el hacerse del defecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse, así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Esta es precisamente la razón de por qué el agua cálida retiene el calor aun después de cesar la acción del fuego que lo ha calentado, mientras que el aire iluminado ni por un instante retiene la iluminación al cesar la acción del sol. Y es que la substancia del agua puede naturalmente recibir el calor del fuego del mismo modo específico que este calor tiene en el fuego; por tanto, si llega a adquirir perfectamente la forma de fuego, retendrá siempre el calor; pero, si participa imperfectamente algo de la forma del fuego como en estado incoativo, el calor no permanecerá siempre, sino por algún tiempo, debido a la incompleta participación del calor. El aire, por el contrario, de ningún modo puede recibir naturalmente la luz como ésta está específicamente en el sol, es decir, no puede adquirir la forma del sol, la cual es el principio de la luz; y así, no teniendo principio en el aire la luz, ésta cesa inmediatamente al cesar la acción del sol.

Pues bien, toda criatura se ha con respecto a Dios como el aire con respecto al sol, que le ilumina. Efectivamente, como el sol es lúcido por su naturaleza, mas el aire se hace luminoso participando la luz del sol, sin participar, no obstante, la naturaleza del sol, así sólo Dios es existente por su naturaleza, porque su esencia es su existencia; mas toda criatura es existente sólo por participación, ya que su esencia no es su existencia. Y a este propósito dice San Agustín: "Si por un instante el poder de Dios cesara de regir las cosas por El creadas, al punto cesaría también la vista de las mismas y perecería toda naturaleza" [19]. Y en el mismo libro hermosamente añade también el Santo: "Como el aire se hace lúcido con la presencia de la luz, así es iluminado el hombre al estar Dios presente a él; pero se entenebrece al instante que Dios se le ausenta" [20].

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV «Super Gen. ad litt.» [2], **«virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret». Et in VIII eiusdem libri** [3] **dicit quod, «sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur».**

Soluciones. 1. El ser es naturalmente inseparable de la forma de la criatura, pero supuesto el influjo divino; como la luz es inseparable de la transparencia del aire, supuesto el influjo del sol. La potencia, pues, de las criaturas espirituales y de los cuerpos celestes para dejar de ser, más bien que en la forma o materia de tales criaturas, está en Dios, que puede substraerles su influjo.

Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

2. No puede Dios comunicar a criatura alguna el que se conserve en el ser sin la acción divina, como tampoco puede comunicarla el que El no sea causa de ella. En tanto, efectivamente, necesita la criatura ser conservada por Dios en cuanto el ser del efecto depende de la causa de su existir. No hay paridad entre esto y el agente que no es causa del ser, sino únicamente del hacerse [21].

Ad secundum dicendum quod Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua operatione cessante; sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

[2] C.12: ML 34,304
[3] C.12: ML 34,383

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de conservatione quae est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturae, ut dictum est (in c).

3. El argumento valdría refiriéndose únicamente a la conservación indirecta, que consiste en preservar de los factores de desintegración, y de la cual no necesitan todas las criaturas, según se ha dicho en el cuerpo del artículo.

Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

4. La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol.

ARTICULO 2

Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet

Si conserva Dios inmediatamente todas las criaturas [22]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet.

Dificultades. Parece que Dios conserva inmediatamente todas las criaturas.

1. Como acabamos de decir por una misma acción es Dios conservador y creador de las cosas. Mas Dios es el creador inmediato de todas las cosas. Luego es también su conservador inmediato.

1. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est (a.1 ad 4). Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Cada ser está en mejor condición respecto a sí que respecto a cualquier otro ser. Mas no puede comunicarse a la criatura el conservarse a sí misma. Luego mucho menos podrá comunicársele que conserve a otra. Luego Dios conserva inmediatamente todas las cosas sin ninguna causa media conservadora.

2. Praeterea unaquaeque res magis est proxima sibi, quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturae quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque aliqua media causa conservante.

3. El efecto es conservado en el ser por el agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Mas todas las causas creadas, al parecer, no son causa de sus efectos más que en cuanto al hacerse, pues no causan sino moviendo, como se ha dicho antes. Luego no son causas conservadoras de sus efectos en el ser.

3. Praeterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa eius non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causae creatae, ut videtur, non sunt causae suorum effectuum nisi secundum fieri: non sunt enim causae nisi movendo, ut supra (q.45 a.3) habitum est. Ergo non sunt causae conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est quod per idem conservatur res, per quod habet

Por otra parte, las cosas se conservan por el mismo de quien reci-

ben el ser. Mas Dios da el ser a algunas mediante otras causas medias. Luego también las conserva mediante algunas otras causas.

Respuesta. Como hemos dicho, de dos maneras puede conservarse una cosa en el ser: una, indirecta y accidentalmente, al remover o impedir la acción de aquello que la puede corromper; la otra, directa e intrínsecamente, por aquel de quien depende el ser de la cosa como depende de su causa el ser del efecto. Pues de ambos modos puede una cosa creada conservar otra. Es manifiesto que aun entre las cosas corporales hay muchas que impiden la acción de agentes corrumpentes, por cuya razón se dice que son conservativas de las cosas, como la sal, que preserva las carnes de la putrefacción, y así otras muchas sustancias.—Se da, además, el caso de que dependa de una criatura algún efecto en cuanto a su ser. Cuando hay, efectivamente, muchas causas ordenadas, el efecto necesariamente depende primero y principalmente de la causa primera; mas también depende secundariamente de todas las causas medias. Consiguientemente, la causa primera es en verdad la que principalmente conserva el efecto; pero secundariamente también lo conservan todas las causas medias, y tanto más cuanto cada una de ellas es más elevada y se aproxima más a la causa primera. Conforme a esto, en el mismo orden de los cuerpos se atribuye a ciertas causas superiores la conservación y continuidad de las cosas materiales terrestres, como enseña Aristóteles al decir que el primer movimiento, o sea, el diurno, es causa de la continuidad de la generación; mientras que el segundo movimiento, que es el que se verifica por el zodíaco, es causa de la variación que resulta de la generación y corrupción. Y, asimismo, los

esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat: uno modo, indirecte et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo, directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis.—Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio et permanentia rerum: sicut Philosophus dicit, in XII «Metaphys.» [4], **quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est**

[4] XI c.6 n.10.11 (Bk 1072a9-23): S.Th., lect.6 n.2510-16; cf. *De gen. et corr.* l.2 c.10 n.3.4 (Bk 336a23-b1): Supplem. ad comm. S.Th., lect.10 n.4

supremus planetarum, res fixas et permanentes.—Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit: sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

Ad secundum dicendum quod, cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis; sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum quod nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis: quia semper agit praesupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectu, absque alia immutatione effectus, huiusmodi formam vel dispositionem conservat. Sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quaedam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis.

astrólogos atribuyen a Saturno, que es el planeta más elevado, las cosas fijas y permanentes [22 bis].—Por consiguiente, se debe decir que Dios conserva algunas cosas en el ser por medio de otras causas.

Soluciones. 1. Dios creó inmediatamente todas las cosas; pero en la misma creación estableció ya orden en ellas, de tal modo que unas dependiesen de otras, por las cuales fuesen secundariamente conservadas en el ser, aunque necesitándose siempre la conservación principal, que procede de El mismo.

2. Siendo la causa propia la que conserva el efecto que de ella depende, como no se puede comunicar a ningún efecto que sea causa de sí mismo, pudiéndosele, sin embargo, comunicar que lo sea de otro, así tampoco se puede comunicar a ningún efecto que se conserve a sí mismo, aunque se le puede comunicar que sea conservativo de otro.

3. Ninguna criatura puede ser causa de otra, en cuanto a adquirir una nueva forma o disposición, sin que medie alguna alteración, puesto que la criatura siempre obra sobre algún sujeto presupuesto. Mas, después que ha causado la forma o disposición en el efecto, conserva tal forma o disposición, sin nueva alteración del efecto. En el aire, por ejemplo, al ser iluminado de nuevo, se realiza una alteración; pero la conservación de la luz se verifica sin nueva inmutación del aire, sólo con la presencia del cuerpo que le ilumina.

ARTICULO 3

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere [5]

Si puede Dios aniquilar algo

Dificultades. Parece que no puede Dios aniquilar cosa alguna.

1. Dice San Agustín que "Dios no es causa de la tendencia al no ser". Mas sería tal si redujese alguna criatura a la nada. Luego Dios no puede aniquilar cosa alguna.

2. Dios es causa, por su bondad, de que existan las cosas; porque, como dice San Agustín, "en tanto somos en cuanto que Dios es bueno". Mas Dios no puede dejar de ser bueno. Luego no puede hacer que las cosas no existan; lo cual haría al aniquilarlas.

3. En caso de aniquilar Dios algo, lo haría necesariamente mediante alguna acción. Pero esto es imposible, porque toda acción tiene por término algún ser; la acción del agente corruptor, por ejemplo, tiene por término algo que por ella es generado, puesto que la generación de una cosa es corrupción de otra [23]. Luego Dios no puede aniquilar cosa alguna.

Por otra parte, se dice en Jeremías: "Corrígeme, ¡oh Yavé!, con suavidad, no con ira: no del todo me destruyas".

Respuesta. Opinaron algunos que Dios había obrado por necesidad de naturaleza al producir las cosas a la existencia. Si esto fuera verdad, Dios no podría aniquilar nada, como no puede mudarse en naturaleza. Mas ya queda dicho que esta opinión es falsa y absolutamente contraria a la

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [5], quod «Deus non est causa tendendi in non esse». Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Praeterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem: quia, ut Augustinus dicit in libro «De doct. christ.» [6], «inquantum Deus bonus est, sumus». Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Praeterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse: quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicitur Ier. 10,24: «Corripe me, Domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me».

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere; sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra (q.19 a.4) est habitum, haec positio est falsa.

[5] Supra q.9 a.2; *De verit* q.5 a.2 ad 6; *De pot* q.5 a.3; *Quodl* IV q.3 a.1.
[6] Q.21: ML 40,16.
[7] Lib. c.32: ML 34,32

et a fide catholica penitus aliena, quae confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalmi 134,6: «Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit». Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse, ut dictum est (a.1 ad 4). Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent. Quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum quod non esse non habet causam per se: quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Ad secundum dicendum quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine praeiudicio bonitatis suae res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis, potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum quod, si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.

fe católica, la cual afirma que Dios ha sacado todas las cosas a la existencia por voluntad libre, conforme a aquello del Salmo: "Yavé hace cuanto quiere". Que Dios, pues, comunique a las criaturas el ser, depende de la voluntad divina. Y de igual modo las conserva también en la existencia, causando en ellas continuamente el ser, del modo que queda dicho. Por consiguiente, así como antes que existiesen las cosas pudo Dios no comunicarles el ser, y de este modo no hacerlas, así, después que han sido hechas, puede no influir sobre su ser, con lo cual dejarían de existir; que sería reducirlas a la nada.

Soluciones. 1. El no-ser no tiene directamente causa, porque nada puede ser causa sino en cuanto es ser, y el ser, de suyo, es causa de ser. En este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser. Mas esta tendencia al no-ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada. Puede Dios, sin embargo, ser causa indirecta de que las cosas vuelvan a la nada, simplemente con retirar de ellas su acción.

2. La bondad de Dios es causa de las cosas, pero no por necesidad natural, puesto que la bondad divina no depende de las cosas creadas, sino por voluntad libre. De ahí que, como pudo, sin perjuicio alguno de su bondad, no producir las cosas a la existencia, de igual modo puede no conservarlas en ella sin detrimento alguno de esta misma bondad.

3. Si Dios redujese algo a la nada, no sería mediante alguna acción, sino simplemente dejando de obrar.

ARTICULO 4

Utrum aliquid in nihilum redigatur *

Si de hecho se aniquila algo

Dificultades. Parece que se aniquila algo de hecho.

1. El fin responde al principio. Mas en un principio no existía sino Dios. Luego se llegará a un fin en que no exista sino Dios, y, por tanto, serán las criaturas reducidas a la nada.

2. Toda criatura tiene una potencia limitada. Mas ninguna potencia limitada se extiende al infinito; de lo cual deduce Aristóteles que una potencia finita no puede mover por tiempo infinito. Luego ninguna criatura puede durar sin fin, y, por tanto, alguna vez se han de reducir todas a la nada.

3. La forma y los accidentes no tienen materia como parte de su ser. Mas una y otros dejan a veces de existir. Luego se reducen a la nada [24].

Por otra parte, en el Eclesiastés se dice: "Conocí que cuanto hace Dios es permanente".

Respuesta. Las acciones de Dios sobre las criaturas, unas se realizan según el curso natural de las cosas, y otras, por el contrario, se verifican milagrosamente, es decir, fuera del orden natural impuesto a las criaturas, según se dirá después. Lo que hará Dios según el orden natural implantado por El en las cosas puede deducirse de la naturaleza misma de las cosas; lo que se hará, empero milagrosamente, se ordena a la manifestación de la gracia, según aquello del Apóstol: "A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad"; y entre

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur.

1. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturae in nihilum redigentur.

2. Praeterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum: unde in VIII «Physic.» [1] **probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum. Et ita quandoque in nihilum redigetur.**

3. Praeterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui. Sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 3,14: «Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum».

Respondeo dicendum quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra (q.105 a.6) dicetur. Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis: quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud Apostoli I ad Cor. 12,7: «Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem»; et postmodum, in-

* Supra q.65 a.1 ad 1; *De pot.* q.5 a.4 a.6 ad 1.

[1] Cf. lib. VIII, lectio 21 n. 2.

ter cetera, subdit de miraculorum operatione.

Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur: quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiae manifestationem: cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod res in esse productae sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis. Sed quod in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret: cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli Heb. 1,3: «Portans omnia verbo virtutis suae».

Ad secundum dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis

estas gracias, que enumera a continuación, incluye la de hacer milagros.

Pues bien, la condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, puesto que, o son inmateriales, y en estas tales no hay potencia para no ser [25]; o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a la materia, la cual es incorruptible, por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción. Tampoco contribuiría a la manifestación de la gracia el que alguna cosa fuese reducida a la nada; por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser. Se debe, pues, categóricamente afirmar que nada absolutamente se aniquilará.

Soluciones. 1. El hecho de que las cosas hayan sido producidas a la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para esta manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en la existencia, según aquello del Apóstol: "Con su poderosa palabra sustenta todas las cosas".

2. La potencia de la criatura respecto a ser es únicamente pasiva o receptiva; en cambio, la potencia activa es del mismo Dios, de quien procede la comunicación del ser. Por tanto, la duración infinita de las cosas supone y es efecto de la infinitud del poder divino. En algunas cosas, sin embargo, su virtud está restringida a existir en un tiempo limitado, según que pueden ser impedidas de continuar recibiendo el influjo de ser, que les viene de Dios, por algún agente contrario, al que la virtud limitada de tales cosas no puede resistir por un tiempo infinito, sino sólo por un cierto tiempo. Y por eso aquellas cosas que no tie-

nen contrarios permanecen sin fin, a pesar de tener ellas una virtualidad también limitada [26].

3. Las formas y los accidentes no son seres completos, puesto que no subsisten, sino que unas y otros son algo del ser a que pertenecen. Tales formas y accidentes se dice que son en cuanto que por ellos las cosas son algo de lo que son. Sin embargo, del modo en que eso son, tampoco se reducen totalmente a la nada; no porque persevere alguna parte de tales formas o accidentes, sino en cuanto que permanecen potencialmente en la materia o en el sujeto a que pertenecen.

habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum.

Ad tertium dicendum quod formae et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed remanent in potentia materiae vel subiecti.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 105

DEL INFLUJO UNIVERSAL DE DIOS EN EL OBRAR DE LAS CAUSAS SEGUNDAS

I. Las cuestiones 105-119

Todo el interés que hemos visto que pone Santo Tomás, desde la cuestión 44 hasta esta cuestión 105, en hacer resaltar la universalidad de la causalidad divina respecto al ser de las criaturas, tratando de reducir a dicha causalidad todas las diferencias genéricas, específicas e individuales del ser creado, se lo veremos ahora poner de nuevo de aquí en adelante, es decir, desde la cuestión 105 hasta el final de la Primera Parte de la *Suma*, en salvar esa misma universalidad de la causalidad divina respecto de todo el obrar de las criaturas. Dios es causa primera y universalísima en la línea del obrar como lo es en la línea del ser.

En realidad, porque lo es en la línea del ser, lo es también en la del obrar, ya que, por una parte, el obrar mismo es un modo de ser, y por otra parte, en todo obrar se produce algo de ser [1], que por necesidad ha de ser inmediatamente producido por Dios, como causa propia y exclusiva del ser.

Este aspecto del obrar divino relacionado, no precisamente con el ser, sino con el obrar de las criaturas, es lo que principalmente se estudia en esta cuestión y las siguientes.

Para ver la importancia que Santo Tomás da a estas cuestiones —omitidas, como hemos dicho, por gran número de manualistas modernos—, nótese la extensión material que el Santo les da, con aparente desproporción, dentro del tratado *De la gobernación:* a la gobernación en general dedica una sola cuestión (q.103); a su primer efecto, que es la conservación de los seres, dedica otra sola cuestión (q.104), y, en cambio, a la moción divina o segundo efecto del gobierno divino dedica 15 cuestiones (q.105-119).

En la cuestión 105 trata Santo Tomás del gobierno inmediato de Dios respecto al obrar de las criaturas. En las siguientes cuestiones estudia el gobierno divino con participación o mediante los ministerios que se digna Dios encomendar a las mismas criaturas, asociándolas, por sola su bondad divina, a influir unas sobre otras en cuanto al ser y al obrar. Sigue aquí la misma distribución y orden del tratado de la creación, a saber: *a*) obrar de los espíritus puros unos sobre otros (q.106-109); obrar de estos espíritus sobre la criatura corporal (q.110), sobre el hombre (q.111-114); *b*) obrar de las criaturas puramente corpóreas (q.115-116); *c*) obrar del hombre so-

---

1 Omne enim agentis est aliquid facere secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale [illegible] Gent. 3,67.

timonio irrefragable de verdad cierta». «No puede suceder—escribe Santo Tomás—que, anunciando alguno una falsa doctrina, haga verdaderos milagros, que no pueden hacerse sino por virtud divina, pues de otro modo sería Dios testigo de la falsedad, lo cual es imposible» [23].

El concilio Vaticano ha definido que, «mostrando los milagros de la manera más espléndida la omnipotencia y la sabiduría infinita de Dios, son signos de la revelación divina certísimos y acomodados a la inteligencia de todos» [24].

El milagro no es, según Santo Tomás, una demostración directa de la verdad, ni *a priori* ni *a posteriori*. Es una demostración indirecta, a modo de signo, del que se deduce con certeza la verdad por el hecho de que, de rechazar ésta, habría que admitir el absurdo o lo imposible. Semejante demostración no da ninguna visión de la verdad en sí misma; pero sí excluye en absoluto todo temor de error al admitirla. El absurdo que evidentemente se seguiría al no ser verdadero o auténtico lo que se confirma con el milagro es que Dios ampararía el error o la falsedad al testimoniarlos con su intervención extraordinaria en favor de ellos. Pero adviértase que es necesario que se den para esto las tres condiciones que antes hemos indicado.

El milagro no siempre se hace en confirmación directa de una doctrina o de una santidad. Puede tener por fin inmediato el remediar alguna necesidad, incluso material, por la que intercede algún siervo de Dios. Pero esto mismo sería la mayor confirmación de crédito de aquel por cuya intercesión se realiza el milagro.

Sobre la conveniencia del milagro como confirmación de la verdad, escribe Santo Tomás: «Como las cosas de fe divina superan la razón humana, no pueden comprobarse como meras razones humanas, siendo, por tanto, necesario que sean testimoniadas con manifiestos argumentos del poder divino, de tal modo, que al hacerse algunas cosas que sólo Dios puede hacer, se crea aquello que se dice proceder de Dios; al modo que, al presentar alguien cartas selladas con el anillo del rey, se tiene por cierto que es del rey lo que en dichas cartas se contiene" [25].

No obstante, a pesar del valor probativo apologético de los milagros y a pesar de la estupefacción que siente el hombre en presencia de algunos de ellos, no se debe creer que estos hechos sean las obras más maravillosas de Dios. «Como el hombre se hace a todo y las cosas a que se acostumbra le hacen menos o ninguna impresión, se reservó Dios en su misericordia—dice San Agustín—el hacer algunas cosas fuera del curso y orden acostumbrados de la naturaleza, a fin de que los hombres, ante quienes habían perdido valor los acontecimientos cotidianos, sintiesen estupor al ver, no cosas mayores, sino hechos más insólitos. Pues más admirable es, por ejemplo, el gobierno de todo el mundo que el saciar con cinco panes el hambre de cinco mil hombres, aunque nadie admire lo primero y todos se maravillen de lo segundo, no por ser esto más estupendo, sino por ser más raro» [26]. Infinitamente mayores son, en efecto, las maravillas del orden de la gracia y las delicadezas insospechadas

[23] *Quodl.* 2 a.6 ad 4.
[24] D 1790.
[25] 3 q.43 a.1.
[26] *In Io* tr.24 : PL 35,1746

que Dios tiene con algunas de sus almas privilegiadas. Estas almas, que con una vista purificada ven las cosas a lo divino, apenas se maravillan ante los más estupendos milagros, considerados los hechos en sí mismos, y, en cambio, salen de sí mismas al contemplar la providencia divina ordinaria natural y sobrenatural. Y algo parecido le sucede a la misma razón natural cuando llega a cierto grado superior en el conocimiento de Dios, en que ve todas las cosas en Dios y a Dios en todas las cosas, como le veían singularmente San Agustín y Santo Tomás.

F) Enseñanzas de la Iglesia sobre el milagro

La doctrina dogmática de la Iglesia sobre el milagro, en relación con la fe, la resume el concilio Vaticano del siguiente modo: «Si alguno dijese que no pueden hacerse ninguna clase de milagros y que, por lo mismo, cualesquiera narraciones acerca de ellos, incluso las contenidas en la Sagrada Escritura, han de relegarse a la categoría de fábulas o mitos, o que no pueden nunca conocerse ciertamente los milagros ni mediante ellos probarse debidamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» (D 1813).

Con anterioridad a este canon, había el mismo concilio definido lo siguiente, después de exponer la necesidad y verdadera naturaleza de la fe sobrenatural como un asentimiento indubitable a verdades de que no se tiene ni puede tener evidencia intrínseca: «Para que, no obstante, el obsequio de nuestra fe fuese conforme a la razón, quiso Dios unir a los auxilios interiores del Espíritu Santo argumentos exteriores de su revelación, a saber, hechos divinos, y en primer lugar los milagros y las profecías, los cuales, manifestando evidentemente la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios, son signos certísimos de la revelación divina y acomodados a la inteligencia de todos. Por eso, así Moisés y los profetas como principalmente el mismo Cristo nuestro Señor obraron muchos y manifiestos milagros» (D 1790).

CUESTIÓN 105

(In octo articulos divisa)

De mutatione creaturarum a Deo

De la mutación de las criaturas por Dios

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae, qui est mutatio creaturarum (cf. q.104 introd.). Et primo, de mutatione creaturarum a Deo; secundo, de mutatione unius creaturae ab alia (q.106).

Se debe estudiar ahora el segundo efecto de la gobernación divina, que es la mutación de las criaturas. Primero, la mutación de las criaturas por Dios; y después, la mutación de unas criaturas por otras.

Sobre lo primero se plantean ocho cuestiones.

Primera: si puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma.

Segunda: si puede inmediatamente mover algún cuerpo.

Tercera: si puede mover el entendimiento.

Cuarta: si puede mover la voluntad.

Quinta: si obra Dios en todo el que obra.

Sexta: si puede Dios obrar fuera del orden establecido en las cosas.

Séptima: si todo lo que Dios hace de este modo es milagro.

Octava: clases de milagros.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam.

Secundo: utrum immediate possit movere aliquod corpus.

Tertio: utrum possit movere intellectum.

Quarto: utrum possit movere voluntatem.

Quinto: utrum Deus operetur in omni operante.

Sexto: utrum possit aliquid facere praeter ordinem rebus inditum.

Septimo: utrum omnia quae sic Deus facit, sint miracula.

Octavo: de diversitate miraculorum.

ARTICULO 1

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam

Si puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma [27]

Dificultades. Parece que Dios no puede inmediatamente mover la materia a la forma.

1. Como lo prueba el Filósofo, que una forma esté en determinada materia no puede hacerlo sino otra forma que esté ella misma en la materia, puesto que lo semejante es hecho por lo semejante. Mas Dios no es una forma que esté en la materia. Luego Dios no puede causar la forma en la materia.

2. Si un agente está en indiferencia para varias cosas, no hará ninguna de ellas sin que antes sea determinado a ello por algún otro; pues, como enseña Aristóteles, el conocimiento universal no mueve si no es particularizándose. Mas el poder divino es la causa universal de todas las cosas. Luego no puede pro-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam.

1. Sicut enim probat Philosophus in VII «Metaphys.»[1], formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quae est in materia: quia simile facit sibi simile. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Praeterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad ipsum per aliquid aliud: ut enim in III «De anima»[2] dicitur, universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, ni-

[1] VII cap. 8 [illegible] BK [illegible]: S.Th., lectio [illegible]
[2] Cap. 11 [illegible] BK [illegible]: S.Th., lectio [illegible]

si mediante aliquo particulari agente.

3. Praeterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra (q.104 a.2) habitum est. Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo propriae rerum formae non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo terrae».

Respondeo dicendum quod Deus immediate potest movere materiam ad formam. Quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa quae eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est moveri materiam ad formam: quia forma nihil aliud est quam actus materiae.

Ad primum ergo dicendum quod effectus aliquis invenitur assimilari causae agenti dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa: et sic animalia ex putrefactione generata, et plantae et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causae agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra (q.44 a.4; q.45 a.5) habitum est. Unde compositum quod ge-

ducir una forma particular si no es mediante algún agente particular.

3. Como el ser común depende de la primera causa universal, así el ser determinado depende de causas particulares determinadas, como se ha dicho. Mas el ser determinado de una cosa procede de la forma propia de la misma. Luego las formas propias de las cosas no son producidas por Dios sino mediante causas particulares.

Por otra parte, en el Génesis se dice que "formó Dios al hombre del cieno de la tierra".

Respuesta. Puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma. En efecto, el ser que está en potencia pasiva puede ser reducido al acto por aquella potencia activa que contiene bajo su potestad dicha potencia pasiva. Estando, pues, la materia en su potencia pasiva contenida bajo el poder divino, como producida por Dios, puede siempre dicha potencia pasiva de la materia actuarse por el poder divino. Y esto es lo que se entiende por ser movida la materia a la forma; porque la forma no es otra cosa que el acto o actuación de la materia.

Soluciones. 1. El efecto puede asemejarse a su causa de dos modos: bien sea por estar ambos dentro de una misma especie, como sucede al engendrarse el hombre por el hombre y el fuego por el fuego, o bien sea según una continencia virtual, es decir, en cuanto que la forma del efecto está virtualmente contenida en la causa; como se asemejan, por ejemplo, los animales que proceden de la putrefacción, las plantas y los cuerpos minerales al sol y a los astros por cuya virtud son engendrados [28]. Se asemeja, pues, el efecto a la causa que lo produce en razón de todo aquello a que se extiende en él la virtud del agente. Ahora bien, el poder de Dios se ex-

tiende a la forma y a la materia, como se ha dicho. Luego el compuesto formado se asemeja a Dios según que Dios le contiene virtualmente, mientras que al compuesto generador se asemeja con una semejanza específica. De ahí que, como el compuesto generador puede mover la materia a la forma originando otro compuesto semejante a sí, de igual modo puede Dios también hacerlo. No puede, sin embargo, hacer esto ninguna otra forma que no exista en la materia, porque la materia no está virtualmente contenida bajo el poder de ninguna otra substancia separada. Por consiguiente, los demonios y los ángeles, al obrar sobre las cosas visibles, no lo hacen causando ellos inmediatamente las formas, sino sirviéndose de gérmenes corporales.

neratur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus. Non autem aliqua alia forma non in materia existens: quia materia non continetur in virtute alterius substantiae separatae. Et ideo daemones et angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

2. Valdría este argumento si Dios obrase por necesidad natural. Pero, como Dios obra por su voluntad y entendimiento, que conoce las naturalezas particulares de todas las formas, y no sólo las naturalezas universales, puede originar concretamente cualquier forma de la materia.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturae. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere.

3. La determinación misma que tienen las causas segundas para producir efectos determinados, les viene de Dios. Ordenando, pues, Dios las otras causas a producir determinados efectos, puede también producirlos El por sí mismo.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus est illis a Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum.

ARTICULO 2

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus [a]

Si puede Dios inmediatamente mover algún cuerpo

Dificultades. Parece que no puede Dios mover los cuerpos inmediatamente.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus.

1. Siendo necesaria la unión del motor y del móvil, según lo demues-

1. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII «Physic.» [3]**, oportet esse contactum quendam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei, et corporis alicuius: dicit enim Dionysius, in I cap. «De div. nom.»** [4]**, quod «Dei non est aliquis tactus». Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.**

[a] Op. II, Resp. de 36 art. a. 1.

tra Aristóteles, es preciso que se de algún contacto entre ambos. Mas entre Dios y los cuerpos no puede haber tal contacto, pues dice Dionisio que "no hay tacto alguno de Dios". Luego no puede Dios mover inmediatamente cuerpo alguno.

2. Praeterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

2. Dios es motor inmóvil. Mas tal motor es el bien apetecible en cuanto percibido. Luego Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero Dios no es percibido más que por el entendimiento, que ni es cuerpo ni virtud corporal. Luego Dios no puede mover cuerpo alguno inmediatamente.

3. Praeterea, Philosophus probat in VIII «Physic.» [5]**, quod potentia infinita movet in instanti. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri: quia, cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra (q.25 a.2) habitum est. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.**

3. Prueba el Filósofo que la potencia infinita mueve instantáneamente. Mas es imposible que cuerpo alguno sea movido instantáneamente, porque, verificándose el movimiento entre términos opuestos, se seguiría que dos cosas opuestas pertenecerían a tal cuerpo simultáneamente; lo cual es imposible. Luego el cuerpo no puede ser movido inmediatamente por una potencia infinita. Ahora bien, la potencia de Dios es infinita, según se ha demostrado. Luego Dios no puede inmediatamente mover cuerpo alguno.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1,9: «Congregentur aquae in locum unum». Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Por otra parte, Dios realizó inmediatamente la obra de los seis días, en la cual se incluye el movimiento de cuerpos, como consta por lo que se dice en el Génesis: "Júntense en un lugar las aguas". Luego puede Dios inmediatamente mover un cuerpo.

Respondeo dicendum quod erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus.

Respuesta. Es un error decir que Dios no pueda hacer por sí mismo todos los efectos particulares que son hechos por cualquiera de las causas creadas [29]. Por tanto, siendo movidos los cuerpos inmediatamente por causas creadas, a nadie se le debe ocurrir dudar de que Dios pueda mover inmediatamente cualquier cuerpo.

[3] C.2 n.1 (Bk 243b4) S.Th., lect.3,4. [5] C.10 n.7 (Bk 266a3) S.Th., lect.21 n.6.
[4] § 5: MG 3,593.

Y esto se sigue con certeza de lo que se ha dicho anteriormente. Porque todo movimiento de cualquier cuerpo, o procede de su forma, como el movimiento local de los cuerpos graves y ligeros, que les viene de la forma dada por el generante, el cual por esto se denomina motor; o es una tendencia a alguna forma, como la calefacción es camino para la forma de fuego. Ahora bien, a uno mismo pertenece imprimir la forma, disponer para ella, y dar el movimiento que a ella sucede; el fuego, por ejemplo, no sólo engendra otro fuego, sino que a la vez calienta y mueve hacia arriba. Pudiendo, pues, Dios imprimir inmediatamente la forma en la materia, síguese de aquí que pueda mover cualquier clase de cuerpo en cualquier clase de movimiento.

Et hoc quidem consequens est ad ea quae supra (a.1) dicta sunt. Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur ad aliquam formam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens: vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam: ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit, secundum quemcumque motum, corpus quodcumque movere.

Soluciones. 1. Hay dos clases de contacto: el corporal, que existe entre dos cuerpos, y el virtual, como al decir, por ejemplo, que el que entristece toca al entristecido. Siendo Dios incorpóreo, no puede ni tocar ni ser tocado con contacto material; mas, según el contacto virtual, toca, evidentemente, al mover a las criaturas; aunque no puede ser tocado, porque está fuera del alcance de toda virtud natural de las criaturas. Y en este sentido entendió San Dionisio que "no hay tacto de Dios", a saber, en cuanto que Dios es intangible [30].

Ad primum ergo dicendum quod duplex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur: quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod «non est tactus Dei», ut scilicet tangatur.

2. Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Mas no es necesario que en todo caso mueva como deseado y percibido por aquel que es movido, bastando que sea deseado y conocido por Sí mismo, porque Dios lo hace todo por su bondad.

Ad secundum dicendum quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et notum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

3. El Filósofo intenta probar que la virtud del primer motor es una virtud no cuantitativa, del siguiente modo: la virtud del primer motor es infinita; lo cual prueba él por el hecho de que puede mover por tiempo infinito; mas una virtud infinita, si fuese cuantitativa, movería sin

Ad tertium dicendum quod Philosophus in VIII «Phisys.» (l.c. nt.5) intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione: Virtus primi motoris est infinita (quod probat[6] per hoc quod potest movere tempore infinito); virtus autem infinita, si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile; ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore, non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus quae est in magnitudine, movet secundum se totam: cum moveat per necessitatem naturae. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia moventis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore: quia cuiuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio.—Sed virtus quae non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo, cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

[6] Ibid. n.9 (BK 267b10): S.TH., lect.23 n.8.

tiempo, lo cual es imposible; luego es necesario que la virtud infinita del primer motor no sea cuantitativa. Lo que de aquí se deduce es que el moverse un cuerpo sin tiempo no sería debido a una virtud simplemente infinita, sino a una virtud cuantitativamente infinita. La razón de esto es porque la virtud cuantitativa mueve siempre con toda su intensidad, puesto que obra por necesidad de naturaleza. Mas la potencia infinita excede sin proporción a toda potencia finita, y, por otra parte, cuanto mayor es la potencia del motor, tanto mayor es la velocidad del movimiento. Por tanto, moviendo toda potencia finita en un tiempo determinado, síguese que la potencia infinita ha de mover sin tiempo alguno, puesto que entre dos tiempos cualesquiera hay siempre alguna proporción.—Mas la virtud que no es cuantitativa es virtud de algún ser inteligente, el cual obra en sus efectos de un modo connatural a los mismos. Aunque, pues, no competa al cuerpo ser movido sin tiempo, no se sigue que la virtud divina le mueva sin tiempo.

ARTICULO 3

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum[a]

Si mueve Dios inmediatamente al entendimiento creado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum.

Dificultades. Parece que Dios no mueve inmediatamente el entendimiento creado.

1. Actio enim intellectus est ab eo in quo est: non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX «Metaphys.»[7] Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

1. La acción del entendimiento procede del mismo entendimiento en que se realiza, pues es acción que no pasa a sujeto exterior. Mas la acción del que es movido por otro no procede de aquel en quien está, sino de aquel que mueve. Luego el entendimiento no es movido por otro, y, por tanto, parece que Dios no puede mover al entendimiento.

2. Lo que tiene en sí principio suficiente de su movimiento no es movido por otro. Mas el movimiento del entendimiento es su propio entender; que por eso se dice que el entender o sentir es cierto movimiento, según el Filósofo; y el principio suficiente del entender es la luz intelectual impresa en el entendimiento. Luego no es movido por otro.

3. Como el sentido es movido por lo sensible, así el entendimiento por lo inteligible. Mas Dios no es inteligible para nosotros, sino que excede nuestro entendimiento. Luego Dios no puede mover nuestro entendimiento.

Por otra parte, el que enseña mueve el entendimiento del que es enseñado. Mas Dios "enseña al hombre la ciencia", como se dice en el Salmo. Luego Dios mueve el entendimiento del hombre.

Respuesta. Como en el movimiento corporal se llama motor a lo que da la forma que es principio del movimiento, así se dice que mueve al entendimiento lo que causa en él la forma que es principio de la operación intelectual, a la cual se llama movimiento del entendimiento. Este principio de la operación intelectiva es doble en el que entiende: uno es la misma virtud intelectiva, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia de entender; el otro es principio del entender actualmente o de hecho, que es la especie de la cosa entendida. Se dice, por tanto, que se mueve al entendimiento, ya sea porque se le da la virtud de entender, o también porque se infunde con él la especie de la cosa entendida.

Pues de ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Dios es, en efecto, el primer ser inmaterial; y como la inmaterialidad es la raíz del entender, síguese que Dios es el primer inteligente. Ahora bien, siendo

2. Praeterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius, sicut dicitur quod intelligere vel sentire est motus quidam, secundum Philosophum, in III «De anima»[5]. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Praeterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus «docet hominem scientiam», sicut dicitur in Psalmo 93,10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae.

Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab

[5] C. 5: n. 1: BK 430b6; S.TH., lect. 12, n. 705.

ipso sit omnis virtus intelligendi.—Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia praeexsistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et inquantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse.

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda: sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum quod lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae, est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo principio dependens.

Ad tertium dicendum quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra (q.12 a.2; q.56 a.3) habitum est. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est (q.12 a.4).

aquello que es primero en cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, síguese que toda otra virtud de entender procede de Dios.—Y asimismo, siendo Dios el ser primero y preexistiendo todas las cosas en El como en la primera causa, por necesidad han de estar todas en El a modo de inteligibles, cual lo exige la condición de la naturaleza divina; existen, pues, las razones inteligibles de todas las cosas primeramente en Dios, y de El se derivan a los demás entendimientos para que éstos entiendan de hecho, así como las mismas razones se derivan a las criaturas para que éstas subsistan. Por tanto, Dios mueve al entendimiento en cuanto le da la virtud para entender, sea ésta natural o sobrenatural, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y en cuanto sustenta y conserva en él ambas cosas [31].

Soluciones. 1. La operación intelectiva procede ciertamente, como de causa segunda, del entendimiento en que se verifica; pero procede de Dios como de causa primera; porque Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende.

2. La luz intelectual, juntamente con la especie de la cosa entendida, es principio suficiente del entender; pero es principio secundario y dependiente del principio primero [32].

3. Lo inteligible mueve a nuestro entendimiento en cuanto imprime en él en cierto modo una semejanza suya, que es lo que hace posible que lo inteligible sea entendido. Mas las semejanzas que Dios imprime en el entendimiento creado no bastan para conocer a Dios por esencia, como se ha dicho antes. Por tanto, mueve Dios al entendimiento creado, a pesar de no ser para él inteligible, según lo expuesto.

ARTICULO 4

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam [a]

Si puede Dios mover la voluntad creada

Dificultades. Parece que Dios no puede mover la voluntad creada.

1. Todo lo que es movido por algún agente extrínseco es coaccionado. Mas la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por agente alguno extrínseco, y, por tanto, no puede ser movida por Dios.

2. Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Esto se seguiría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro. Luego no puede Dios mover la voluntad.

3. El movimiento es más del motor que del móvil; y por eso el homicidio no se atribuye a la piedra, sino al que la arroja. Si Dios, pues, moviese la voluntad, se seguiría que las obras voluntarias no se le imputarían al hombre ni para el mérito ni para el demérito. Y esto es falso. Luego Dios no mueve la voluntad [33].

Por otra parte, dice San Pablo que "Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito".

Respuesta. Como el entendimiento, según lo dicho, es movido por su objeto y a la vez por aquel que le ha dado la virtud de entender, así la voluntad es movida por el objeto, que es el bien, y por aquel que es autor de la virtud de querer. Puede, en efecto, la voluntad ser movida, como por objeto, por cualquier bien; sin embargo, de un modo suficiente y eficaz, sólo puede ser movida por

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam.

1. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco. Et ita non potest moveri a Deo.

2. Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret: nam voluntarie moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Praeterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proiicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur ad Phil. 2,13: «Deus est qui operatur in nobis velle et perficere».

Respondeo dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum est (a.3), movetur ab obiecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moven-

[a] Infra q.106 a.1; q.111 a.2; 2-2 q.172 a.6; De Pot. q.3 a.7; q.6 a.6; De malo q.3 a.3; Quodl. 1 a.3; Quodl. 3 a.3; Quodl. 12 a.5.

tis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum.

Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis: sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem: sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.

Dios. La razón de esto es porque nada puede mover suficientemente a menos que la virtud activa del motor exceda o al menos iguale la virtud pasiva del móvil; mas la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal. Ahora bien, todo bien creado es algún bien particular, pues sólo Dios es bien universal. Luego sólo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto.

Dios sólo es asimismo el que causa la virtud de querer; pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Mas inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al cual corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; de igual modo que, en el orden humano, dirigir al bien común pertenece al que gobierna la multitud. Es, por consiguiente, privativo de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo; pero singularmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente [34].

Ad primum ergo dicendum quod illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam: sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam: quia dat ei eius propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco: sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum quod, si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur,

Soluciones. 1. Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido contra su propia inclinación; pero, si es movido por otro que le da la propia inclinación no se dice que haya coacción; como no es violentado el cuerpo grave al ser movido hacia abajo por el que le impele. Entiéndase, pues, que Dios, al mover la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, ya que es El quien la da su propia inclinación.

2. Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco. Mas esto no excluye que dicho principio intrínseco sea movido por otro principio extrínseco. Y de este modo moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro.

3. Si la voluntad de tal modo fuese movida por otro que bajo ningún concepto se moviese ella por sí

misma, sus obras no se le imputarían para mérito ni para demérito. Mas, como el ser movido por otro no excluye el que la voluntad se mueva por sí misma, según acabamos de explicar, de aquí se sigue que no desaparezca en ella la razón de mérito o demérito.

opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est (ad 2); ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICULO 5

Utrum Deus operetur in omni operante *

Si obra Dios en todo el que obra

Dificultades. Parece que Dios no obra en todo el que obra.

1. En Dios no puede suponerse ninguna insuficiencia. Si, pues, Dios obra en todo operante, lo hace él suficientemente en cada uno. Luego sería superfluo que obrasen algo los agentes creados.

2. Una misma operación no puede proceder al mismo tiempo de dos agentes, como tampoco un movimiento numéricamente idéntico puede pertenecer a dos móviles. Si, pues, la operación de la criatura procede de Dios, que obra en la criatura, no puede tal acción al mismo tiempo proceder de la criatura. Y, por tanto, ninguna criatura obra algo.

3. Se dice que el agente es causa de la acción de su efecto en cuanto el agente da al efecto la forma por la que éste obra. Al decirse, por consiguiente, que Dios es causa de las acciones de las criaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que ellas obran. Mas esto lo realiza Dios todo al principio, al hacer las cosas. Luego parece que después ya no obra en las criaturas al obrar éstas.

Por otra parte, se dice en Isaías: "Cuanto hacemos, Yavé, eres tú quien para nosotros lo hace".

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non operetur in omni operante.

1. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Praeterea, una operatio non est simul a duobus operantibus: sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Praeterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed contra est quod dicitur Isaiae 26,12: «Omnia opera nostra operatus es in nobis,Domine».

* *Sent.* I d. [illegible] q. 1 a. 4; *Cont. Gent.* [illegible]; *De pot.* q. 3 a. [illegible]; *Compend. Theol.* [illegible]

Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui[9] sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis.—Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis: ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi.—Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eos nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex

Respuesta. Obrar Dios en todo el que obra, lo entendieron algunos en el sentido de que ninguna virtud creada obra algo en las cosas, sino que Dios solo lo hace todo inmediatamente; por ejemplo, que no calienta el fuego, sino Dios en el fuego, y así de todos los demás casos.—Pero esto es inadmisible. En primer lugar, porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto; lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que éste comunique a su efecto la virtud de obrar.—En segundo lugar, porque en vano se les habrían dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada mediante tales potencias. Más aún: de algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de respectivas operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto; de ahí que, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo; y, por tanto, la operación es el fin de las cosas creadas. Por consiguiente, obrar Dios en las cosas, se ha de entender de tal modo que tengan ellas, no obstante, sus propias operaciones respectivas.

Para mejor entender esto, téngase en cuenta que, de los cuatro géneros de causas que hay, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, y el agente, y la forma, son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque, en efecto, el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente, y el tercero es la forma de aquello que el agente aplica a obrar, sin que quiera decir esto que el agente no obre también por su forma pro-

[9] Saraceni.—Cf. AVERR., *Metaph.* [illegible] comm. [illegible]; [illegible] comm. [illegible]

pia, como se ve claro en las cosas artificiales. El artífice, pues, se mueve a obrar por el fin, que es el artefacto mismo; por ejemplo, el arca o el lecho; y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo.

Pues de estos tres modos obra Dios en todo el que obra. Y en primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios, síguese que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin.—Es claro asimismo que, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, conforme a esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo; resultando de aquí que Dios es causa de las acciones de todos los agentes.—Debe advertirse, en tercer lugar, que Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artífice aplica la sierra a cortar, a la cual a veces el artífice no ha dado la forma; sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran, y las conserva en el ser. Por tanto, Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice ser causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce; sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas; al modo como se dice que el sol es causa de la manifestación de los colores en cuanto da y conserva la luz mediante la cual éstos se manifiestan. Y como las formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo, síguese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas.

enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim, quae incidit per suum acumen.

Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. — Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi: nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium.—Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et

propter hoc in sancta Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob 10,11: «Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me».

Y por eso, en las Sagradas Escrituras, las operaciones naturales se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job: "Me revestiste de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste".

Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis: nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. Dios obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas.

2. La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden; pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo.

3. Dios no sólo da las formas a las cosas, mas también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones, según hemos dicho. (Véase apéndice II.)

ARTICULO 6

Utrum Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum [8]

Si puede Dios hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

1. Dicit enim Augustinus, XXVI «Contra Faustum»[10]: «Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit». Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est praeter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

2. Praeterea, sicut ordo iustitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Sed Deus non potest facere aliquid praeter ordinem iustitiae:

Dificultades. Parece que Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

1. Dice San Agustín: "Dios, autor y creador de todas las naturalezas, nada hace en contra de la naturaleza". Mas parece estar contra la naturaleza aquello que es fuera del orden naturalmente establecido en las cosas. Luego Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

2. Como emana de Dios el orden de la justicia, así también el de la naturaleza. Mas Dios no puede hacer nada fuera del orden de la justicia,

[8] Infra q.105 a.3; *Cont. Gent.* 3,98.99; *De pot.* q.6 a.1; *Compend. Theol.* c.136.
[10] C.3: ML 42,480.

pues haría algo injusto. Luego no puede hacer nada fuera del orden de la naturaleza.

3. Dios instituyó el orden de la naturaleza. Si, pues, fuera de este orden hiciese algo, parecería ser mudable: lo cual es inadmisible.

Por otra parte, dice San Agustín que "Dios obra algunas veces contra el curso ordinario de la naturaleza".

Respuesta. De toda causa se deriva algún orden a sus efectos, puesto que toda causa tiene razón de principio. De ahí que sean varios los órdenes según que son varias las causas, y que unos órdenes se contengan bajo otros, como unas causas se contienen bajo otras. Es, por otra parte, evidente que no se contiene la causa superior bajo el orden de la inferior, sino al contrario. Un ejemplo de esto lo tenemos en el orden de la sociedad humana. Porque el orden doméstico, que depende del padre de familia, está dentro del orden de la ciudad, que procede del regidor de ésta, el cual, a su vez, está sujeto al orden del rey, por el que se ordena todo el reino.

Si se atiende, pues, al orden de las cosas en cuanto éste depende de la primera causa, Dios no puede hacer nada contra el orden de las cosas: obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad, si lo hiciese.— Pero, si se considera el mismo orden de las cosas en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden de las cosas. La razón es porque El no está sujeto al orden de tales causas; antes al contrario, este orden está sujeto a El, como proveniente de El, no por alguna necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas; y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera: por

faceret enim tunc aliquid iniustum. Ergo non potest facere aliquid praeter ordinem naturae.

3. Praeterea, ordinem naturae Deus instituit. Si igitur praeter ordinem naturae Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (ibid.), quod «Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae».

Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus: cum quaelibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines: quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem.—Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis; potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causae secundae

non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (ibid.), quod «Deus contra solitum cursum naturae facit; sed contra summam legem tam nullo modo facit, quam contra seipsum non facit».

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum: et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam: ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter motum naturalem aquae, quae movetur deorsum; est enim ex impressione caelestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum.—Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (ibid.), quod «id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae».

Ad secundum dicendum quod ordo iustitiae est secundum relationem ad causam primam, quae est regula omnis iustitiae. Et ideo praeter hunc ordinem, Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quid ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.

ejemplo, produciendo los efectos propios de las causas segundas sin necesidad de ellas, o produciendo otros efectos a los cuales no alcanza la virtud de las causas naturales. Confirmando esto, dice San Agustín que "Dios obra contra el curso ordinario de la naturaleza; pero de ningún modo contra la ley suprema, porque no puede obrar contra sí mismo".

Soluciones. 1. Cuando en las cosas naturales sucede algo fuera del curso ordinario de su propia naturaleza, puede esto acontecer de dos modos. El uno, por la acción de algún agente que no dió a tales cosas su inclinación natural; como si el hombre mueve hacia arriba un cuerpo pesado, que no tiene de él el moverse hacia abajo; y esto es contra la naturaleza. El otro modo, por la acción de aquel agente del que depende la acción natural; y esto no es contra la naturaleza; como en el caso del flujo y reflujo del mar, que no es contra la naturaleza, aunque no sea según la condición natural del agua, que tiende a descender; pues esto proviene de la influencia de los cuerpos celestes, de los cuales depende la inclinación natural de los cuerpos inferiores. — Proviniendo, pues, de Dios el orden existente en la naturaleza, si El hace algo fuera de este orden, no es contra la naturaleza. Dice a este propósito San Agustín que "es natural a cada ser todo lo que hiciere en él aquel de quien procede todo modo, número y orden de la naturaleza" [35].

2. El orden de la justicia se toma de la relación a la causa primera, que es la regla de toda justicia. Y, por tanto, Dios no puede hacer nada fuera de este orden [36].

3. Al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder El a veces obrar de otro modo con causa. No hay, pues, mudanza en El al obrar fuera de dicho orden.

ARTICULO 7

Utrum omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula [a]

Si es milagro todo lo que Dios hace fuera del orden natural de las cosas

Dificultades. Parece que no es milagro todo lo que Dios hace fuera del orden natural de las cosas.

1. La creación del mundo, e incluso la de las almas, y la justificación del pecador las hace Dios fuera del orden natural, puesto que no las hace mediante la acción de causa alguna natural. Y, no obstante, estas cosas no se tienen por milagro. Luego no todas las cosas que hace Dios fuera del orden natural de las cosas son milagros.

2. Se entiende por milagro "un hecho arduo y desusado que rebasa las fuerzas de la naturaleza y la expectación del que lo contempla". Mas hay hechos fuera del orden natural que no son, sin embargo, arduos, pues se verifican en cosas mínimas, como la restauración de perlas o ciertas curaciones de enfermos; ni son tampoco desusadas, puesto que acontecen con frecuencia, como cuando se ponían los enfermos en las plazas para ser curados al contacto de la sombra de San Pedro; tampoco exceden la facultad de la naturaleza, como al ser sanados algunos de la fiebre; ni sobrepasan la expectación, puesto que esperamos todos la resurrección de los muertos, la cual se hará, sin embargo, fuera del orden de la naturaleza. Luego no todas las cosas que acontecen fuera del orden de la naturaleza son milagros.

3. El nombre de milagro se toma de la admiración. Mas la admiración se refiere a cosas patentes a los sen-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

1. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et iustificatio impii fiunt a Deo praeter ordinem naturalem: non enim fiunt per actionem alicuius causae naturalis. Et tamen haec miracula non dicuntur. Ergo non omnia quae facit Deus praeter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Praeterea, miraculum dicitur [11] «aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens». Sed quaedam fiunt praeter naturae ordinem, quae tamen non sunt ardua: sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione gemmarum, vel sanatione aegrorum.—Nec etiam sunt insolita: cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur ut ad umbram Petri sanarentur [Act. 5,15].—Nec etiam sunt supra facultatem naturae: ut cum aliqui sanantur a febribus.—Nec etiam supra spem: sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quae tamen fiet praeter ordinem naturae. Ergo non omnia quae fiunt praeter naturae ordinem, sunt miracula.

3. Praeterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui ma-

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.3; *In II Thess.* 2 lect.2; *Cont. Gent.* 3.101; *De pot.* q.6 a.1.
[11] AUGUST., *De util. cred.* c.16: ML 42,90

nifestis. Sed quandoque aliqua accidunt praeter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis: sicut cum Apostoli facti sunt scientes, neque invenientes neque discentes [Act. 2,4]. Ergo non omnia quae fiunt praeter ordinem naturae, sunt miracula.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» [12], quod «cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturae, magnalia, vel mirabilia nominantur».

Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur cum videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio «Metaphys.» [13] Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod creatio, et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur. Quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt praeter ordinem naturae: cum haec ad ordinem naturae non pertineant.

tidos. No obstante, acontecen a veces algunas cosas fuera del orden natural en materias que no son manifiestas a los sentidos; por ejemplo, cuando los apóstoles adquirieron la ciencia sin estudio ni aprendizaje. Luego no todas las cosas que acontecen fuera del orden natural son milagros.

Por otra parte, San Agustín dice que "cuando Dios hace algo fuera del curso de la naturaleza ordinario y conocido para nosotros, tales obras se denominan sorprendentes o maravillosas".

Respuesta. El nombre de milagro se toma de la admiración, la cual surge ante la presencia de efectos cuya causa se desconoce; por ejemplo, al ver el eclipse de sol ignorando su causa, según dice Aristóteles. Puede, sin embargo, ser conocida para unos y desconocida para otros la causa de un fenómeno; en cuyo caso cabe la admiración para unos, sin haberla para otros; así, por ejemplo, se admira el rústico ante el eclipse de sol, y, en cambio, no se admira el astrónomo. Mas milagro viene a equivaler a "lleno de admiración", es decir, lo que tiene una causa oculta en absoluto y para todos. Esta causa es Dios. Por consiguiente, se llaman milagros aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros.

Soluciones. 1. La creación y la justificación del impío, aunque son obras exclusivas de Dios, sin embargo no se llaman propiamente milagros, porque no son cosas que puedan producirse naturalmente por otras causas, y, por tanto, no acontecen desusadamente fuera del orden de la naturaleza, puesto que no caen dentro del poder de la misma.

[12] C.3: ML 42,481.
[13] I c.2 n.8 (Bk 982b16): S.Th. lect.3 n.54

2. El milagro se dice que es una obra ardua, no precisamente por la condición del sujeto o materia en que se realiza, sino porque excede el poder de la naturaleza. — Asimismo se dice insólito, no precisamente porque acontezca raras veces, sino porque acontece fuera del orden naturalmente acostumbrado.—Y respecto a exceder el poder de la naturaleza, se ha de entender esto no sólo en cuanto a la substancia de lo hecho, sino también en cuanto al orden con que se hace.—Se dice, finalmente, que sobrepasa la expectación de la naturaleza; pero no que sobrepase la esperanza de la gracia, que se funda en la fe, por la que creemos en la resurrección futura.

3. La ciencia de los apóstoles, aunque en sí misma no era sensiblemente manifesta, lo era, no obstante, en sus efectos, en los cuales se mostraba sensiblemente maravillosa [37].

Ad secundum dicendum quod arduum dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit; sed quia excedit facultatem naturae.—Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat; sed quia est praeter naturalem consuetudinem.—Supra facultatem autem naturae dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti; sed etiam propter modum et ordinem faciendi.—Supra spem etiam naturae miraculum esse dicitur; non supra spem gratiae, quae est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum quod scientia Apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULO 8

Utrum unum miraculum sit maius alio

Si unos milagros son mayores que otros

Dificultades. Parece que unos milagros no son mayores que otros.

1. Dice San Agustín: "En las cosas hechas milagrosamente, toda la razón de lo hecho es el poder del que lo hace". Mas todos los milagros se hacen con un mismo poder, a saber: el de Dios. Luego un milagro no es mayor que otro.

2. El poder de Dios es infinito. Mas lo infinito excede sin ninguna proporción todo lo finito. Luego no hay razón para admirar más que haga Dios esto o que haga lo otro. Luego un milagro no es mayor que otro.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod unum miraculum non sit maius alio.

1. Dicit enim Augustinus, in Epistola «Ad Volusianum» [14]: «In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis». Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est maius alio.

2. Praeterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum, quam illum. Ergo unum miraculum non est maius altero.

[13] I-2 q.113 a.10; Cont. Gent. 3.101
[14] Epist. 137 c.2: ML 33,516

Sed contra est quod Dominus dicit, Io. 14,12, de operibus miraculosis loquens: «Opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet».

Respondeo dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae: quia quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, est minimum; secundum illud Isaiae 40,15: «Ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputatae sunt». Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur.

Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo, quantum ad substantiam facti: sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis.—Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit: sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo: et potest praestare visum, sed non caeco. Et haec tenet secundum locum in miraculis.—Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi: sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis [I Reg. 12,18] et Eliae [III Reg. 18,44-45]. Et huiusmodi tenet infimum locum in miraculis.—

Por otra parte, hablando el Señor de las obras milagrosas, dice: "Hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas".

Respuesta. Nada puede llamarse milagro por comparación a la potencia divina, porque cualquier hecho, comparado a la potencia divina, es insignificante, según aquello de Isaías: "Son las naciones como gota de agua en el caldero, como un grano de polvo en la balanza". Sino que, al decirse algo milagro, se entiende por comparación al poder de la naturaleza al cual excede. Y así, según que se excede más este poder, se dice que hay mayor milagro.

Ahora bien, de tres modos puede un hecho exceder el poder de la naturaleza. Primeramente, en cuanto a la substancia de lo hecho; por ejemplo, que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar, o que el sol retroceda, o que el cuerpo humano sea glorificado; lo cual de ningún modo puede hacerse por la naturaleza. Y éstos son los mayores entre todos los milagros.—El segundo modo es exceder el poder de la naturaleza, no por lo que es hecho, sino por el sujeto en que se hace; por ejemplo, la resurrección de los muertos, el recobrar la vista los ciegos, y otros hechos parecidos. Puede, en efecto, la naturaleza producir la vida, pero no en un cuerpo muerto; puede asimismo dar la vista, pero no a un ciego. Y estos hechos ocupan el segundo lugar entre los milagros.—Por último, puede rebasarse el poder de la naturaleza en cuanto al modo y el orden de obrar, v. gr., al curarse repentinamente la fiebre por virtud divina, sin el uso y proceso de los remedios naturales usados en tales casos, o al deshacerse súbitamente en lluvia la atmósfera por virtud divina sin causas naturales, como sucedió por las oraciones de Samuel y de Elías. Y éstos ocupan el ínfimo lugar entre los milagros.—

Hay, además, dentro de cada uno de estos tres géneros, diversos grados, según que en cada caso se excede más o menos el poder de la naturaleza [38].

Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.

Soluciones. Por lo dicho es obvia la solución de las dificultades, que están tomadas del poder divino.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt ex parte divinae potentiae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 106

LA ILUMINACION DE UNOS ANGELES A OTROS

Comienza el Santo en esta cuestión a dilucidar los ministerios que, por largueza de su poder y bondad, Dios se digna conceder a unas criaturas sobre otras en la participación del gobierno universal del mundo. Y, comenzando por las criaturas y ministerios superiores, estudia primeramente el influjo que unos ángeles pueden ejercer en la inteligencia y voluntad de otros mediante la iluminación intelectiva y la inclinación apetitiva (q.106).

1. Respecto de la iluminación angélica, es preciso distinguirla del habla o locución y de la simple manifestación de alguna verdad a unos ángeles por otros. Hablar no es más que manifestar sensible o intelectualmente los pensamientos o afectos ocultos de la mente. La iluminación es algo más que esto: facilita, además, la aprehensión de lo que se manifiesta. Toda manifestación puede hacerse bajo dos formas, a saber: o *presentando* simplemente la cosa que se manifiesta, como el que pone a vista de otro algo que saca de un lugar en que estaba oculto, o *iluminando* además lo que se presenta para hacerlo visible, como el que acerca una luz a una cosa invisible por falta de ella para que se la pueda percibir. La primera de estas formas de manifestar no basta para que pueda decirse que hay iluminación. Iluminar es no sólo manifestar algo, sino que es, además, ayudar y perfeccionar a la facultad cognoscitiva para que pueda percibir lo que se le manifiesta. De este modo es como se dice que los ángeles iluminan unos a otros, perfeccionando los superiores el entendimiento de los inferiores y haciéndoles visibles algunas de las cosas que conocen los superiores y no perciben los inferiores.

No es fácil entender cómo se realiza esta iluminación angélica, aunque el hecho de la misma parece estar claramente afirmado en varios pasajes de la Sagrada Escritura. Los teólogos tienen sobre este particular casi innumerables opiniones, que podemos reducir a los tres grupos siguientes [1]:

a) Algunos suponen que, para la iluminación, el ángel superior causa algo real y físico en el entendimiento del ángel inferior iluminado, ya sea esto una nueva luz, o un nuevo grado de ella, o una virtud instrumental, o una especie de acto cognoscitivo, como quieren el Gandavense, Herveo, Capréolo, Suárez y Escoto [2].

b) Zúmel y Báñez [3] opinan que el ángel superior une su virtud

[1] Véase GONET, comentando este lugar del Santo, disp.15 a.2.
[2] ENRIC. GANDAVENSE, *Quodl.* 5 q.15 a.7; HERVEO, *In Sent.* 2 d.9 q.1 a.2; CAPRÉOLO, *In Sent.* 2 d.11 q.2; SUÁREZ, *De Angelis* 1.6 c.13; SCOTO, *In Sent.* 2 d.9 q.2
[3] En sus respectivos comentarios a este artículo del Santo

o luz cognoscitiva a la del ángel inferior, elevando así la capacidad intelectiva de éste.

c) Otros intentan explicar el hecho del modo como se realiza el auténtico magisterio humano; es a saber: en cuanto el ángel superior propone a la mente del ángel inferior el objeto cognoscitivo y desconocido para ésta, adaptándolo a su capacidad cognoscitiva. Esta tercera sentencia es la común de los tomistas y es la que, evidentemente, expone el Santo en el primer artículo de la cuestión 106.

Santo Tomás hace consistir esta iluminación en las dos cosas siguientes: *a*) en un confortamiento de la virtud cognoscitiva del ángel inferior, que realiza el ángel superior meramente con su presencia o «conversión» hacia el ángel inferior, y *b*) en proponer por partes o divididas ciertas verdades que el ángel superior ve de una vez o en síntesis con su entendimiento más potente, y que el ángel inferior, de menos alcance intelectual, no puede ver así, y para verlas necesita que le sean propuestas más analíticamente o pormenorizadas, a fin de que sean adaptadas a su capacidad de visión, pudiéndolas ver por partes, aunque no puede verlas de una vez; que es, dice el Santo, lo que hace también el buen maestro con sus discípulos: «Como, asimismo, entre nosotros los maestros hacen muchas distinciones o divisiones de lo que ellos comprenden en síntesis o de una vez, para así acomodarlo a la capacidad de los discípulos» [4].

Es preciso insistir aquí en la palabra *confortar,* que tantas veces repite Santo Tomás en esta cuestión: «Como la virtud de un cuerpo inferior—dice—es confortada por la proximidad local de otro cuerpo más perfecto—por ejemplo, el cuerpo menos cálido crece en calor con la presencia de otro más cálido—, así la virtud intelectiva del ángel inferior se fortalece con la conversión hacia él de un ángel superior, haciendo esta conversión en el orden espiritual lo que la proximidad local en el orden corporal» [5].

Para este efecto no parece ser necesario que el ángel superior produzca algo real o físico en el entendimiento del ángel inferior. El discípulo adquiere a veces mayor confianza en sí mismo, y con esto mayor capacidad intelectiva de hecho, o, por lo menos, mayor rendimiento de la misma capacidad, con la sola presencia de su maestro. El niño se siente seguro y confortado en el regazo de su madre. Todos sentimos más ánimo, nos sentimos confortados, cuando, en una soledad enervante o ante las dificultades por la oposición de otros factores, percibimos que no estamos completamente solos, que nos acompaña cualquier ser benéfico y amigo, aunque no sea más que uno de nuestros animalitos domésticos, que tan poca ayuda efectiva nos pueden prestar; mucho más nos alienta el sentirnos respaldados por alguna persona poderosa y amiga. Todos éstos son casos de *confortamiento,* sin que se produzca en nuestro ánimo entidad alguna real o física, o, al menos, incluso antes de sentirla y esperarla. Algo parecido a estos casos debe ser el *confortamiento* angélico de que nos habla Santo Tomás en este artículo.

[4] I q.106 a.1
[5] Ibid.

Esta doble ayuda exterior del ángel superior facilita la acción intelectiva del ángel inferior al perfeccionar intrínsecamente los dos medios angélicos de entender, que son: la virtud, o facultad intelectiva, y la semejanza, o especie de la cosa entendida. En este doble perfeccionamiento hace consistir Santo Tomás la iluminación angélica (a.1), sin necesidad de recurrir a una nueva luz ni natural, ni de gracia, ni de gloria por parte del ángel que es iluminado (a.1 ad 2).

2. Lo que es la iluminación al entendimiento, eso es la inclinación para la voluntad. Esta inclinación de la voluntad la hacen moral o finalmente, por una parte, su objeto, que es el bien, y el agente o causa que presenta este objeto, y la puede hacer eficientemente, por otra parte, aquel que tenga dominio efectivo sobre dicha facultad. Los ángeles, que ni son en sí mismos el bien universal ni pueden tampoco proponer o manifestarle tal cual es en sí, sólo pueden inclinar, no mover eficazmente, la voluntad unos de otros en sentido moral. En sentido físico o efectivo, no tienen absolutamente ningún dominio unos sobre otros respecto de la voluntad. Esto se reserva a Dios, y sólo a Dios, lo mismo respecto de los ángeles (a.2) que respecto de los hombres (q.111 a.3).

3. La iluminación sólo cabe de los ángeles superiores a los inferiores (a.3), y se ha de suponer que el ángel superior la realiza sobre todas aquellas cosas que conoce él y son desconocidas para los inferiores a él (a.4). La conclusión del artículo 3 la funda el Santo en que el orden natural pide que los superiores iluminen a los inferiores, no viceversa, y en que Dios nunca prescinde de un orden si no es en beneficio de algún otro bien u orden superior, que en este caso no puede darse, según explica el Santo en el artículo, formulando un principio que es de virtualidad y aplicación para otros muchos casos. El principio que usa el Santo en el artículo 4 es el siguiente: como el bien es de suyo comunicativo, todas las criaturas, al participar el bien de Dios, participan también de El la inclinación a comunicarle a otros, en cuanto les es posible, y esto tanto más cuanto más perfectas son y cuanto más próximas están a Dios.

CUESTIÓN 106

In quatuor articulos divisa

Quomodo una creatura moveat aliam

Del obrar de unas criaturas en otras

Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam (cf. q.105 introd.). Erit autem haec consideratio tripartita: ut

Debe considerarse ahora cómo pueden unas criaturas mover a otras. Este estudio tendrá tres partes: primera, cómo muevan los ángeles, que

son criaturas puramente espirituales; segunda, cómo los cuerpos, y tercera, cómo los hombres, que son compuestos de naturaleza espiritual y corporal.

Sobre la moción de los ángeles se pregunta: primero, cómo obra un ángel en otro; segundo, cómo obran los ángeles en las criaturas corporales, y tercero, cómo obran en los hombres.

Sobre el modo de obrar un ángel en otro se debe estudiar la iluminación, el lenguaje y el orden entre los ángeles, así de los buenos como de los malos.

En fin, sobre la iluminación se pregunta:

Primero: si puede un ángel mover el entendimiento de otro iluminándolo.

Segundo: si un ángel mueve la voluntad de otro.

Tercero: si un ángel inferior puede iluminar a otro superior.

Cuarto: si el ángel superior ilumina al inferior sobre todas las cosas que él conoce.

primo consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant (q.115); tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi (q.117).

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo, quomodo angelus agat in angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem (q.110); tertio, quomodo in homines (q.111).

Circa primum, considerare oportet de illuminatione, et locutione angelorum (q.107), et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum (q.108), quam malorum (q.109).

Circa illuminationem quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando.

Secundo: utrum unus moveat voluntatem alterius.

Tertio: utrum inferior angelus possit illuminare superiorem.

Quarto: utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

ARTICULO 1

Utrum unus angelus illuminet alium *

Si un ángel ilumina a otro

Dificultades. Parece que un ángel no ilumina a otro.

1. Los ángeles poseen ya la bienaventuranza que esperamos nosotros. Mas, cuando nosotros la poseamos, no seremos iluminados unos por otros, según aquello de Jeremías: "No tendrán ya que enseñarse unos a otros". Luego tampoco ahora ilumina un ángel a otro.

2. Tres clases de luz hay en los ángeles: de naturaleza, de gracia y de gloria. Con la luz de naturaleza, el ángel es iluminado por el creador; con la luz de la gracia, por el justi-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus non illuminet alium.

1. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium; secundum illud Ier. 31,34: «Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum». Ergo etiam neque nunc unus angelus illuminat alium.

2. Praeterea, triplex est lumen in angelis: naturae, gratiae et gloriae. Sed angelus illuminatur lumine naturae, a creante: lumine gratiae, a iustificante:

* Infra q.111 a.1; *Sent.* 2 d.9 a.2; d.11 q.1 a.2; *De verit.* q.8 a.1.3; *Compend. Theol.* c.126.

lumine gloriae, a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus angelus non illuminat alium.

3. Praeterea, lumen est forma quaedam mentis. Sed mens rationalis «a solo Deo formatur, nulla interposita creatura», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [1] **Ergo unus angelus illuminat mentem alterius.**

Sed contra est quod dicit Dionysius, 8 cap. «Cael. hier.» [2], **quod «angeli secundae hierarchiae purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primae hierarchiae».**

Respondeo dicendum quod unus angelus illuminat alium. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Eph. 5,13: «Omne quod manifestatur, lumen est». Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere; secundum quem modum Apostolus dicit, ad Eph. 3,8-9: «Mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo». Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, 7 cap. «Cael. hier.» [3], **quod «theologi plane monstrant caelestium substantiarum ornatus a supremis mentibus doceri deificas scientias».**

Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra (q.105 a.3) diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfec-

ficador, y con la luz de la gloria, por el beatificador; todo lo cual es propio de Dios. Luego un ángel no ilumina a otro.

3. La luz es cierta forma de la mente. Mas la mente racional "es informada solamente por Dios, sin intervención de criatura alguna", según San Agustín. Luego un ángel no ilumina la mente de otro.

Por otra parte, dice Dionisio que "los ángeles de la segunda jerarquía son purificados, iluminados y perfeccionados por los ángeles de la primera".

Respuesta. Unos ángeles iluminan a otros. Para comprender esto, téngase presente que la luz, por lo que se refiere al entendimiento, no es más que cierta manifestación de la verdad, según esto de San Pablo: "Todo lo descubierto, luz es". Iluminar, pues, no es otra cosa que dar a otro la manifestación de una verdad conocida, y en tal sentido dice el Apóstol: "A mí, el menor de todos los santos, me fué otorgada esta gracia: de dar luz a los gentiles acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios". Así, pues, un ángel se dice que ilumina a otro en cuanto que le manifiesta la verdad que él conoce. Dice Dionisio, respecto a esto, que "los teólogos claramente enseñan que los órdenes de las substancias celestes son instruídos en las ciencias deíficas por los espíritus supremos".

Concurriendo, pues, según hemos dicho, dos cosas al acto de entender, a saber: la virtud intelectiva y la especie de la cosa entendida, en razón de ambas cosas puede un ángel notificar a otro la verdad conocida. Primeramente, fortaleciendo su virtud intelectiva; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se robustece con la proxi-

[1] Q.51: ML 40,35
[2] § 1: MG 3,240.
[3] § 3: MG 3,200

midad local de otro cuerpo más perfecto—por ejemplo, uno menos cálido aumenta en calor con la presencia de otro más cálido—, así la virtud intelectiva de un ángel inferior es confortada por la conversión hacia él de un ángel superior. El hecho de esta conversión hace en las cosas espirituales lo que el de la proximidad local en las corporales.—Manifiesta también un ángel a otro la verdad por parte de la especie intelectiva. Porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que excede la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual es connatural conocer la verdad de un modo más particular. El ángel, pues, superior divide en cierto modo la verdad que él conoce universalmente, a fin de que la pueda recibir el inferior, y así se la propone para que la conozca; a la manera como, aun entre nosotros, los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos conciben en síntesis, acomodándose así a la capacidad de los demás [39]. Confirma esto Dionisio, diciendo: "Cada substancia espiritual divide y multiplica con próvida destreza la inteligencia uniforme que ella misma recibe de otra más divina, con miras a una acomodación que ayude a la substancia inferior".

Soluciones. 1. Todos los ángeles, así los inferiores como los superiores, ven inmediatamente la esencia divina; y respecto de esto no enseñan unos a otros. A esta enseñanza se refiere el profeta, y por eso dice: "No tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes". Mas las razones de las obras divinas, que se conocen en Dios como en causa, Dios ciertamente las conoce todas en sí mismo, puesto que se comprende; pero, de los demás que ven a Dios, cada uno conoce en El más razones

tioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. — Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit: et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, 15 cap. «Cael. hier.» [4]**: «Unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a divinore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris sursum ductricem analogiam».**

Ad primum ergo dicendum quod omnes angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam; et quantum ad hoc, unus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur: unde dicit: «Non docebit vir fratrem suum, dicens, Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum». Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit: aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto

[4] § 3: MG 3,332.

eum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [5]**, quod angeli «existentium illuminantur rationibus».**

Ad secundum dicendum quod unus angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae, gratiae et gloriae, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei: vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes, quae sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

cuanto más perfectamente le ve. Por tanto, los ángeles superiores conocen en Dios, acerca de las razones de las obras divinas, más que los inferiores, y sobre esto los iluminan. Diciendo por esto Dionisio que "los ángeles son iluminados con las razones de las cosas existentes".

2. Un ángel no ilumina a otro dándole la luz natural ni la luz de la gracia o de la gloria, sino fortaleciendo su luz natural y manifestándole la verdad sobre las cosas que pertenecen al estado de naturaleza, de gracia y de gloria, como se ha dicho.

3. La mente racional es informada inmediatamente por Dios, tanto al modo como la imagen lo es por su ejemplar, puesto que no está formada a imagen de otro que de Dios, cuanto al modo en que es informado el sujeto por su última forma completiva, puesto que la mente creada se considera informe hasta estar unida a la misma verdad primera. En cambio, todas las otras iluminaciones, recibidas del hombre o del ángel, son a modo de disposición para esta última forma.

ARTICULO 2

Utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius *

Si puede un ángel mover la voluntad de otro

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus angelus possit movere voluntatem alterius.

1. Quia secundum Dionysium, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit; ut patet ex auctoritate supra (a.1) inducta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem: nam purgatio videtur esse a sordibus culpae, quae pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est obiectum volunta-

Dificultades. Parece que un ángel puede mover la voluntad de otro.

1. Según el texto de Dionisio citado en el artículo anterior, como unos ángeles iluminan a otros, así los purifican y perfeccionan. Mas la purificación y perfeccionamiento parecen pertenecer a la voluntad; porque la purificación parece ser de las manchas de culpa, lo cual se refiere a la voluntad; y el perfeccionamiento parece efectuarse por la consecu-

* Infra q.111 a.2; 112 a.1; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gent.* 3,88; *De malo* q.3 a.3.

[5] § 1: MG 3,693

ción del fin, que es objeto de la voluntad. Luego puede un ángel mover la voluntad de otro.

2. Como dice Dionisio, "los nombres de los ángeles designan sus propiedades". Mas el nombre de serafín significa así como "abrasantes" o "inflamantes"; lo cual se entiende del amor, que pertenece a la voluntad. Luego un ángel mueve la voluntad de otro.

3. El Filósofo dice que el apetito superior mueve al inferior. Mas como es superior el entendimiento del ángel superior, así lo es también su apetito. Luego parece que el ángel superior puede inmutar la voluntad del otro.

Por otra parte, inmutar la voluntad es propio de aquel a quien pertenece justificar, puesto que la justicia es la rectitud de la voluntad. Mas sólo Dios es quien justifica. Luego un ángel no puede inmutar la voluntad de otro.

Respuesta. Hemos dicho que la voluntad se cambia de dos maneras: por parte del objeto y por parte de la potencia misma. Por parte del objeto, la voluntad es movida por el bien mismo, que es su objeto, como el apetito es movido por lo apetecible, y también por aquel que le presente este objeto; por ejemplo, al hacerla ver que algo es bueno. Mas, como ya se ha dicho, algunos bienes inclinan más o menos la voluntad; pero nada sino el bien universal, que es Dios, es capaz de moverla suficientemente. Y este bien no puede ser manifestado, de tal modo que pueda ser visto en su esencia por los bienaventurados, sino por Dios, quien al decirle Moisés: "Manifiéstame tu gloria", respondió: "Yo te mostraré todo bien", según se relata en el Exodo. El ángel, pues, no puede mover suficientemente la voluntad, ni

tis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Praeterea, sicut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.»[6], «nomina angelorum designant eorum proprietates». Seraphim autem «incendentes» dicuntur, aut «calefacientes»: quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III «De anima»[7], quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra, eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare: cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.105 a.4) dictum est, voluntas immutatur dupliciter: uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra (ibid.) dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, «Ostende mihi gloriam tuam», respondit, «Ego ostendam tibi omne bonum», ut habetur Ex. 33,18-19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum. Sed inclinat eam, ut amabile quoddam, et

[6] § 1: MG 3,205.
[7] C.11 n.3 (BK 343a13): S.TH., lect.16 n.843

ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae vel Dei, per modum suadentis.

Ex parte vero ipsius potentiae, voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit: sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae: quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. Unde unus angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est (a.1). Et ideo etiam purgatio angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, 6 cap. «Eccl. hier.»[8], quod «in caelesti hierarchia purgatio est in subiectis essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem eas scientiam ducens». Sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebrae; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

[8] § 6: MG 3,537

como objeto ni como manifestador del objeto. Puede, no obstante, inclinarla, ya sea en cuanto él es un objeto amable o en cuanto manifiesta a la voluntad algunos bienes creados que se ordenan a la bondad de Dios, mediante la cual puede despertar en ella amor de la criatura o de Dios, a modo de excitante.

Mas, por parte de la voluntad misma, de ningún modo puede ésta ser movida si no es por Dios. Porque la operación de la voluntad es como una inclinación del que quiere hacia la cosa querida, y esta inclinación solamente la puede cambiar aquel que confirió a la criatura la virtud de querer; del mismo modo que la inclinación natural sólo puede mudarla el agente que puede dar la virtud de la que proviene dicha inclinación. Mas sólo Dios da a la criatura la potencia de querer, porque sólo El es autor de la naturaleza intelectual. Por consiguiente, un ángel no puede mover la voluntad de otro [40].

Soluciones. 1. La purificación y perfeccionamiento dependen de la iluminación. Y así, Dios, que ilumina cambiando el entendimiento y la voluntad, purifica ambas potencias y las conduce a su meta de perfección. Pero la iluminación del ángel se refiere al entendimiento, como hemos dicho, y, por tanto, el ángel purifica únicamente en cuanto al defecto del entendimiento, que es la carencia de ciencia; consistiendo la perfección en la consecución del fin del entender, que es la verdad conocida. Así lo expresa Dionisio al decir que "en la jerarquía celeste la purificación de las substancias inferiores es a modo de iluminación sobre cosas desconocidas, conduciéndolas a una ciencia más perfecta"; como si dijéramos que la vista corporal se purifica al desvanecerse las tinieblas, y se ilumina al ser inundada de luz, y se perfecciona al llegar a percibir el objeto visible.

2. Un ángel puede, en verdad, inducir a otros al amor de Dios mediante la persuasión, conforme hemos dicho.

3. El Filósofo habla del apetito inferior sensitivo, que puede ser movido por el apetito superior intelectivo, por pertenecer a una misma naturaleza del alma y por ser el apetito inferior una potencia orgánica corporal. Esto no se da en los ángeles.

Ad secundum dicendum quod unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra (in c) dictum est.

Ad tertium dicendum quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eandem naturam animae, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in angelis locum non habet.

ARTICULO 3

Utrum angelus inferior superiorem illuminare possit *

Si un ángel inferior puede iluminar a otro superior

Dificultades. Parece que un ángel inferior pueda iluminar a otro superior.

1. La jerarquía eclesiástica se deriva de la celeste y la representa; por lo cual, la Jerusalén celestial se llama "madre nuestra". Mas en la Iglesia los superiores son a veces iluminados y enseñados por los súbditos, según aquello del Apóstol: "Uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados". Luego igualmente pueden en la jerarquía celeste ser iluminados los ángeles superiores por los inferiores.

2. Del mismo modo dependen de la voluntad de Dios el orden de las cosas corporales y el de las espirituales. Mas, según hemos dicho, Dios prescinde a veces del orden de las substancias corporales. Luego puede también obrar prescindiendo del orden de las espirituales, iluminando a los ángeles inferiores sin mediación de los superiores, e iluminados por Dios de este modo los inferiores, pueden éstos iluminar a los superiores.

3. Un ángel ilumina a otro convirtiéndose a él, como se ha dicho. Mas, como esta conversión es volun-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus inferior superiorem illuminare possit.

1. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a caelesti, et eam repraesentat: unde et superna Ierusalem dicitur «mater nostra», Gal. 4,26. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur; secundum illud Apostoli, I ad Cor. 14,31: «Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur». Ergo et in caelesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Praeterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed sicut dictum est (q.105 a.6), Deus quandoque praeter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo quandoque etiam operatur praeter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo, possunt superiores illuminare.

3. Praeterea, unus angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra (a.1) dictum est.

* Infra q.107 a.3. *De verit.* q.9 a.2

Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere, mediis praetermissis. Ergo potest eum immediate illuminare: et ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit[9] «hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora».

Respondeo dicendum quod inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est quia, sicut supra (q.105 a.6) dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam: sicut in rebus humanis praetermittitur mandatum praesidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut praeter ordinem naturae corporalis, aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed praetermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum: cum operationes angelorum non sint nobis manifestae, sicut operationes visibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

Ad primum ergo dicendum quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In caelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores: et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illu-

taria, puede el ángel supremo volverse al ínfimo sin los intermedios. Luego puede iluminarle inmediatamente, en cuyo caso puede éste iluminar después a los intermedios.

Por otra parte, dice Dionisio que "la divinidad ha establecido como ley inmutable que las cosas inferiores sean conducidas a Dios por las superiores".

Respuesta. Los ángeles inferiores nunca iluminan a los superiores, sino que siempre son iluminados por ellos [41]. La razón es porque, según lo dicho, un orden se contiene bajo otro como una causa bajo otra. Por tanto, al igual que se ordena una causa a otra, así un orden a otro. Y por eso no es inconveniente que alguna vez se realice algo fuera del orden de una causa inferior para ordenarlo a una causa superior, como en las cosas humanas se prescinde a veces del mandato del presidente para obedecer al príncipe. Así sucede al obrar Dios milagros fuera del orden de la naturaleza corporal, para dirigir los hombres a su conocimiento. Mas prescindir del orden establecido para las substancias espirituales, en nada contribuye a ordenar los hombres a Dios, puesto que las operaciones de los ángeles no son manifiestas para nosotros, como lo son las de los cuerpos visibles. Por consiguiente, el orden establecido en las substancias espirituales nunca es derogado por Dios, siendo siempre las inferiores movidas por las superiores, y no viceversa.

Soluciones. 1. La jerarquía eclesiástica imita, hasta cierto punto, la celeste, pero no llega a una perfecta semejanza con ella. Porque toda la razón del orden en la jerarquía celeste está en la proximidad a Dios, y por eso aquellos que están más cerca de Dios son a la vez superiores en grado y más esplendentes en ciencia; por cuya razón nunca los

* De coel. hier. c.4 §3. De eccl. hier. c.5 p.1 §4. MG 3,181 ss.

superiores son ilustrados por los inferiores. Mas, en la jerarquía eclesiástica, los que están más cerca de Dios por su santidad pertenecen algunas veces a un rango ínfimo y no descuellan por su ciencia; los hay, además, que sobresalen en un ramo de ciencia, siendo deficientes en otros. Esta es la razón de que puedan ser enseñados los superiores por los inferiores [42].

2. Como se ha dicho en el cuerpo del artículo, no hay razón para que Dios obre fuera del orden espiritual, como la hay para que obre fuera del orden de la naturaleza corporal; y, por tanto, no concluye el argumento [43].

3. El ángel se vuelve voluntariamente hacia otro ángel para iluminarle; pero la voluntad del ángel siempre está regulada por la ley divina, que ha establecido orden en los ángeles.

minantur. Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes: et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat praeter ordinem naturae corporalis, et naturae spiritualis, ut dictum est (in c). Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divina, quae ordinem in angelis instituit.

ARTICULO 4

Utrum angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis

Si los ángeles superiores iluminan a los inferiores sobre todas las cosas que les son a ellos conocidas

Dificultades. Parece que un ángel superior no ilumina a otro inferior sobre todas las cosas que él conoce.

1. Dice Dionisio que la ciencia de los ángeles superiores es más universal, en tanto que la de los inferiores es más particular y restringida. Mas bajo la ciencia universal se contiene más que bajo la particular. Luego los ángeles inferiores no conocen por la iluminación de los superiores todas las cosas que saben éstos.

2. Dice el Maestro de las Sentencias que los ángeles superiores conocieron desde los siglos el misterio de

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quae ipse novit.

1. Dicit enim Dionysius, 12 cap. «Cael. hier.»[10], quod angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subiectam. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quae sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorem illuminationem.

2. Praeterea, Magister dicit, in 11 distinctione p. 2, II «Sent.», quod superiores angeli cognove-

[10] § 2: MG 3,203

runt a saeculis mysterium Incarnationis, inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod quibusdam angelis quaerentibus, «Quis est iste rex gloriae?» quasi ignorantibus, alii respondent, quasi scientes, «Dominus virtutum ipse est res gloriae» [Ps. 23,10], ut Dionysius exponit 7 cap. «Cael. hier.» (cf. nt.3). Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quae ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Praeterea, si omnia superiores angeli inferioribus annuntiant quae cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est quod Gregorius[11] dicit, quod «in illa caelesti patria, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter». Et Dionysius dicit, 15 cap. «Cael. hier.», quod «unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam, inferiori communicat», ut patet ex auctoritate supra inducta (a.1 nt.4).

Respondeo dicendum quod omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I Petr. 4,10: «Unusquisque, sicut accepit gra-

la encarnación, desconcido para los inferiores hasta el momento de su realización; a lo cual parece referirse el que, preguntando algunos ángeles: "¿Quién es ese rey de la gloria?", como si lo ignorasen, respondieron otros, como conociéndolo: "Es Yavé Sebaot, El es el rey de la gloria", como lo expone Dionisio. Mas esto no sucedería si los ángeles superiores iluminasen a los inferiores sobre todas las cosas que ellos conocen. Luego no les iluminan sobre todo lo que ellos saben.

3. Si los ángeles superiores comunican a los inferiores todo lo que ellos conocen, nada de cuanto conocen los superiores es ignorado por los inferiores. Luego no podrán ya ilustrar más los superiores a los inferiores. Esto parece que no se puede admitir. Luego los superiores no ilustran a los inferiores sobre todas las cosas.

Por otra parte, dice San Gregorio que "en la patria celestial, aunque ciertos dones se otorgan con excelencia, nada, sin embargo, se posee privativamente". Y Dionisio afirma que "cada substancia celeste comunica a la inferior la inteligencia que recibe de la superior", como consta del texto aducido anteriormente en el artículo 1.

Respuesta. Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen, porque es condición natural del bien comunicarse a otros. Vemos, en efecto, que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en cuanto es posible. Consiguientemente, cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones en lo posible. Por esto el apóstol San Pedro amonesta a los que participan por la gracia la bondad divina, diciéndoles: "El don que cada uno haya recibido, póngalo al

[11] *In Evang.* l. 2 hom. 34: ML 76,1255; cf. MAGIST. *Sent.* 2 d. 11 c.

servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios". Con mayor razón, pues, los santos ángeles, que participan espléndidamente de la bondad divina, comunican a los inferiores todo lo que ellos perciben de Dios.—Sin embargo, esto no es recibido por los inferiores de manera tan espléndida como está en los superiores; por lo cual los superiores permanecen siempre en un orden más elevado y son poseedores de ciencia más perfecta; así como una misma cosa es entendida por el maestro de manera más perfecta que por el discípulo que aprende de él.

Soluciones. 1. La ciencia de los ángeles superiores se dice que es más universal por razón de su modo de entender, que es más eminente.

2. Las palabras del Maestro de las Sentencias no se han de entender en el sentido de que los ángeles inferiores ignorasen completamente el misterio de la encarnación, sino en cuanto que no le conocieron tan plenamente como los superiores, perfeccionándose este conocimiento al realizarse el misterio.

3. Hasta el día del juicio, constantemente se revelarán por Dios a los ángeles supremos nuevas cosas acerca de la disposición del mundo, y principalmente acerca de la salvación de los elegidos. Y así siempre tendrán los ángeles superiores sobre qué iluminar a los inferiores.

tiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei». Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur.—Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum quod superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum quod verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores et in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

Ad tertium dicendum quod, usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi, et praecipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

INTRODUCCION A LA CUESTION 107

EL LENGUAJE DE LOS ANGELES

Para que los ángeles superiores puedan iluminar a los inferiores, comunicándoles de un modo acomodado algunas verdades que éstos desconocen, es necesario que exista entre unos y otros cierta comunicación intelectual, es decir, alguna manera de lenguaje por la que mutuamente se expresen y comuniquen lo que unos y otros tienen oculto en su mente.

No toda locución es ni supone iluminación; pero toda iluminación, en el sentido explicado en la cuestión anterior, supone y va acompañada de alguna locución o género de comunicación intelectual [1]. Esto supone algún modo de lenguaje, y por eso Santo Tomás trata ahora de esta cuestión.

El hecho del lenguaje o comunicación intelectual entre los ángeles es absolutamente cierto e innegable; la explicación del mismo, o sea, el modo del lenguaje, no es cosa tan clara ni tan fácil de comprender.

Las Sagradas Escrituras expresamente mencionan el hecho en multitud de pasajes. Así, por ejemplo, en Isaías (6,3) se dice: *Los serafines se gritaban los unos a los otros, y se respondían: ¡Santo, Santo, Santo, Yahvé Sebaot!* En Daniel (8,16), un apóstol clama a otro y le dice: *Gabriel, explícale a éste la visión.* El apóstol San Pablo, en su Epístola primera a los Corintios (13,1), nos habla de los idiomas o lenguas de ángeles. Y, aunque en todos estos textos y otros semejantes se han de tomar como dichas en sentido metafórico las palabras *clamar, hablar, lenguaje, idioma,* etc. [2], sin embargo, el sentido de comunicación mental o de expresión de conceptos a otros, que dichas palabras expresan, es algo real y propio en todos estos textos sagrados, y esto es lo que propiamente se significa con la palabra *lenguaje.* «Hablar—dice Santo Tomás—no es otra cosa que manifestar a los demás un concepto de la mente» [3].

Es natural suponer en los ángeles algún modo de comercio o comunicación mental, pues difícilmente se pueden comprender sin esto la sociedad y vida común espirituales, de las que no hemos de suponer que estén privados estos espíritus puros bienaventurados, «que son la participación más espléndida de la bondad divina» [4].

El modo de este lenguaje o comunicación, cuestión de poca importancia práctica para nosotros, resulta también una cosa sumamente difícil de comprender, y, por otra parte, hay una multitud de sentencias diversas para tratar de explicarla. Desde luego se deben

[1] I q.107 a.2
[2] I q.107 a.1 ad 1
[3] I q.107 a.1
[4] I q.106 a.4

Siendo los ángeles substancias completamente inmateriales e independientes, por tanto, de las condiciones de espacio y de tiempo, la distancia espacial no interviene ni modifica en nada la comunicación mental entre ellos (a.4). Al decir, pues, las Escrituras que se claman unos a otros, no quieren significar el tono de voz material, que, según ya hemos dicho, no existe entre ellos, sino la importancia de lo que se comunican o la grandeza del efecto con que lo hacen (a.4 ad 2.)

* * *

Finalmente, como esta comunicación mental de los ángeles depende exclusivamente de sus voluntades, que pueden querer que les oigan y entiendan unos, sin que les oigan y entiendan otros, es manifiesto que pueden hablarse unos ángeles a otros sin necesidad de que se enteren los demás (a.5).

CUESTION 107

(In quinque articulos divisa)

De locutionibus angelorum

Lenguaje de los ángeles

Se debe tratar ahora del lenguaje de los ángeles.

Acerca de lo cual se preguntan cinco cosas:

Primera: si los ángeles hablan entre sí.

Segunda: si los inferiores hablan a los superiores.

Tercera: si los ángeles hablan a Dios.

Cuarta: si en la comunicación hablada de los ángeles influye algo la distancia local.

Quinta: si perciben los demás ángeles lo que dice uno a otro.

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum (cf. q.106, introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum unus angelus loquatur alii.

Secundo: utrum inferior superiori.

Tertio: utrum angelus Deo.

Quarto: utrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur.

Quinto: utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTÍCULO 1

Utrum unus angelus alteri loquatur

Si hablan entre sí los ángeles

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus alteri non loquatur.

1. Dicit enim Gregorius, XVIII «Moral.»[1], quod in statu resurrectionis «uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit». Multo igitur minus mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus angelus alteri loquatur.

2. Praeterea, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito: quae angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Praeterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid unus angelus excitet alium ad attendendum: hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur I Cor. 13,1: «Si linguis hominum loquar et angelorum».

Respondeo dicendum quod in angelis est aliqua locutio: sed, sicut dicit Gregorius II «Moral.»[2], «dignum est ut mens nostra, qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur». Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est

Dificultades. Parece que los ángeles no hablan entre sí.

1. Dice San Gregorio que, "en el estado de la resurrección, la corpulencia de los miembros de cada cual no oculta la mente a las miradas de los demás". Mucho menos se esconde, pues, la mente de un ángel a otro. Mas el lenguaje es para manifestar a otros lo que está oculto en la mente. Luego no es necesario que un ángel hable a otro.

2. Dos clases hay de lenguaje: el interior, por el que habla uno consigo mismo, y el exterior, por el que se habla con otro. Mas el exterior se realiza mediante signos sensibles, como la voz, el ademán o algún miembro del cuerpo; por ejemplo, la lengua o los dedos; nada de lo cual compete a los ángeles. Luego un ángel no habla con otro.

3. El que habla excita al oyente para que le atienda. Mas no parece que un ángel pueda excitar a otro, pues esto se hace entre nosotros mediante signos sensibles. Luego un ángel no habla a otro.

Por otra parte, dice San Pablo: "Si hablando lenguas de hombres y de ángeles".

Respuesta. Hay entre los ángeles algún modo de lenguaje. Mas, como dice San Gregorio, "es justo que nuestra mente, superior a la cualidad del lenguaje corpóreo, quede en suspenso ante los modos sublimes y desconocidos de una locución íntima" [44]. Tratando de entender cómo un ángel puede hablar a otro,

[1] *Sent.* [illegible] *In I Cor.* [illegible] lect.)
C.48: ML 76,8[illegible]
[2] C.7: ML 75,55[illegible]

es preciso tener presente que, como dijimos al tratar de los actos y potencias del alma, la voluntad mueve a obrar al entendimiento, y que lo inteligible está en el entendimiento de tres maneras: o habitualmente, es decir, en la memoria, según dice San Agustín; o considerado y pensado actualmente, o, por último, como referido a otro. Es evidente que lo inteligible pasa del primer modo al segundo por el imperio de la voluntad; que por eso se dice en la definición del hábito: "Del que usa uno cuando quiere". Del mismo modo se pasa también del segundo grado al tercero, puesto que por la voluntad se ordena a algo el concepto mental; por ejemplo, a obrar algo o a manifestarle a los demás.—Ahora bien, al volverse la mente a considerar actualmente lo que posee en hábito, habla uno a sí mismo; el mismo concepto mental se llama realmente "verbo interior". Y por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es lo que se dice hablar un ángel a otro. Efectivamente, hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente.

Soluciones. 1. Nuestro concepto mental interior está como incomunicado por un doble obstáculo. Primeramente, por la voluntad misma, que es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este obstáculo, nadie sino Dios puede ver la mente ajena, según aquello del Apóstol: "Las cosas del hombre no las conoce sino el espíritu del hombre, que está en él".—En segundo lugar se oculta el pensamiento del hombre a los demás por el espesor del cuerpo. Así vemos que, aun cuando la

quod, sicut supra (q.82 a.4) diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter: primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit[3]; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus[4] dicitur, «quo quis utitur cum voluerit». Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem: nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri.—Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi: nam ipse conceptus mentis «interius verbum» vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri: et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem, ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud I Cor. 2,11: «Quae sunt hominis», nemo novit «nisi spiritus hominis, qui in ipso est». Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non

[3] *De Trin.* 1.14 c.6,7: ML 42,1042-43
[4] AVERR., *De anima* 3 comm.18

statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II «Moral.» (l.c. nt.2): «Alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus: sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur ut quales sumus intrinsecus, ostendamus». Hoc autem obstaculum non habet angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum quod, quantum ad angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum: quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt quidquid in eo est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturae conditae sibi invicem loqui poterant, et mali angeli etiam nunc sibi invicem loquuntur; dicendum est quod, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

voluntad determina manifestar a otros el concepto de la mente, no se conoce éste inmediatamente, sino que es necesario hacer uso de algún signo sensible. Dice a este efecto San Gregorio: "En el secreto interior de la mente, estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; mas cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos a través de la lengua, para mostrarnos tales como somos interiormente". Mas este obstáculo no lo tiene el ángel, y por eso, en el momento que quiere manifestar su pensamiento, al punto lo conoce otro.

2. El lenguaje exterior por medio de la voz nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo. No es, pues, necesario al ángel, al que es suficiente con el lenguaje interior, por el cual no sólo habla consigo mismo al concebir interiormente, sino también se manifiesta a los demás ángeles al dirigirse a ellos por propia voluntad. Por tanto, se llama metafóricamente lengua de los ángeles a la virtud misma del ángel para manifestar sus conceptos.

3. Por lo que se refiere a los ángeles buenos, que siempre se ven mutuamente en el cielo, no sería necesario ningún excitante; porque, así como siempre se ven unos a otros, así también ven siempre unos en otros lo que cada uno voluntariamente ordena a ser conocido por los demás. Sin embargo, como también en el estado de la naturaleza primitiva se comunicaban mutuamente, y aun hoy se comunican así los ángeles malos, debe decirse que, como el sentido es movido por lo sensible, así el entendimiento por lo inteligible. Del modo, pues, que por los signos sensibles se excitan los sentidos, así por cierta virtud inteligible puede ser excitada la mente del ángel para atender.

ARTICULO 2

Utrum inferior angelus superiori loquatur [1]

Si los ángeles inferiores hablan a los superiores

Dificultades. Parece que un ángel inferior no habla a otro superior.

1. Sobre las palabras de San Pablo: "Si hablase lenguas de hombres y de ángeles", dice la Glosa que las hablas de los ángeles son ilustraciones, mediante las cuales los superiores iluminan a los inferiores. Mas los inferiores nunca iluminan a los superiores, como ya se ha dicho. Luego tampoco hablan los inferiores a los superiores.

2. Hemos dicho que iluminar no es otra cosa que manifestar a otro lo que es patente a uno. Pues esto mismo es hablar. Luego es una misma cosa hablar e iluminar, y así tenemos lo de antes.

3. Dice San Gregorio que "Dios habla a los ángeles en cuanto les revela sus cosas ocultas invisibles". Mas esto mismo es iluminar. Luego toda habla de Dios es iluminación, y, por la misma razón, toda locución de un ángel es iluminación. Luego de ningún modo puede hablar un ángel inferior a otro superior.

Por otra parte, según la exposición de Dionisio, los ángeles inferiores dijeron a los superiores: "¿Quién es ese rey de la gloria?"

Respuesta. Los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores. Para entender cómo, se debe advertir que toda iluminación es en los ángeles locución, pero no toda locución es iluminación. Efectivamente, según se ha dicho, hablar un ángel a otro no es otra cosa que ordenar por propia

Ad secundum sic proceditur Videtur quod inferior angelus superiori non loquatur.

1. Quia super illud I Cor. 13,1 «Si linguis hominum loquar et angelorum», dicit Glossa (ordin.) quod locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra (q.106 a.3) dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Praeterea, supra (ibid.) dictum est quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum alteri manifestare. Sed hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, et illuminare: et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Gregorius dicit, II «Moral.» (cf. nt.2), quod «Deus ad angelos loquitur, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit». Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione, omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit 7 «Cael. hier.» [5], inferiores angeli superioribus dixerunt: «Quis est iste rex gloriae?» [Ps. 23,10].

Respondeo dicendum quod angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est (a.1), angelum loqui angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordi-

[1] De verit. q.9 a. [illegible] In I Cor. 13 lect. 1

[5] MG 3,208

nare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt: scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, «Caelum est a Deo creatum», vel, «Homo est animal». Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, «Volo hoc addiscere, Volo hoc vel illud facere». Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem: unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, inquantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere: sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem quod angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus. Et ideo illuminatio, quae dependet a principio quod est Deus, solum per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus. Et ideo manifestatio eorum quae ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

voluntad algún concepto a ser conocido por él. Ahora bien, los conceptos pueden relacionarse con un doble principio, a saber: con Dios mismo, que es la primera verdad, o con la voluntad del que entiende, de la cual depende que se haga actual el concepto. Mas, como la verdad es luz del entendimiento, y Dios es, además, la regla de toda verdad, la manifestación de los conceptos, en cuanto se relacionan con la primera verdad, es locución y a la vez es iluminación; por ejemplo, al decir un hombre a otro: "El cielo ha sido creado por Dios", o: "El hombre es animal" Pero la manifestación de los conceptos por sola referencia a la voluntad del que entiende, no puede llamarse iluminación, sino solamente locución: como si uno dice a otro: "Quiero aprender esto; quiero hacer esto o lo otro". La razón de esta diversidad está en que la voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de luz; y, por tanto, manifestar las cosas que dependen de la voluntad creada, en cuanto tales, no es iluminar; pues no es de la perfección de mi entendimiento saber qué desees o qué pienses tú, sino únicamente saber lo que pertenece a la verdad de las cosas [45].

Es evidente que los ángeles se dicen superiores o inferiores por orden al principio que es Dios; y, por tanto, la iluminación que depende del principio que es Dios, sólo por los ángeles superiores desciende a los inferiores. Pero en orden al otro principio, es decir, a la voluntad creada, el mismo que quiere es primero y supremo; y, por tanto, la manifestación de aquellas cosas que pertenecen a su voluntad puede hacerse por él mismo, indeterminadamente, a otros cualesquiera. Y, respecto a esto, lo mismo pueden hablar los ángeles superiores a los inferiores que los inferiores a los superiores

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades se responde fácilmente con lo dicho.

3. Toda habla de Dios a los ángeles es iluminación; porque, siendo la voluntad de Dios regla de verdad, incluso el saber qué es lo que Dios quiere pertenece a la perfección e iluminación de la mente creada. Pero no sucede lo mismo respecto de la voluntad del ángel, según lo dicho.

Et per hoc patet solutio ad primum, et ad secundum.

Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio: quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum angelus Deo loquatur [a]

Si los ángeles hablan a Dios

Dificultades. Parece que los ángeles no hablan a Dios.

1. Se habla para manifestar algo a otro. Mas el ángel no puede manifestar nada a Dios, que lo sabe todo. Luego el ángel no habla a Dios.

2. Hablar es referir a otro algún concepto mental, según hemos dicho. Mas el ángel constantemente tiene fijos en Dios todos los conceptos de su mente. Si, pues, habla a Dios alguna vez, le habla constantemente; lo cual pudiera parecer imposible, habida cuenta de que un ángel habla también a veces a otro. Parece, pues, que el ángel no habla a Dios nunca.

Por otra parte, dícese en la profecía de Zacarías: "Y habló el ángel a Yavé, diciendo: ¡Oh Yavé Sebaot! ¿Hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén?" Luego el ángel habla a Dios.

Respuesta. Como hemos dicho, la locución del ángel consiste en ordenar a otro su concepción mental. Mas esta ordenación puede hacerse de dos modos. El primero, para comunicar algo a otro; como en la naturaleza se ordena el agente al paciente, y como en la locución humana se ha el maestro al discípulo. En

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus Deo non loquatur.

1. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

2. Praeterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est (a.1). Sed angelus semper conceptum suae mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur: quod potest videri alicui inconveniens, cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo.

Sed contra est quod dicitur Zach. 1,12: «Respondit angelus Domini, et dixit: Domine exercituum, usquequo non misereberis Ierusalem?» Loquitur ergo angelus Deo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1,2), locutio angeli est per hoc, quod conceptus mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo, ad hoc quod communicet alteri; sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum.

[a] *In Iob* 1 lect 2

Et quantum ad hoc, nullo modo angelus loquitur Deo, neque de his quae ad rerum veritatem pertinent, neque de his quae dependent a voluntate creata: quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor.—Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat; sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando; sicut Gregorius dicit, II «Moral.» (nt.2) quod «angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt».

Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur; sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro.

Ad secundum dicendum quod locutione qua angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

este sentido, de ningún modo habla el ángel a Dios, ni acerca de lo que pertenece a la verdad de las cosas ni sobre aquello que depende de la voluntad creada, puesto que Dios es principio y autor de toda verdad y de toda voluntad creada.—El segundo modo de referir algo a otro es para recibir algo de aquel a quien se refiere; así se ha en la naturaleza el paciente al agente y en lo humano el discípulo al maestro. Pues de este segundo modo habla el ángel a Dios, bien sea para consultar la divina voluntad sobre las cosas que se han de hacer, o para admirar la excelencia divina, que nunca ha de llegar a comprender; porque, como dice San Gregorio, "los ángeles hablan a Dios al contemplar las cosas superiores a ellos en éxtasis de admiración".

Soluciones. 1. El hablar no siempre es para manifestar algo a quien se habla, sino que a veces tiene por fin que se manifieste algo al mismo que habla, como sucede en las preguntas que el discípulo hace al maestro.

2. La locución con que los ángeles hablan a Dios, alabándole y admirándole, es ininterrumpida. Pero, con la locución mediante la cual le consultan sobre lo que se ha de hacer, le hablan solamente cuando les ocurre hacer algo nuevo, sobre lo cual desean ser ilustrados.

ARTICULO 4

Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica [a]

Si la distancia local influye algo en el hablar de los ángeles

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

Dificultades. Parece que la distancia local influye algo en la locución angélica.

[a] *Sent.* 2 d.11 p. 2 a.3 ad 1; *De verit.* q.9 a.6

1. Como dice San Juan Damasceno, "el ángel obra donde está". Mas el hablar es un obrar del ángel. Estando, pues, el ángel en un lugar determinado, parece que sólo puede hablar a determinada distancia local.

2. El gritar obedece a la distancia del que oye. Mas en Isaías se dice que los serafines "se gritan unos a otros". Luego parece que la distancia local influye algo en la locución de los ángeles.

Por otra parte, en el Evangelio se dice que el rico hablaba desde el infierno a Abrahán, sin impedirlo la distancia local. Menos impedirá, pues, la distancia local que se hablen unos ángeles a otros.

Respuesta. El hablar del ángel es una operación intelectual, según hemos dicho. Ahora bien, la operación intelectual del ángel es independiente por completo del lugar y del tiempo; lo cual acontece también en nuestra misma operación intelectual, a no ser accidentalmente por parte de las imágenes sensibles, que no se dan en los ángeles. Mas, en aquello que es independiente por completo del lugar y del tiempo, nada influyen ni la diversidad de tiempo ni la distancia del lugar. Luego para el habla del ángel no es impedimento alguno la distancia local.

Soluciones. 1. El hablar del ángel es, como se ha dicho, un habla interior, que se percibe, no obstante, por otros, y, por tanto, está en el ángel que habla y, en consecuencia, donde éste está hablando. Pero, así como la distancia local no impide que un ángel pueda ver a otro, así tampoco impide el que perciba en aquél lo que a él se refiere, que es percibir su locución.

2. Aquel gritar no es de voz corpórea, que se emite a causa de la distancia local; sino que expresa la importancia del pensamiento emitido

1. Sicut enim dicit Damascenus [6], «Angelus ubi est, ibi operatur». Locutio autem est quaedam operatio angeli. Cum ergo angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

2. Praeterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isaiae 6,3 dicitur de Seraphim, quod «clamabat alter ad alterum». Ergo videtur quod in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed contra est quod, sicut dicitur Lc. 16,24, dives in inferno positus loquebatur Abrahae, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

Respondeo dicendum quod locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis (a.3) patet. Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est a loco et tempore: nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum quod locutio angeli, sicut dictum est (a.1 ad 2), est locutio interior, quae tamen ab alio percipitur: et ideo est in angelo loquente, et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur, quod est eius locutionem percipere.

Ad secundum dicendum quod clamor ille non est vocis corporeae, qui fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quae dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius, II «Moral.» (cf. nt.2): «Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat».

[6] *De fide orth.* l.1 c.13: MG 94,853

o la intensidad del afecto, según dice San Gregorio que "tanto menos grita uno, cuanto menos es el interés".

ARTICULO 5

Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant [a]

Si al hablar un ángel a otro lo perciben todos los demás

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

1. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inaequalis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est (a.4). Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Praeterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Praeterea, illuminatio est quaedam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero, pervenit ad omnes angelos: quia, ut Dionysius dicit 15 cap. «Cael. hier.» [7], «unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat». Ergo et locutio unius angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest.

Respondeo dicendum quod; sicut supra (a.1,2) dictum est, conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alte-

Dificultades. Parece que al hablar un ángel a otro se enteran todos.

1. De la distancia local depende que, al hablar un hombre, no le oigan todos. Mas en la locución del ángel no influye la distancia local, según hemos dicho. Luego, al hablar un ángel a otro, se enteran todos.

2. Todos los ángeles tienen la misma facultad de entender. Si, pues, el concepto de la mente de uno dirigido a otro es conocido por éste, por la misma razón puede ser conocido por los demás.

3. La iluminación es una locución. Mas la iluminación de un ángel a otro llega a todos los ángeles; porque, como dice Dionisio, "cada una de las substancias celestes comunica a las demás la inteligencia que ella recibe". Luego también la locución de un ángel a otro llega a todos.

Por otra parte, un hombre puede hablar privadamente a otro. Luego con mayor razón podrán esto los ángeles.

Respuesta. Como hemos dicho, el concepto mental de un ángel se hace perceptible para otro ángel por el hecho de que aquel cuyo es el concepto, por propia voluntad le ordena

[a] *De verit.* q.9 a.7

[7] § 3: MG 3,332

a ser recibido por el otro ángel. Mas por cualquier motivo puede un ángel hacer particularmente dicha ordenación respecto de otro, sin hacerla respecto de los demás; en cuyo caso será dicho concepto perceptible para él sin serlo para los demás. Y así, la locución de un ángel a otro puede ser percibida por uno sin que la perciban los demás; no porque lo impida la distancia local, sino debido a la ordenación voluntaria que hace el que habla, según hemos dicho.

rum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades, está clara la respuesta.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

3. La iluminación versa sobre aquellas cosas que proceden de la regla primera de verdad, que es principio común de todos los ángeles; y, por tanto, las iluminaciones son comunes a todos. Pero el hablarse puede ser sobre aquellas cosas que se refieren al principio de la voluntad creada, el cual es particular en cada uno de los ángeles; y por eso no es necesario que estas locuciones sean comunes a todos.

Ad tertium dicendum quod illuminatio est de his quae emanant a prima regula veritatis, quae est principium commune omnium angelorum: et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae, quod est proprium unicuique angelo: et ideo non oportet quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 108 Y 109

LAS JERARQUIAS Y LOS COROS DE LOS ANGELES

Antes de entrar en la exposición detallada de esta cuestión, creemos conveniente hacer sobre ella las observaciones siguientes de carácter general.

I. Resumen y carácter de la doctrina común sobre las jerarquías y coros de los ángeles

a) Los ángeles, en su participación en el gobierno del universo por Dios, pertenecen todos a alguno de los nueve órdenes o grados distintos en que se suponen distribuídos, llamados comúnmente «coros angélicos». Los nombres de estos nueve coros son los siguientes: ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, principados, potestades, virtudes, querubines y serafines. El ministerio principal y las características esenciales de cada uno de estos grupos o coros están insinuados por el significado etimológico de sus nombres respectivos.

b) Estos nueve coros están distribuídos, a su vez, en tres grupos más generales, que se denominan *jerarquías,* y que no reciben más nombres que el genérico de jerarquía suprema, jerarquía media y jerarquía ínfima, en conformidad con la mayor o menor aproximación a Dios en el ejercicio de los propios ministerios de cada uno de los tres grupos genéricos.

c) Esta doctrina de los coros y jerarquías de los ángeles no pertenece de ningún modo a la fe expresa de la Iglesia, y muchos de sus puntos no son siquiera absolutamente ciertos en Teología. La doctrina está, sin embargo, en su conjunto, muy lejos de ser lo que de ella han pensado los enemigos de la Teología escolástica y de la Iglesia. Erasmo y los protestantes no sólo la han rechazado, sino que la han recriminado como un invento fantástico de la Escolástica. Calvino la llamó «garrulería y falsa sabiduría escolástica». Erasmo la calificó de «error y fantasía de la Escolástica, sin fundamento alguno en la palabra divina».

d) Santo Tomás no inventa absolutamente nada en esta cuestión, ni nos ofrece en ella algo que subjetivamente pudiera parecerle a él verdadero, pero sin sólidas razones objetivas para presentarlo como tal. Esto aparece manifiesto mediante la simple lectura de los ocho artículos que integran la cuestión. A falta de definiciones expresas en la Sagrada Escritura o en la enseñanza dogmática de la Iglesia acerca de estas verdades, el Santo echa mano de los medios de que dispone para investigarla, deduciéndola de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres, de la sagrada liturgia, de los sólidos principios doctrinales filosófico-teológicos que rigen nuestro

sino que cada ser conservará para siempre su naturaleza específica respectiva. Pero, en cuanto a la gloria, llegarán los hombres salvados a formar una sola y misma sociedad con todos los ángeles en la visión beatífica, y podrán llegar algunos, mediante la gracia y liberalidad divinas, a merecer tanta gloria que igualen en ella a los ángeles de cualquiera de los nueve coros, lo cual equivale a ser incorporados a aquellos coros a que corresponde el grado de gloria que cada hombre merezca (a.8). ¡Qué concepto de la elevación del hombre, al poder éste remontarse en alas de la gracia divina hasta el grado de gloria de cualquiera de los coros angélicos, sin excluir el de los querubines y serafines! No es ésta la única ocasión en que se nos muestra el concepto elevado que Santo Tomás tiene del hombre.

Contra los que creen que el hombre fué creado únicamente para llenar las sedes vacías de los ángeles rebeldes, Santo Tomás afirma resueltamente que «no fué fin principal de la creación del hombre reparar la ruina de los ángeles, sino otras conveniencias superiores» [5]. «El hombre no fué creado simplemente para reparar la caída de los ángeles, sino para que gozase de Dios y para la perfección del universo, aunque nunca hubiese tenido lugar la defección de los ángeles» .

Respecto del modo de entender esta incorporación de los hombres a los coros angélicos, pueden verse en L. Jansens [7], discutidas y expuestas, las tres posibles hipótesis siguientes: 1.ª Que todos los santos juntos forman un décimo coro en la jerarquía de la Jerusalén celestial, sin romperse la unidad de ésta. 2.ª Que todos y cada uno de los santos sean adscritos e incorporados a alguno de los nueve coros angélicos para llenar las sedes vacantes por la defección de los ángeles rebeldes, que se supone cayeron de todos los diversos coros angélicos. 3.ª Que unos santos, los más perfectos, sean incorporados a los diversos coros de ángeles, cuyo grado de gloria han merecido, y otros, los menos perfectos, que no han llegado al grado de gloria de los ínfimos ángeles, formen un décimo coro, dentro siempre de la unidad de la Jerusalén celestial.

Con manifiesta inexactitud parece atribuir este autor a Santo Tomás la segunda de estas tres hipótesis.

Efectivamente, el Santo niega dos cosas en el artículo, a saber: primero, que el ser elevados a los coros de los ángeles sea exclusivo de las vírgenes y los perfectos; y segundo, que constituyan un orden o coro contrapuesto a los nueve coros angélicos aquellos hombres que no son elevados a ninguno de dichos coros por no haber llegado los tales a merecer el ínfimo grado angélico de gloria. Pero no afirma el Santo, al menos explícitamente, que unos hombres bienaventurados sean elevados a los susodichos coros y otros no lo sean. Nos parece que Cayetano aclara satisfactoriamente este punto en su respectivo comentario, del modo siguiente:

«Advierte, lector, en este lugar, que el ser elevados los hombres a los coros de los ángeles puede incluir dos cosas. Una, que los hombres formen con los ángeles una sola y misma sociedad; y en este sentido todos los hombres bienaventurados serán elevados a los

[5] *In Sent.* 2 d.3 a.1 ad 3.
[6] *De malo* q.16 a.4 ad 16.
[7] *Summa Theol.*, lugar correspondiente a este artículo de la *Suma* de Santo Tomás.

coros de los ángeles, ya sean de mayor, de igual o de menor gloria que todos los ángeles; de tal modo que de los ángeles y de los hombres, incluso los inferiores en gloria a cualquier ángel, que racionalmente puede creerse han de ser una gran multitud, se integrará una sola sociedad. La segunda opinión [de las mencionadas por el Santo en el artículo] erró al negar esto. Otra cosa es que los hombres lleguen a los grados de gloria de que gozan los ángeles; en este sentido, no todos los hombres serán elevados a los coros de los ángeles, sino que algunos ascenderán sobre los mismos ángeles, como la Virgen; otros se mezclarán con los ángeles, como los apóstoles y los grandes santos; y otros, en fin, quedarán bajo todos los ángeles, como puede racionalmente creerse de los niños que vuelan al cielo inmediatamente después del bautismo y de otros muchos».

• • •

En la cuestión 109 extiende y aplica el Santo a los demonios gran parte de la doctrina de las tres anteriores cuestiones, en cuanto esta aplicación es compatible con la naturaleza angélica, que los demonios conservan; con el estado de gracia imperfecta en que estuvieron en el tiempo anterior a su caída y rebelión, y con el estado de confirmación en el mal y de perversión final en que ahora, infelizmente, se encuentran y se encontrarán invariablemente para siempre.

CUESTION 108

(In octo articulos divisa)

De ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines

La distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes [46]

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines (cf. q.106 introd.): dictum est enim (ibid. a.3) quod superiores inferiores illuminant, et non e converso.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum omnes angeli sint unius hierarchiae.

Secundo: utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo.

Tertio: utrum in uno ordine sint plures angeli.

Quarto: utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura.

Como hemos dicho que los ángeles superiores iluminan a los inferiores, y no viceversa, débese estudiar ahora esta distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes.

Acerca de lo cual hay ocho cuestiones:

Primera: si todos los ángeles pertenecen a una sola jerarquía.

Segunda: si en cada jerarquía hay un solo orden.

Tercera: si en un mismo orden hay varios ángeles.

Cuarta: si la distinción en jerarquías y órdenes se toma de la naturaleza.

Quinta: de los nombres y propiedades de los distintos órdenes.

Sexta: comparación de los órdenes entre sí.

Séptima: si permanecerán los órdenes después del día del juicio.

Octava: si serán elevados los hombres a pertenecer a los coros angélicos.

Quinto: de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.

Sexto: de comparatione ordinum ad invicem.

Septimo: utrum ordines durent post diem iudicii.

Octavo: utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

ARTICULO 1

Utrum omnes angeli sint unius hierarchiae [a]

Si todos los ángeles son de una misma jerarquía

Dificultades. Parece que todos los ángeles pertenecen a una misma jerarquía.

1. Siendo los ángeles las criaturas supremas, debe suponerse que tengan la mejor disposición posible. Mas, según el Filósofo, la mejor disposición de la multitud es aquella en que están todos bajo un régimen. No siendo, pues, la jerarquía más que un principado sagrado, parece que todos los ángeles deben pertenecer a una sola jerarquía.

2. Dionisio dice que "la jerarquía es orden, ciencia y acción". Mas todos los ángeles tienen un mismo orden a Dios, a quien conocen todos y por quien son todos regidos en sus acciones. Luego todos los ángeles son de una misma jerarquía.

3. El principado sagrado, que es lo que se llama jerarquía, se da entre los hombres y entre los ángeles. Mas todos los hombres pertenecen a una jerarquía. Luego también los ángeles son todos de una misma jerarquía.

Por otra parte, Dionisio distingue tres jerarquías de ángeles.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiae.

1. Cum enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per Philosophum, XII «Metaphys.» [1], **et in Politic.»** [2] **Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiae.**

2. Praeterea, Dionysius dicit, in 3 cap. «Cael. hier.» [3], **quod «hierarchia est ordo, scientia et actio». Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiae.**

3. Praeterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiae. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiae.

Sed contra est quod Dionysius, 6 cap. «Cael. hier.» [4], **distinguit tres hierarchias angelorum.**

[a] 3 q.8 a.4; *Sent.* 2 d.9 a.3; 4 d.24 q.2 a.1 q.2 ad [illegible] *In Eph.* lect. 7.

[1] XI c.10 n.14 (BK 1074a4): S.TH., lect.12 n.2667.

[2] Cf. I.4 c.2 n.2 (BK 1280a36): S.TH., lect. 1.

[3] § 1: MG 3,164.

[4] § 2: MG 3,200.

Respondeo dicendum quod hierarchia est «sacer principatus», ut dictum est (arg.1). In nomine autem principatus duo intelliguntur: scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium angelorum, sed etiam hominum, et totius creaturae; ideo non solum omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia: secundum quod Augustinus dicit, in XII «De civ. Dei» [5], **«duas esse civitates, hoc est societates, unam in bonis angelis et hominibus, alteram in malis».—Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent: sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris.**

Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam angeli: nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit I cap. «Cael. hier.» [6] **Et ideo oportuit distingui humanam hierarchiam ab angelica.**

Et per eundem modum in angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra (q.55 a.3), dum de cognitione angelorum ageretur, quod superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum de quibus angeli illuminan-

Respuesta. Jerarquía es lo mismo que "principado sagrado", como hemos dicho. Mas el principado resulta de dos cosas: del príncipe y de la multitud ordenada bajo él. Pues como Dios sea Señor, no sólo de todos los ángeles, sino también de todos los hombres y de todas las criaturas, ha de ser una sola, en consecuencia, la jerarquía, no sólo de todos los ángeles, sino también de todas las criaturas racionales capaces de participar de las cosas sagradas, conforme a lo que dice San Agustín: "Dos son las ciudades, es decir, las sociedades, una de los buenos ángeles y hombres, y otra de los malos".—Pero, si se considera el principado por parte de la multitud ordenada bajo el príncipe, habrá un solo principado si la multitud puede recibir la gobernación del príncipe de un modo único y uniforme; mas las cosas que no puedan ser regidas del mismo modo por el príncipe, pertenecerán a diversos principados; como bajo un mismo príncipe están, por ejemplo, las diversas ciudades regidas por diversas leyes y diversos ministros.

Ahora bien, está claro que de diverso modo reciben las divinas luces los hombres y los ángeles; pues éstos las perciben en su inteligible pureza, en tanto que los hombres las perciben bajo semejanzas de cosas sensibles, como dice Dionisio. Y, por consiguiente, es necesario que se distingan la jerarquía humana y la angélica.

Y, por la misma razón, han de distinguirse en los ángeles tres jerarquías. Hemos dicho, en efecto, al tratar del conocimiento de los ángeles, que los ángeles superiores conocen la verdad de modo más universal que los inferiores. Esta acepción universal del conocimiento admite tres grados en los ángeles, puesto que pueden considerarse bajo tres aspectos las razones de las co-

[5] C.1: ML 41,346.

[6] § 3: MG 3,172.

sas sobre que son iluminados los ángeles. El primer aspecto es, en cuanto que tales iluminaciones proceden del primer principio universal, que es Dios; y este modo compete a la primera jerarquía, que se extiende hasta Dios inmediatamente, y que "está situada como en la antecámara de Dios", según la expresión de Dionisio. El segundo aspecto es en cuanto que tales razones dependen de las causas universales creadas, que en alguna manera ya son múltiples; y este modo de iluminación compete a la segunda jerarquía. Por último, según que estas razones son aplicadas a las cosas singulares en cuanto éstas dependen cada una de sus propias causas; y este modo es propio de la ínfima jerarquía. Esto se aclarará más plenamente cuando tratemos en particular de cada uno de los órdenes. Se toma, por consiguiente, la distinción de jerarquías por parte de la multitud regida.

De donde resulta claramente que yerran e interpretan falsamente a Dionisio aquellos que extienden hasta las divinas Personas cierto modo de jerarquía, que llaman "supercelestе". Hay, ciertamente, en las Personas divinas un orden de naturaleza, pero no de jerarquía. Pues, como dice Dionisio, "el orden de jerarquía consiste en que unos sean purificados e iluminados y perfeccionados, y otros purifiquen e iluminen y perfeccionen". Lo cual debemos guardarnos de aplicar a las Personas divinas.

Soluciones. 1. En el argumento se toma principado, por parte del príncipe en cuanto que lo mejor es que la multitud esté gobernada por uno solo, como repetidas veces lo dice Aristóteles.

2. No se distinguen jerarquías en los ángeles en cuanto al conocimiento de Dios mismo, a quien ven todos de una misma manera, a saber, por

tur, considerari tripliciter. Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus: et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et «quasi in vestibulis Dei collocatur», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.»[7] Secundo vero, prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae iam aliquo modo multiplicantur: et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo, secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis: et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit, cum de singulis ordinibus agetur (a.6). Sic igitur distinguuntur hierarchiae ex parte multitudinis subiectae.

Unde manifestum est eos[8] errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis Personis hierarchiam quam vocant «supercaelestem». In divinis enim Personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut Dionysius dicit 3 cap. «Cael. hier.»[9], «ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere». Quod absit ut in divinis Personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis: quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in praedictis locis intendit.

Ad secundum dicendum quod, quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non

[7] § 2: MG 3,208.
[8] GUILELMUS PARISIENSIS, *De* [illegible] BONAVENT., *In Sent.* 2 d.9 praenot.
[9] § 2: MG 3,165.

distinguuntur in angelis hierarchiae: sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis: non sic autem est in angelis. Unde non est similis ratio.

esencial, sino que se distinguen en cuanto a las razones de las cosas creadas, como se ha dicho.

3. Todos los hombres pertenecen a una misma especie y todos tienen el mismo modo connatural de entender; lo cual no sucede en los ángeles. No hay, pues, en esto paridad entre los ángeles y los hombres.

ARTICULO 2

Utrum in una hierarchia sint plures ordines[a]

Si en una jerarquía hay varios órdenes

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines.

1. Multiplicata enim definitione, multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit (nt.3), est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multae.

2. Praeterea, diversi ordines sunt diversi gradus. Sed gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia: quia «nihil ibi singulariter possidetur»[10]. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

3. Praeterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere: nam ordo Diaconorum est «purgativus», Sacerdotum «illuminativus», Episcoporum «perfectivus», ut Dionysius dicit 5 cap. «Eccles. hier.»[11] Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 1,21, quod Deus constituit Christum hominem «supra omnem Principatum et

Dificultades. Parece que en una jerarquía no hay varios órdenes.

1. Variada la definición, varía también lo definido. Mas la jerarquía es orden, según dice Dionisio. Luego, si hay varios órdenes, no habrá una sola jerarquía, sino muchas.

2. Los diversos órdenes son diversos grados, y en las cosas espirituales los grados corresponden a diversos dones espirituales. Mas, entre los ángeles, todos los dones espirituales son comunes, puesto que "nada se posee allí singularmente". Luego no hay diversos órdenes de ángeles.

3. En la jerarquía eclesiástica se distinguen los órdenes según los oficios de purificar, de iluminar y de perfeccionar, puesto que el orden de los diáconos es "purificativo", el de los sacerdotes es "iluminativo" y el de los obispos es "perfectivo", según dice Dionisio. Mas cada uno de los ángeles purifica, ilumina y perfecciona. Luego no hay distinción de órdenes en los ángeles.

Por otra parte, dice San Pablo que Dios constituyó a Cristo en cuanto hombre "sobre todo principado, y potestad, y virtud, y domi-

[a] *Sent.* 2 d.9 a.3; 4 d.24 q.2 a.1 q.[a]2 ad 4
[10] MAGIST. *Sent.* 2 d.9.
[11] P.1 § 6: MG 3,505-8.

nación", que son diversos órdenes angélicos y que pertenecen varios de ellos a una misma jerarquía, como se verá en el artículo 6.

Respuesta. Como hemos dicho, una jerarquía es un principado, o sea, una multitud uniformemente ordenada bajo el gobierno de un príncipe. Mas no sería ordenada, sino confusa, la multitud si en ella no hubiese diversos órdenes. Luego el carácter mismo de jerarquía exige diversidad de órdenes. Esta diversidad se toma de los diversos oficios y actos; según es manifiesto que en una misma ciudad hay diversos órdenes en conformidad con los diversos actos, pues uno es el orden de los jueces, otro el de los militares y otro el de los que labran la tierra, y así de los demás.

Sin embargo, aunque sean muchos los órdenes en una ciudad, todos pueden reducirse a tres, en cuanto que toda multitud perfecta consta de principio, medio y fin. Por eso hay también en las ciudades tres órdenes de hombres: uno, el de los que constituyen la clase alta, que son los magnates; otro, el de la clase ínfima, que es la plebe, y otro, en fin, intermedio, que es la clase media.—Pues de igual modo hay también en cada jerarquía angélica diversos órdenes según los diversos actos y oficios, y toda esta diversidad se reduce a tres grados, a saber: el sumo, el medio y el ínfimo. Por lo cual Dionisio señala en cada jerarquía tres órdenes.

Soluciones. 1. El orden puede tomarse de dos modos: por la ordenación misma, que comprende bajo sí los diversos grados, y en este sentido no hay más que un orden, o por cada uno de los grados, y así es como se dice que hay varios órdenes en una jerarquía.

2. En la sociedad de los ángeles, todo se posee en común; pero algunas cosas se poseen más excelentemente por unos que por otros. Cual-

Potestatem et Virtutem et Dominationem»; qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra (a.6) patebit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus: nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur: quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis.—Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines (cf. nt.4).

Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus: et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus: et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae.

Ad secundum dicendum quod in societate angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quaedam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unum-

quodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest: sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est: sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in angelis, secundum diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum quod inferior angelus est superior supremo homine nostrae hierarchiae; secundum illud Mt. 11,11: «Qui minor est in regno caelorum, maior est illo», scilicet Ioanne Baptista, quo nullus «maior inter natos mulierum surrexit». Unde minor angelus caelestis hierarchiae potest non solum purgare, sed illuminare et perficere, et altiore modo quam ordines nostrae hierarchiae. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur caelestes ordines; sed secundum alias differentias actionum.

quier cosa, en efecto, se posee más perfectamente por aquel que puede comunicarla que por el que no puede; como es más perfectamente cálido lo que puede calentar que lo que no puede, y posee de modo más perfecto la ciencia el que puede enseñarla que el que es incapaz de hacerlo. Por otra parte, cuanto más excelente sea el don que puede uno comunicar, tanto está en un grado más perfecto; como el que es capaz de enseñar una ciencia superior está en un grado más perfecto de magisterio. Pues, en conformidad con estos casos análogos, se ha de entender la diversidad de grados o de órdenes en los ángeles según sus diversos oficios y actos.

3. El ínfimo ángel es superior al supremo hombre de nuestra jerarquía, según aquello del Evangelio: "El más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él, esto es, que San Juan Bautista, mayor que el cual no ha parecido ninguno entre los nacidos de mujer". El menor ángel, pues, de la jerarquía celestial puede no sólo purificar, sino también iluminar y perfeccionar, y de modo más excelente que los órdenes de nuestra jerarquía. Y, por tanto, la distinción de órdenes celestes no se entiende según la distinción de estas acciones, sino según otras diferencias de acciones.

ARTICULO 3

Utrum in uno ordine sint plures angeli [a]

Si en un mismo orden hay varios ángeles

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in uno ordine non sint plures angeli.

1. Dictum est enim supra (q.50 a.4) omnes angelos inaequales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quae sunt aequalia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

Dificultades. Parece que en un mismo orden no hay varios ángeles.

1. Hemos dicho que todos los ángeles son desiguales entre sí. Mas se dicen ser de un orden las cosas que son iguales. Luego a un mismo orden no pertenecen varios ángeles.

[a] *Sent.* 2 d.9 a.5.

2. Lo que se puede hacer suficientemente por uno, es superfluo que se haga por muchos. Mas las cosas que pertenecen a un mismo oficio angélico pueden hacerse suficientemente por un solo ángel; tanto mejor que por un solo sol se hace suficientemente todo lo que pertenece al oficio del sol, cuanto es más perfecto el ángel que el cuerpo celeste. Si, pues, los órdenes se distinguen según los oficios, conforme hemos dicho, es superfluo que haya varios ángeles de un mismo orden.

3. Se ha dicho anteriormente que todos los ángeles son desiguales. Si hay, pues, varios de un mismo orden, supongamos tres o cuatro, el ínfimo de un orden superior tendrá mayor semejanza con el supremo del orden inferior que con el supremo de su propio orden; y así no parece que haya mayor razón para ser del orden de éste que del orden del otro. No hay, pues, varios ángeles de un mismo orden.

Por otra parte, en Isaías se dice que los serafines "se gritaban unos a otros". Luego hay varios ángeles en el mismo orden de serafines.

Respuesta. El que conoce perfectamente algunas cosas, puede distinguir hasta en los más mínimos detalles los actos, las potencias y las naturalezas de las mismas. Pero el que las conoce imperfectamente, sólo puede distinguirlas en general, y tal distinción constará de menos partes. Así, por ejemplo, el que conoce imperfectamente las cosas naturales las distingue por órdenes generales, poniendo en uno los cuerpos celestes, en otro los cuerpos inferiores inanimados, en otro las plantas, en otro los animales; mas el que las conociese más perfectamente, podría distinguir en los mismos cuerpos celestes diversos órdenes, y así en cada uno de los demás [47].

Pues bien, nosotros conocemos imperfectamente los ángeles y sus ofi-

2. Praeterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum; multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est angelus caelesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est (a.2), superfluum est quod sint plures angeli unius ordinis.

3. Praeterea, supra (arg.1) dictum est quod omnes angeli sunt inaequales. Si ergo plures angeli sint unius ordinis, puta tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris, quam cum supremo sui ordinis. Et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc, quam cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isaiae 6,3 dicitur, quod Seraphim «clamabat alter ad alterum». Sunt ergo plures angeli in uno ordine Seraphim.

Respondeo dicendum quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus et virtutes et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali, quae quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine caelestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia: qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus caelestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfecte angelos cognoscimus, et eorum officia, ut

Dionysius dicit 6 cap. «Cael. hier.» (nt.4). Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum, nisi in communi: secundum quem modum, multi angeli sub uno ordine, continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia angelorum, et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet angelus habet suum proprium officium et suum proprium ordinem in rebus, multo magis quam quaelibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum quod omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo aequales, quantum ad communem similitudinem secundum quam constituuntur in uno ordine: sed simpliciter non sunt aequales. Unde Dionysius dicit, 10 cap. «Cael. hier.» [12], **quod in uno et eodem ordine angelorum, est accipere primos, medios et ultimos.**

Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum secundum quam quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum quod, sicut in superficie quae partim est alba et partim nigra, duae partes quae sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliquae duae partes albae, minus tamen secundum qualitatem; ita duo angeli qui sunt in terminis duorum ordinum magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae, quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minus autem secundum idoneitatem ad similia officia, quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

[12] § 2: MG 3,271

cios, como dice Dionisio; y de ahí que no podamos distinguir más que en general los oficios y los órdenes de los mismos; y así es como se contienen muchos ángeles en un mismo orden. Pero, si conociésemos perfectamente los ministerios de los ángeles y las peculiaridades de cada uno, sabríamos perfectamente que en realidad cada ángel tiene su propio ministerio y su propio orden, en mayor grado incluso que cada una de las estrellas, aunque para nosotros sea ahora desconocido.

Soluciones. 1. Todos los ángeles de un mismo orden son en alguna manera iguales, cuanto a la semejanza común, según la cual están constituídos en tal orden; pero en absoluto no son iguales. Por eso dice Dionisio que en un mismo orden de ángeles cabe distinguir primeros, medios y últimos.

2. Lo peculiar de los órdenes y oficios, según lo cual cada ángel tiene su propio oficio y orden, es desconocido para nosotros.

3. Así como, en una superficie que es mitad blanca y mitad negra, los dos extremos que están en los confines de lo blanco y de lo negro convienen más entre sí en cuanto a la posición que algunas otras dos partes blancas, pero convienen, sin embargo, menos en cuanto a la cualidad del color, así los ángeles que están en los términos contiguos de dos órdenes convienen más entre sí en cuanto a la proximidad de naturaleza que cualquiera de ellos con algunos otros de su mismo orden; pero convienen menos en cuanto a la idoneidad para oficios similares, idoneidad que tiene ciertamente límites determinados.

ARTICULO 4

Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in angelis [a]

Si la distinción de jerarquías y órdenes viene de la naturaleza en los ángeles

Dificultades. Parece que la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles no viene de la naturaleza.

1. Jerarquía quiere decir principado sagrado, y en la definición de la misma incluye Dionisio que "imita en lo posible a lo deiforme". Mas la santidad y deiformidad en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza. Luego la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza.

2. Como dice Dionisio, a los serafines se les llama "ardientes" o "abrasantes". Mas este oficio parece ser de la caridad, la cual no procede de la naturaleza, sino de la gracia; pues "se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado", como dice San Pablo; lo cual no se ha de entender sólo de los hombres santos, sino que también puede afirmarse de los santos ángeles, como dice San Agustín. Luego los órdenes en los ángeles no proceden de la naturaleza, sino de la gracia.

3. La jerarquía eclesiástica tiene por ejemplar a la celeste. Mas los órdenes entre los hombres no provienen de la naturaleza, sino de dones gratuitos; pues no viene de la naturaleza el que uno sea obispo, otro presbítero y otro diácono. Luego tampoco en los ángeles vienen los órdenes de la naturaleza, sino solamente de la gracia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in angelis.

1. Hierarchia enim dicitur sacer principatus: et in definitione eius Dionysius [13] ponit quod «deiforme, quantum possibile est, similat». Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Praeterea, Seraphim dicuntur «ardentes», vel «incendentes», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» [14] Hoc autem videtur ad caritatem pertinere, quae non est a natura, sed a gratia: «diffunditur» enim «in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis», ut dicitur ad Rom. 5,5. «Quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest», ut Augustinus dicit XII «De civ. Dei» [15]. Ergo ordines in angelis non sunt a natura, sed a gratia.

3. Praeterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a caelesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiae: non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

[a] *Sent.* 2 d.9 a.7; 4 d.24 q.1 a.1 q.1 ad 3.
[13] Cf. nt.3 et 12.
[14] § 1: MG 3,205.
[15] C.9: ML 41,357.

Sed contra est quod Magister dicit, 9 dist. II «Sent.», quod «ordo angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiae similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt». Distinctio ergo ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

Respondeo dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum facultatem suae naturae, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore. Et secundum respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines angelorum secundum naturalia dona. — Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundum respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in angelis, completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia: quia angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus, ut supra (q.62 a.6 et ad 3) dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Por otra parte, el Maestro de las Sentencias dice que "se entiende por orden de los ángeles una multitud de espíritus celestes que se asemejan entre sí por algún don de gracia, como asimismo convienen en la participación de dones naturales". Luego la distinción de órdenes en los ángeles proviene no sólo de los dones gratuitos, sino también de los dones naturales.

Respuesta. El orden de gobierno, que es orden de una multitud existente bajo un régimen, se hace por respecto al fin. Mas el fin de los ángeles puede entenderse de dos modos. El uno, según la condición de su naturaleza, a saber: que conozcan y amen a Dios con conocimiento y amor naturales; y por relación a este fin, se distinguen los órdenes de los ángeles en conformidad con los dones naturales.—El otro modo en que puede considerarse el fin de la multitud angélica, es según sus facultades sobrenaturales, y en este sentido su fin es la visión de la divina esencia y la fruición inalterable de la bondad de la misma; fin que ellos no pueden conseguir más que por la gracia. Y, por respecto a este fin, los órdenes se distinguen en los ángeles completivamente, o sea, de un modo cabal y perfecto, según los dones gratuitos, y dispositivamente, según los dones naturales; porque a los ángeles se les dieron los dones gratuitos según la capacidad de sus dones naturales, lo cual no es así en los hombres, como queda dicho; y por eso en los hombres se distinguen los órdenes solamente según los dones gratuitos y no según la naturaleza.

Con lo dicho está clara la respuesta a las dificultades.

ARTICULO 5

Utrum ordines angelorum convenienter nominentur [a]

Si se nombran debidamente los órdenes de los ángeles

Dificultades. Parece que no están bien nombrados los órdenes de los ángeles.

1. A todos los espíritus celestes se aplican a veces los nombres de ángeles, de virtudes o potestades celestes. Mas los nombres comunes no se aplican con propiedad a algunos. Luego no es razón que un orden se llame de "ángeles" y otro de "virtudes".

2. Ser Señor es propio de Dios, según aquello del Salmo: "Sabed que el Señor es Dios". Luego no es propio llamar "dominaciones" a un orden de espíritus celestes.

3. El nombre "dominación" sugiere la idea de gobierno. Mas esto mismo sucede también con los nombres de "principados" y "potestades". Luego estos tres nombres impropiamente se apropian a tres órdenes.

4. "Arcángeles" significa "ángeles príncipes". Luego no debe darse este nombre sino al orden de los "principados".

5. El nombre "serafín" se toma de ardor, que pertenece a la caridad, y el de "querubín" se toma de la ciencia. Mas la caridad y la ciencia son dones comunes a todos los ángeles. Luego no deben ser nombres de órdenes especiales.

6. "Tronos" significa "asientos". Mas se dice que Dios tiene su asiento en la criatura racional por el hecho de que ésta le conoce y le ama. Luego el orden de los "tronos" no debe ser orden distinto de los órdenes de los "querubines" y de los "serafines". Parece, pues, que los órdenes de los ángeles se designan impropiamente.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ordines angelorum non convenienter nominentur.

1. Omnes enim caelestes spiritus dicuntur et Angeli et Virtutes caelestes [16]. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo «Angelorum», et alius «Virtutum».

2. Praeterea, esse Dominum est proprium Dei; secundum illud Ps. 99,3: «Scitote quoniam Dominus ipse est Deus». Ergo inconvenienter unus ordo caelestium spirituum «Dominationes» vocatur.

3. Praeterea, nomen «Dominationis» ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen «Principatuum», et «Potestatum». Inconvenienter ergo tribus ordinibus haec tria nomina imponuntur.

4. Praeterea, «Archangeli» dicuntur quasi «Principes Angeli». Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini «Principatuum».

5. Praeterea, nomen «Seraphim» imponitur ab ardore qui ad caritatem pertinet: nomen autem «Cherubim» imponitur a scientia. Caritas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Praeterea, throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsum cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo «Thronorum» ab ordine «Cherubim» et «Seraphim».—Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines angelorum nominentur.

[a] *Sent.* 2 d.9 a.3.4; *In Col.* 1 lect.4; *Cont. Gent.* 3,80; *Compend. Theol.* c.128.
[16] DIONYS., *De cael. hier.* c.5: MG 3,705.

Sed contra est auctoritas sacrae Scripturae, quae sic eos nominat. Nomen enim «Seraphim» ponitur Isaiae 6,2; nomen «Cherubim», Ez. 1 [17]; nomen «Thronorum», Col. 1,16; «Dominationes» autem et «Virtutes» et «Potestates» et «Principatus» ponuntur Ephes. 1,21; nomen autem «Archangeli» ponitur in Canonica Iudae v.9; nomina autem «Angelorum» in pluribus Scripturae locis.

Respondeo dicendum quod in nominatione angelicorum ordinum, considerare oportet quod «propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» (nt.14). Ad videndum autem quae sit proprietas cuiuslibet ordinis, considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit: scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam excessum; sicut dictum est (q.13 a.2) de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter: sicut sancti homines participative dicuntur «dii».—Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet; sed ab eo quod est sibi quasi coaequatum. Sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum «substantiam rationalem»: non autem «substantiam intellectualem», quod est proprium nomen angeli, quia simplex intelligentia

Por otra parte, está la autoridad de la Sagrada Escritura, que los nombra así; pues el nombre de "serafín" consta en Isaías, y el de "querubín", en Ezequiel; el de "tronos", en la Carta de San Pablo a los Colosenses; los de "dominaciones", "virtudes", "potestades" y "principados", en la Carta a los Efesios; el de "arcángeles", en la canónica de San Judas, y el nombre de "ángeles", en muchos lugares de la Escritura.

Respuesta. En la nomenclatura de los órdenes angélicos debe observarse que "los nombres propios de cada uno de ellos designan sus respectivas propiedades", según dice Dionisio. Mas, para saber cuál sea la propiedad de cada orden, nótese que en las cosas ordenadas puede encontrarse algo de tres modos, a saber: como propiedad, por exceso y por participación. Se dice que algo está como propiedad en una cosa cuando es adecuado y proporcionado a la naturaleza de la misma; se dice que está por exceso cuando lo que se atribuye a tal cosa es de condición inferior a ella, pero, no obstante, le conviene con excedencia de la cosa respecto de lo que se la atribuye, como se ha dicho de todos los nombres que se atribuyen a Dios; y está, finalmente, por participación cuando lo que se atribuye a alguno no se encuentra en él en sentido pleno, sino de un modo minorado, como se dice que los hombres santos son "dioses" por participación.—Si, pues, se quiere nombrar alguna cosa con un nombre que designe su propiedad, no debe tomarse tal nombre de algo que sea participado imperfectamente por la cosa ni tampoco de aquello que tiene por exceso, sino de aquello que es como al igual de ella; si se quiere, por ejemplo, nombrar con propiedad al hombre, dígase que es una "substancia racional", no que es una "substancia intelectual", lo cual es el nombre propio del ángel,

[17] Cf. 10: 15,20.

puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación; tampoco se le nombre "substancia sensible", que es nombre propio del bruto, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales.

Tómese en cuenta, por consiguiente, en los órdenes angélicos, que todas las perfecciones espirituales son comunes a todos los ángeles y que todas están de manera más espléndida en los superiores que en los inferiores. Por otra parte, como incluso en estas mismas perfecciones hay grados, la perfección superior se atribuye al orden superior a modo de propiedad, y al inferior se atribuye a modo de participación; y viceversa, lo inferior se atribuye al inferior como propiedad y al superior se atribuye como excediéndola éste. Así es como el orden superior se denomina por la perfección superior.

Y según esto, Dionisio expone los nombres de los órdenes según la conformidad de dichos nombres con sus perfecciones espirituales.—San Gregorio, empero, en la exposición de estos nombres parece atender más a los ministerios exteriores; pues dice que "se llama ángeles a los que anuncian las cosas menos importantes, arcángeles, a los que anuncian las cosas más elevadas; virtudes, a los que obran los milagros; potestades, a los que reprimen y ahuyentan los poderes adversos, y principados, a los que presiden a los mismos espíritus buenos".

Soluciones. 1. Angel significa mensajero, y por eso a todos los espíritus celestes se les llama ángeles, en cuanto manifiestan las cosas divinas. Pero en esta misma manifestación tienen cierta excelencia los ángeles superiores, que es por lo que se les denomina órdenes superiores.

convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque «substantiam sensibilem», quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter prae aliis animalibus.

Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et quod omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem: e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum. Et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius (l.c. n.14) exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum.—Gregorius vero, in expositione horum nominum, magis attendere videtur exteriora ministeria. Dicit enim [18] quod «Angeli dicuntur qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; Virtutes, per quas miracula fiunt; Potestates, quibus adversae potestates repelluntur; Principatus, qui ipsis bonis spiritibus praesunt».

Ad primum ergo dicendum quod angelus «nuntius» dicitur. Omnes ergo caelestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, angeli vocantur. Sed superiores angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem an-

[18] *In Evang.* l.c. hom. 34: ML 77,1250

gelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideo a simplici manifestatione nominatur. Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius 5 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.16).—Vel potest dici quod infimus ordo specialiter dicitur ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant.

«Virtus» autem dupliciter accipi potest. Uno modo, communiter, secundum quod est media inter essentiam et operationem: et sic omnes caelestes spiritus nominantur caelestes virtutes sicut et «caelestes essentiae» (ibid.).—Alio modo, secundum quod importat quendam excessum fortitudinis: et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, 8 cap. «Cael. hier.» [19], quod «nomen Virtutum significat quandam virilem et inconcussam fortitudinem», primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundo, ad suscipiendum divina. Et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quae ad eos pertinent: quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius 12 cap. «De div. nom.» [20], «Dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum: sed per participationem, divina eloquia vocant Dominos principaliores ornatus, per quos inferiores ex donis eius accipiunt». Unde et Dionysius dicit in 8 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.19), quod nomen «Dominationum» primo quidem significat «quandam libertatem, quae est a servili conditione et pedestri subiectione», sicut plebs subiicitur «et a tyrannica oppressione»; quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo significat «quandam rigidam et inflexibilem gubernationem, quae ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subiectorum vel

En cambio, el ínfimo orden de ángeles no añade excelencia alguna sobre la común manifestación; y por eso trae su nombre de la simple manifestación y como que se apropia el simple nombre común de ángeles, según dice Dionisio.—También puede decirse que se denomina especialmente orden de ángeles el ínfimo orden por ser éstos los que inmediatamente nos anuncian las cosas.

"Virtud" puede tomarse en dos sentidos. Uno, común, en cuanto designa algo intermedio entre la esencia y la operación, y en este sentido todos los espíritus celestes se denominan virtudes celestes, así como también "substancias celestes".—Otro sentido en que se toma es para denotar cierta superioridad de fortaleza, y en este sentido es nombre propio de un orden. Por eso dice Dionisio que "el nombre de virtudes significa cierta fuerza viril e inquebrantable", en primer lugar, para todas las operaciones divinas a ellos pertinentes, y, además, para recibir las cosas divinas; significa, pues, que sin ningún temor acometen las cosas divinas que se les encomiendan; lo cual parece pertenecer a la fortaleza de ánimo.

2. Según dice Dionisio, "se alaba singularmente en Dios la dominación a modo de exceso; mas los textos sagrados llaman señores, por participación, a los órdenes principales, por cuanto de ellos reciben los inferiores sus dones". Por donde el mismo Dionisio dice que "el nombre de las dominaciones significa", en primer lugar, "cierta libertad o exención de condición servil y de sujeción baja", como la de la plebe, "y también de la opresión tiránica" que incluso los mayores sufren a veces. En segundo lugar, significa "cierto gobierno rígido e inflexible, que no se rebaja a actos serviles ni propios de los sometidos a los tiranos o de los oprimidos por ellos". En tercer

[19] § 1: MG 3,237.
[20] § 3,1: MG 3,969.972: S. TH., lect.

lugar, significa el "apetito y participación del verdadero dominio cual se encuentra en Dios".—Y, del mismo modo, el nombre de cada orden significa la participación de algo que está en Dios; por ejemplo, el nombre "virtudes" significa participación de la virtud divina, y así de los demás.

3. Los nombres "dominación", "potestad" y "principado" pertenecen de distinta manera a la gobernación. Pues al señor pertenece solamente prescribir lo que se ha de hacer; y por eso dice San Gregorio que "ciertos coros de ángeles se llaman dominaciones porque los demás están sometidos a obedecerlos".—El nombre de "potestad" designa cierta intimación, según aquello del Apóstol: "El que resiste a la potestad, a la ordenación divina resiste"; por eso dice Dionisio que el nombre de "potestad" significa cierta ordenación, así respecto a la recepción de las cosas divinas como respecto a las acciones divinas que ejercen los superiores en los inferiores encumbrándolas. Pertenece, pues, al orden de las potestades ordenar las cosas que se han de hacer por los súbditos. — Mas ser príncipe, como dice San Gregorio, "es tener prioridad entre otros"; como si dijéramos, ser los primeros en ejecutar lo mandado. Por lo cual dice Dionisio que el nombre de "principados" significa "guía con orden sagrado"; y, efectivamente, a los que guían a otros, estando a la cabeza de ellos, se les llama propiamente príncipes, según aquello del Salmo: "Precedían los príncipes juntamente con los cantores".

4. Los "arcángeles" están, según Dionisio, entre los principados y los ángeles. Ahora bien, lo que está en medio, comparado a uno de los extremos, parece el otro, en cuanto participa de la naturaleza de ambos; por ejemplo, lo tibio es frío respecto de lo cálido, y es cálido respecto de lo frío. Pues, de igual modo, los ar-

oppressorum a tyrannis». Tertio significat «appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo». — Et similiter nomen cuiuslibet ordinis significat participationem eius quod est in Deo; sicut nomen «Virtutum» significat participationem divinae virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quod nomen «Dominationis», et «Potestatis», et «Principatus», diversimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo praecipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit (l.c. nt.18) quod «quaedam angelorum agmina, pro eo quod eis cetera ad obediendum subiecta sunt, Dominationes vocantur».—Nomen vero potestatis ordinationem quandam designat; secundum illud Apostoli ad Rom. 13,2: «Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit». Et ideo Dionysius dicit (l.c. nt.19) quod nomen «Potestatis» significat quandam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas quas superiores in inferiores agunt, eas sursum ducendo. Ad ordinem ergo Potestatum pertinet ordinare quae a subditis sint agenda.—Principari vero, ut Gregorius dicit (l.c. nt.18), est «inter reliquos priorem existere», quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit, 9 cap. «Cael. hier.» [21], quod nomen «Principatuum» significat «ductivum cum ordine sacro». Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, principes proprie vocantur; secundum illud Psalmi 67,26: «Praevenerunt principes coniuncti psallentibus».

Ad quartum dicendum quod «Archangeli», secundum Dionysium (ibid.), medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque: sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicun-

[21] § 1: MG 3,257

tur quasi «Principes Angeli»: quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt angeli.—Secundum Gregorium autem (l.c. nt.18), dicuntur Anchangeli ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus caelestibus virtutibus divinas iussiones explentibus.

Ad quintum dicendum quod nomen «Seraphim» non imponitur tantum a caritate, sed a caritatis excessu, quem importat nomen «ardoris» vel «incendii». Unde Dionysius, 7 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.14), exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem, motum, qui est sursum, et qui est continuus. Per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum.—Secundo vero, virtutem activam eius, quae est calidum. Quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima; et iterum cum quodam superexcedenti fervore. Et per hoc significatur actio huiusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in similem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes.—Tertio consideratur in igne claritas eius. Et hoc significat quod huiusmodi angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant.

Similiter etiam nomen «Cherubim» imponitur a quodam excessu scientiae: unde interpretatur «plenitudo scientiae». Quod Dionysius exponit (ibid.) quantum ad quatuor: primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc, quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huius-

cángeles son considerados como "ángeles príncipes", porque, comparados a los ángeles, son príncipes, y, comparados a los principados, son ángeles. — Aunque, según San Gregorio, se llaman arcángeles porque tienen prioridad sólo con respecto a los ángeles, como mensajeros de las cosas grandes, mientras que los principados se llaman así por presidir a todas las virtudes celestiales que ejecutan los mandatos divinos.

5. La palabra "serafín" no trae su origen simplemente de la caridad, sino del exceso de caridad que implica la palabra "ardor" o "incendio". Por eso Dionisio declara la palabra "serafín" por las propiedades del fuego, en el que está el exceso del calor y en el que podemos distinguir tres cosas: primeramente, el movimiento, que es hacia arriba y continuo; con lo cual se indica que los serafines se mueven hacia Dios sin desviación posible.—En segundo lugar, su virtud activa, que es el calor, y que se encuentra en el fuego, no simplemente, sino con cierta intensidad, por cuanto es penetrante en su acción y trasciende hasta las partes más insignificantes, y además con un ardor rebasante, con lo cual significa la acción que estos ángeles ejercen potentemente sobre los súbditos, excitándolos a un sublime fervor y purificándolos totalmente por el incendio.—En tercer lugar se advierte en el fuego su claridad, lo cual significa que estos ángeles tienen en sí mismos una luz inextinguible y que iluminan perfectamente a otros.

Asimismo, también la palabra "querubín" está tomada de cierto exceso de ciencia, que por eso se traduce como "plenitud de ciencia"; lo cual expone Dionisio por relación a cuatro cosas: primero, en cuanto a la perfecta visión de Dios; segundo, en cuanto a una plena recepción de la luz divina; tercero, en cuanto al hecho de que contemplan en Dios mismo la hermosura del orden de las cosas derivadas de Dios; y, por último, en cuanto a que, inundados

ellos plenamente con este conocimiento, le efunden copiosamente a otros.

6. La excelencia del orden de "tronos" sobre los órdenes inferiores consiste en que los tronos pueden conocer inmediatamente en Dios mismo las razones de las obras divinas. Los querubines, en cambio, tienen la excelencia de la ciencia, como los serafines tienen la del amor. Y, aunque en estas dos excelencias de la ciencia y del amor esté incluída la de los tronos, en ésta, sin embargo, no están incluídas las otras dos; por donde es distinto el orden de los tronos de los órdenes de los querubines y serafines. Lo común a todos es que la excelencia del inferior está incluída en la del superior, pero no viceversa.

Dionisio declara el nombre de "tronos" por su semejanza con los asientos materiales, en los cuales se debe atender a cuatro cosas: 1.ª, el sitio, porque así como los asientos materiales se elevan sobre la tierra, así los ángeles llamados tronos se elevan hasta conocer inmediatamente en Dios las razones de las cosas; 2.ª, la solidez, porque el que en ellos se sienta toma posición estable, aunque aquí sucede al contrario, pues los ángeles mismos son consolidados por Dios; 3.ª, que el asiento recibe al que en él se sienta y éste puede ser llevado en él, e igualmente estos ángeles reciben a Dios en sí mismos, y en cierto modo le llevan a los inferiores; 4.ª, la figura; porque el asiento está abierto por un lado para recibir al que en él se sienta, y así también estos ángeles están como abiertos por su prontitud para recibir a Dios y ser sus servidores.

modi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

Ad sextum dicendum quod ordo «Thronorum» habet excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed Cherubim habent excellentiam scientiae; Seraphim, vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quae est Thronorum, includuntur aliae duae. Et ideo ordo Thronorum distinguitur ab ordine Cherubim et Seraphim. Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso.

Exponit autem Dionysius (ibid.) nomen Thronorum, per convenientiam ad materiales sedes. In quibus est quatuor considerare. Primo quidem, situm: quia sedes supra terram elevantur. Et sic angeli qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant.—Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas: quia in ipsis aliquis firmiter sedet. Hic autem est e converso: nam ipsi angeli firmantur per Deum.—Tertio, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest. Sic et isti angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto, ex figura: quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem. Ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

ARTICULO 6

Utrum convenienter gradus ordinum assignentur *

Si están bien asignados los grados de cada orden

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur.

1. Ordo enim praelatorum videtur esse supremus. Sed Dominationes, Principatus et Potestates ex ipsis nominibus praelationem quandam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Praeterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus: nihil enim coniungitur propinquius sedenti, quam sua sedes. Ergo ordo Thronorum est altissimus.

3. Praeterea, scientia est prior quam amor; et intellectus videtur esse altior quam voluntas. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quam ordo Seraphim.

4. Praeterea, Gregorius (nt. 18) ponit Principatus supra Potestates. Non ergo collocantur immediate supra Archangelos, ut Dionysius dicit (nt.21).

Sed contra est quod Dionysius ponit (nt.14), in prima quidem hierarchia, Seraphim ut primos, Cherubim ut medios, Thronos ut ultimos; in media vero, Dominationes ut primos, Virtutes ut medios, Potestates ut ultimos; in ultima, Principatus ut primos, Archangelos ut medios, Angelos ut ultimos.

Respondeo dicendum quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius (l.c. nt.18) et Dionysius, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad Principatus et Virtutes diffe-

Dificultades. Parece que no se asignan con propiedad los grados de los ordenes.

1. El orden de los prelados parece ser el supremo. Mas las dominaciones, los principados y las potestades significan cierta prelacía, como indican sus nombres. Luego estos órdenes deben ser los supremos de todos.

2. Cuanto un orden está más cerca de Dios, tanto es superior. Mas el orden de los tronos parece ser el más próximo a Dios, porque nada hay más unido al que está sentado que su mismo asiento. Luego el orden de los tronos es el más alto.

3. La ciencia precede al amor, y el entendimiento parece ser facultad más elevada que la voluntad. Luego también el orden de los querubines parece más elevado que el de los serafines.

4. San Gregorio coloca los principados sobre las potestades. Luego no están inmediatamente sobre los arcángeles, como opina Dionisio.

Por otra parte, Dionisio supone en la primera jerarquía a los serafines como primeros, a los querubines como medios y a los tronos como últimos; en la segunda, a las dominaciones como primeros, a las virtudes como medios y a las potestades como últimos; en la tercera y última, a los principados como primeros, a los arcángeles como medios y a los ángeles como últimos.

Respuesta. En la asignación de los grados de los órdenes angélicos convienen San Gregorio y Dionisio en todos, excepto en los principados y virtudes; pues Dionisio coloca a las virtudes debajo de las dominacio-

* *Sent.* 2 d. 9 q. 1 a. 1 *De Eph.* [illegible] *Contra Gent.* 3,80 *Compend. Theol.* c. 126

nes y sobre las potestades, y a los principados bajo las potestades y sobre los arcángeles, en tanto que San Gregorio coloca a los principados entre las dominaciones y las potestades, y a las virtudes entre las potestades y los arcángeles. Y ambas sentencias pueden tener algún fundamento en la autoridad del Apóstol, el cual, enumerando los órdenes medios en orden ascendente, dice que Dios constituyó a Cristo "a su diestra en los cielos sobre todo principado, y potestad, y virtud, y dominación", en la cual coloca el Apóstol, el cual, enumerando los órdenes medios y la dominación, conforme a la clasificación de Dionisio; mas en la Epístola a los Colosenses, enumerando los mismos órdenes en orden descendente, dice: "Todas las cosas han sido creadas por él y en él, tanto los tronos como las dominaciones, los principados y las potestades", donde coloca a los principados entre las dominaciones y las potestades, según el orden de San Gregorio.

Veamos, pues, primeramente las razones de la clasificación de Dionisio. En ella se debe observar que, como hemos dicho, la primera jerarquía toma las razones de las cosas de Dios mismo; la segunda las toma de las causas más universales, y la tercera, según la determinación a los efectos especiales. Por otra parte, siendo Dios fin no sólo de los ministerios angélicos, sino también de toda criatura, a la primera jerarquía pertenece la consideración del fin; a la segunda, la disposición universal de las cosas que se han de hacer, y a la última, la aplicación de la disposición al efecto, que es la ejecución de la obra; porque es evidente que estas tres cosas se encuentran en toda operación. Por eso Dionisio, deduciendo de los nombres respectivos las propiedades de los órdenes, coloca en la jerarquía primera aquellos órdenes cuyos nombres se imponen con relación a Dios, a saber: los serafines, los querubines y los tronos; en la segunda, aquellos cuyos nombres designan cierto go-

renter. Nam Dionysius (l.c. nt.34) collocat Virtutes sub Dominationibus et supra Potestates, Principatus autem sub Potestatibus et supra Archangelos: Gregorius autem ponit Principatus in medio Dominationum et Potestatum, Virtutes vero in medio Potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli. Qui, medios ordines ascendendo enumerans, dicit, Eph. 1, 20-21, quod Deus constituit illum, scilicet Christum, «ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem»: ubi Virtutem ponit inter Potestatem et Dominationem, secundum assignationem Dionysii. Sed ad Col. 1,16, enumerans eosdem ordines descendendo, dicit: «Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt»: ubi Principatus ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundum assignationem Gregorii.

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est quod, sicut supra (a.1) dictum est, prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum: scilicet Seraphim et Cherubim et Thronos. Illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quandam guber-

nationem sive dispositionem: scilicet Dominationes, Virtutes et Potestates. Illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem: scilicet Principatus, Angelos et Archangelos.

In respectu autem ad finem, tria considerari possunt: nam primo, aliquis considerat finem; secundo vero, perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero, intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII «Metaphys.»[22], potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis, nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant: alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum primae hierarchiae. Nam Throni elevantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt: quod est proprium totius primae hierarchiae. Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt. Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri. Ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo Thronorum: sicut ab eo quod est commune omnibus caelestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum.

Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est definitio eorum quae agenda sunt: quod est proprium Dominationum. Secundum autem est praebere facultatem ad implendum: quod pertinet ad Virtutes. Tertium autem est ordinare qualiter ea quae praecepta vel definita sunt, impleri possint, ut

bierno o disposición común: dominaciones, virtudes y potestades; y en la tercera, aquellos cuyos nombres designan la ejecución de la obra, a saber, principados, ángeles y arcángeles.

Mas respecto del fin puede atenderse a tres cosas: pues primero se concibe el fin, después se tiene el perfecto conocimiento de él, y, por último, se fija la intención en él; de esto, lo segundo es por añadidura a lo primero, y lo tercero, por añadidura a lo segundo y primero. Teniendo en cuenta, por otra parte, que Dios es fin de las criaturas, como el capitán es fin del ejército, según la expresión de Aristóteles, puede verse una semejanza de este orden en las cosas humanas; pues hay efectivamente algunos de tal dignidad que, sin intermedio de otros, pueden acercarse familiarmente al rey o capitán; otros, además de esto, pueden conocer sus secretos; y otros, aún más, permanecen siempre junto a él, como unidos a él. Pues según esta semejanza podemos tomar la disposición de los órdenes en la primera jerarquía. Porque los tronos se elevan hasta recibir familiarmente a Dios en sí mismos, en cuanto ven en él inmediatamente las razones de las cosas, lo cual es propio de toda la jerarquía; mas los querubines conocen de manera más eminente los secretos divinos, y los serafines tienen la suprema excelencia, que es estar unidos a Dios mismo [48]. De este modo, el orden de los tronos se denomina por lo que es común a toda la jerarquía, como de lo que es común a todos los espíritus celestes se denomina el orden de los ángeles.

Hay también tres aspectos de la gobernación. Lo primero en ella es la distinción de las cosas que se han de hacer, que es propio de las dominaciones; lo segundo es dar el poder para realizarlo, que pertenece a las virtudes; y, por último, el ordenar cómo deban realizarse las cosas pres-

[22] XI c.10 n.1 (Bk 1075a15): S.TH., lect.12 n.2620

critas o determinadas, para que alguno lo cumpla, y esto pertenece a las potestades.

Por último, la ejecución de los ministerios angélicos consiste en anunciar las cosas divinas. Mas en la ejecución de cualquier acto hay algunos que le comienzan y guían a otros, como los que entonan en el canto y los que guían y conducen a otros en la batalla, y esto pertenece a los principados; otros, que simplemente ejecutan las órdenes, y esto pertenece a los ángeles; otros, en fin, son como intermediarios entre los que guían y los que simplemente ejecutan, y éstos son los arcángeles, según queda dicho.

Esta designación de los órdenes parece efectivamente adecuada. Lo supremo de un grado inferior siempre es afín a lo ínfimo del inmediato grado superior; el ínfimo grado, por ejemplo, de la vida animal dista muy poco de las plantas. Ahora bien, el primer orden es el de las divinas Personas, cuyo término es el Espíritu Santo, que es el amor procedente, con el cual tiene alguna afinidad el orden supremo de la primera jerarquía, denominado del incendio de amor. El orden ínfimo de la primera jerarquía lo constituyen los tronos, que por su mismo nombre tiene relación con las dominaciones, puesto que los tronos son, según San Gregorio, "por los que Dios ejecuta sus juicios", por cuanto reciben las divinas ilustraciones como competentes para iluminar inmediatamente a la segunda jerarquía, a la cual pertenece la disposición de los ministerios divinos. El orden de las potestades tiene afinidad con el de los principados; pues, perteneciendo a las potestades el poner orden en sus súbditos, semejante ordenación está designada inmediatamente por el nombre de los principados, que son los primeros en la ejecución de los ministerios divinos, puesto que presiden el gobierno de las naciones y

aliqui exequantur: et hoc pertinet ad Potestates.

Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt: et hoc pertinet ad Principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur: et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero medio modo se habent: quod ad Archangelos pertinet, ut supra (a.5 ad 4) dictum est.

Invenitur autem congrua haec ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris; sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum Personarum, qui terminatur ad Spiritum Sanctum, qui est amor procedens: cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est Thronorum, qui ex suo nomine habent quandam affinitatem cum Dominationibus: nam Throni dicuntur, secundum Gregorium [23] «per quos Deus sua iudicia exercet»; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero Potestatum affinitatem habet cum ordine Principatuum: nam cum Potestatum sit ordinationem subiectis imponere, haec ordinatio statim in nomine Principatuum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum in divinis ministeriis; nam «bonum gentis est divinius quam bonum unius homi-

[23] ML 76,[illegible]

nis» [24]. Unde dicitur Dan. 10,13: «Princeps regni Persarum restitit mihi».

Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cum Dominationes sint definientes et praecipientes ea quae ad divina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem Augustinus dicit in III «De Trin.» [25] «corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam; et spiritus malus per spiritum bonum». Primus ergo ordo post Dominationes dicitur Principatuum, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde Potestates, per quas arcentur mali spiritus: sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13,3-4. Post quas sunt Virtutes, quae habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt Archangeli et Angeli, qui nuntiant hominibus vel magna, quae sunt supra rationem; vel parva, ad quae ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum quod in angelis potius est quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus praesident: et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati a praelatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum quod illa propinquitas ad Deum quae designatur nomine Thronorum, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentius, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, sic-

reinos, que es el primero y principal entre los ministerios divinos, ya que "el bien común es más divino que el particular". Así dice Daniel: "El príncipe del reino de Persia se me opuso".

También la disposición de los órdenes que hace San Gregorio es oportuna. En efecto: siendo las dominaciones las que determinan y prescriben lo perteneciente a los divinos ministerios, los órdenes a ellas sujetos están dispuestos en conformidad con la disposición de los seres en que se ejecutan dichos ministerios. Mas, como dice San Agustín, "los cuerpos inferiores están regidos con cierto orden por los superiores, todos los cuerpos por la criatura espiritual, y el espíritu malo por el bueno". Así, pues, el primer orden, después del de las dominaciones, se dice que es el de los principados, que imperan incluso sobre los espíritus buenos: vienen después las potestades, que alejan a los espíritus malos, como lo hacen las potestades terrenas con los malhechores, según dice el Apóstol; siguen a éstas las virtudes, que tienen poder sobre la naturaleza corporal para obrar milagros; después de las virtudes vienen los ángeles y arcángeles, que anuncian a los hombres, ya las cosas grandes que superan a la razón, ya las pequeñas que caen bajo el dominio de ella.

Soluciones. 1. En los ángeles es más principal su sumisión a Dios que su prelacía sobre los inferiores, y de aquélla les viene ésta; y por eso no son los supremos los órdenes que traen su nombre de la prelacía, sino que lo son los que se nombran por su mirar hacia Dios.

2. La proximidad a Dios que significa el nombre de los tronos, se da también en los querubines y serafines, y de modo más excelente, conforme a lo dicho.

3. Como queda dicho, el conoci-

[24] ARISTOT., *Ethic.* [illegible]
[25] C.4: ML 42,875

miento se realiza en cuanto que la cosa conocida está en el cognoscente; en cambio, el amor, en cuanto que el amante se une a la cosa amada. Por otra parte, las cosas superiores están en sí mismas de un modo más elevado que en las inferiores; en tanto que las inferiores están de manera más digna en las superiores que en sí mismas. De esto se sigue que el conocer las cosas inferiores es más elevado que el amarlas; pero el amor de las superiores, y principalmente de Dios, es superior a su conocimiento.

4. Si se mira bien a las disposiciones de los órdenes según Dionisio y según San Gregorio, se diferencian en realidad muy poco o nada; porque el nombre de principados se toma, según San Gregorio, de que "presiden a los espíritus buenos", y esto mismo compete a las virtudes en cuanto que su nombre implica cierta fortaleza que da eficacia a los espíritus inferiores para ejecutar los ministerios divinos. Asimismo, las virtudes, según San Gregorio, parecen ser lo mismo que los principados según Dionisio, puesto que el primero entre los ministerios divinos es hacer milagros, mediante lo cual se prepara el camino para la anunciación que hacen los arcángeles y los ángeles.

ut supra (q.16 a.1; q.27 a.3) dictum est, cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus: inferiora vero nobiliori modo in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni: superiorum autem dilectio, et praecipue Dei praeeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum quod, si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius (l.c. nt.23) Principatuum nomen ex hoc, quod «bonis spiritibus praesunt»: et hoc convenit Virtutibus, secundum quod in nomine Virtutum intelligitur quaedam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus Virtutes, secundum Gregorium, videntur esse idem quod Principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis, miracula facere: per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

ARTICULO 7

Utrum ordines remanebunt post diem iudicii [a]

Si han de permanecer los órdenes después del día del juicio

Dificultades. Parece que no permanecerán los órdenes después del día del juicio.

1. Dice el Apóstol que Cristo "reducirá a la nada todo principado y toda potestad cuando entregue a Dios Padre el reino"; lo cual tendrá lugar en la consumación final. De igual modo, pues, en aquel estado serán

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 15,24, quod Christus evacuabit omnem Principatum et Potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri, quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione.

[a] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.1: 4 d.45 q.1 a.2 q.4; *In I Cor.* 15 lect. 3

in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Praeterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem iudicii unus angelus non purgabit aut illuminabit aut perficiet alium: quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Praeterea, Apostolus dicit, ad Heb. 1,14, de angelis, quod «omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis»: ex quo patet quod officia angelorum ordinantur ad hoc, quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia et ordines angelorum.

Sed contra est quod dicitur Iud. 5,20: «Stellae manentes in ordine et cursu suo»: quod exponitur de angelis [26]. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari: scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundum differentiam gratiae et naturae, ut supra (a.4) dictum est. Et utraque differentia semper in angelis remanebit. Non enim posset naturarum differentia ab eis auferri, nisi eis corruptis: differentia etiam gloriae erit in eis semper, secundum differentiam meriti praecedentis.

Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad

reducidos a la nada todos los demás órdenes.

2. Lo propio del oficio de los órdenes angélicos es purificar, iluminar y perfeccionar. Mas, después del día del juicio, un ángel no purificará, ni iluminará, ni perfeccionará a otro, porque no adelantarán ya más en la ciencia. Luego sería inútil la permanencia de los órdenes angélicos.

3. Hablando de los ángeles, dice el Apóstol que "son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud"; de lo cual se infiere claramente que los oficios de los ángeles se ordenan a conducir los hombres a la salvación. Mas todos los elegidos conseguirán la salvación no más allá del día del juicio. Luego no habrá ministerios y órdenes de ángeles después del día del juicio.

Por otra parte, dice la Sagrada Escritura que "las estrellas conservarán su orden y su curso", lo cual interpreta de los ángeles la Glosa. Luego los ángeles permanecerán siempre en sus órdenes.

Respuesta. En los órdenes angélicos hay que considerar dos cosas: la distinción de grados y el desempeño de ministerios. La distinción de grados es en ellos según las diferencias de gracia y de naturaleza, como ya hemos dicho. Y estas diferencias permanecerán siempre en los ángeles. Porque, en efecto, no es posible que desaparezcan de ellos las diferencias de naturaleza sin que ellos dejen de existir; y la diferencia de gloria permanecerá también siempre en ellos, conforme a la diferencia de los méritos precedentes.

El desempeño, empero, de los oficios angélicos, en parte permanecerá y en parte cesará después del día del juicio. Cesará en cuanto dichos oficios se ordenan a conducir a otros

[26] *Glossa interl.* ex RUPERTO: ML 167,1037

al fin; pero permanecerá en cuanto es compatible con la consecución última del fin; a la manera que, en el orden militar, unas son las funciones en el tiempo del combate y otras en el del triunfo.

Soluciones. 1. Los principados y potestades cesarán con la consumación final en cuanto a la misión de conducir a otros al fin; porque, conseguido éste, no se necesita tender hacia él. Esta solución está indicada por las mismas palabras del Apóstol, al decir: "Cuando haya entregado a Dios Padre el reino", esto es, cuando haya conducido a los fieles a la fruición final de Dios.

2. Las acciones de unos ángeles sobre otros se han de entender a semejanza de las acciones inteligibles entre nosotros. Ahora bien, hay entre nosotros muchas acciones inteligibles que están ordenadas a modo de causa y efecto, como el llegar gradualmente a una conclusión por muchos medios. En este caso es evidente que el conocimiento de la conclusión depende de todos los medios precedentes, no sólo en cuanto a una nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación de la adquirida; como lo indica el hecho de que, si se olvida alguno de los medios precedentes, se podrá tener opinión o fe acerca de la conclusión, pero no ciencia, ignorando el orden de las causas.—Así, pues, conociendo los ángeles inferiores la razón de las obras divinas mediante la luz de los ángeles superiores, su conocimiento depende de la luz de los superiores, no sólo en cuanto a la nueva adquisición de ciencia, mas también en cuanto a la conservación del conocimiento. Por tanto, aunque después del juicio no progresen los ángeles inferiores en el conocimiento de cosa alguna, esto no excluye, sin embargo, el que sean iluminados por los superiores.

3. Aunque después del juicio los hombres no hayan de ser conduci-

finem: remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum quod Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc, quod alios ad finem perducant: quia consecuto iam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis Apostoli, dicentis, «Cum tradiderit regnum Deo et Patri», idest, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum quod actiones angelorum super alios angelos considerandae sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quae sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multae intelligibiles actiones quae sunt ordinatae secundum ordinem causae et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis praecedentibus, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad scientiae conservationem. Cuius signum est quod, si quis obliviscretur aliquod praecedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato.—Sic igitur, cum inferiores angeli rationes divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum quod, etsi post diem iudicii homines non

sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium angelorum; tamen illi qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per angelorum officia.

dos a la salvación mediante el ministerio de los ángeles, no obstante, aquellos que la hayan alcanzado continuarán recibiendo de los ángeles ciertas ilustraciones.

ARTICULO 8

Utrum homines assumantur ad ordines angelorum [a]

Si los hombres serán elevados a los órdenes de los ángeles

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homines non assumantur ad ordines angelorum.

1. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum caelestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed angeli infimae hierarchiae nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Praeterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, daemones arcere, et huiusmodi, quae non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines angelorum.

3. Praeterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita daemones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animae hominum malorum convertantur in daemones: hoc enim Chrysostomus reprobat, «Super Matth.» [27] **Ergo non videtur quod animae sanctorum transferantur ad ordines angelorum.**

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 22,30, de sanctis, quod «erunt sicut angeli Dei in caelo».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.4,7) dictum est, ordines angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur angelorum ordines solum quantum ad gradum

Dificultades. Parece que los hombres no serán elevados a los órdenes de los ángeles.

1. La jerarquía humana está debajo de la ínfima jerarquía angélica, como la ínfima bajo la media y ésta bajo la primera. Mas los ángeles de la ínfima jerarquía nunca pasarán a la media ni a la primera. Luego tampoco los hombres serán promovidos a los órdenes de los ángeles.

2. A los órdenes de los ángeles competen ciertos oficios, como custodiar, obrar milagros, ahuyentar los demonios y otros tales, que no parecen corresponder a las almas de los santos. Luego no serán promovidos a los órdenes angélicos.

3. Como los buenos ángeles inducen al bien, así los demonios al mal. Mas es erróneo decir que las almas de los hombres malos se conviertan en demonios, pues esto lo reprueba el Crisóstomo. Luego no parece que las almas de los santos hayan de pasar a los órdenes de los ángeles.

Por otra parte, el Señor dice, hablando de los santos, que "serán como ángeles en el cielo".

Respuesta. Como hemos dicho, los órdenes angélicos se distinguen, tanto según la condición de la naturaleza como según los dones de la gracia. Si, pues, se consideran estos órdenes sólo en cuanto a los grados

[a] *Sent.* 2 d.9 a.8
[27] Hom. 2[illegible] MG 57,3[illegible]

de naturaleza, es evidente que los hombres no pueden de ningún modo pasar a los órdenes de los ángeles, porque permanecerá siempre la distinción de naturalezas. Fijándose algunos en esta distinción, afirmaron que de ningún modo pueden los hombres elevarse a ser igualados con los ángeles. Lo cual es erróneo; porque contradice a la promesa de Cristo, quien dice que los hijos de la resurrección serán iguales a los ángeles en el cielo. Tratándose, en efecto, del orden, lo que se refiere a la naturaleza es material; lo que en último término hace el orden es aquello que procede de la gracia, lo cual depende de la liberalidad de Dios y no de la naturaleza. Pueden, por tanto, los hombres merecer, mediante los dones de la gracia, tanta gloria que vengan a igualarse con los ángeles en cualesquiera de los grados angélicos; lo cual es ser elevados los hombres a los órdenes de los ángeles [49].

Dicen otros que no todos los hombres que se salvan son elevados a los órdenes angélicos, sino únicamente los que son vírgenes o los perfectos, constituyendo los demás hombres su propio orden, como en contraposición a la sociedad total de los ángeles.—Pero esto está en contra de San Agustín, el cual dice que no habrá dos sociedades de hombres y de ángeles, sino una sola, "porque la bienaventuranza de todos consiste en estar unidos a un solo Dios".

Soluciones. 1. La gracia se da a los ángeles en proporción de sus dones naturales [50]; no así a los hombres, según queda dicho. Y, por tanto, como los ángeles inferiores no pueden pasar al grado natural de los superiores, así tampoco al gratuito. Los hombres, empero, pueden ascender al gratuito, aunque no al natural.

naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum: quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam[28] considerantes, posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem angelorum. Quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi, dicentis, Lucae 20,36, quod filii resurrectionis erunt aequales angelis in caelis. Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis: completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis aequentur secundum singulos angelorum gradus. Quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quod ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum.—Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit XII «De civ. Dei» (cf. nt.15), quod non erunt duae societates hominum et angelorum, sed una: «quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo».

Ad primum ergo dicendum quod gratia angelis datur secundum proportionem naturalium; non autem sic est de hominibus, ut supra (a.4; q.62 a.6) dictum est. Et ideo sicut inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

[28] ESTRABUS, *In Ethic.* [illegible] tr.6.—Cf. S.TH. *Sent.* [illegible] ALBERT MAGN., *In Ethic.* [illegible] tr.6 c.8; GREGORIUM, [illegible]

Ad secundum dicendum quod angeli, secundum naturae ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundum legem communem, per eos administrantur non solum res humanae, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam, sunt eiusdem naturae nobiscum. Unde secundum legem communem, non administrant humana, «nec rebus vivorum intersunt», ut Augustinus dicit in libro «De cura pro mortuis agenda»[29]. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis vel mortuis, huiusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel daemones arcendo, vel aliquid huiusmodi; sicut Augustinus in eodem libro dicit (ib. c.16).

Ad tertium dicendum quod homines ad poenam daemonum transferri, non est erroneum: sed quidam erronee posuerunt daemones nihil aliud esse quam animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat.

2. Los ángeles, según el orden de naturaleza, están entre Dios y nosotros, y, por lo tanto, conforme a la ley común, son administradas por ellos no sólo las cosas humanas, sino también todas las corporales. Mas los hombres santos, aun después de esta vida, serán de la misma naturaleza que nosotros, y, por tanto, según la ley común, no administran las cosas humanas "ni se entrometen en los asuntos de los vivos", según dice San Agustín. Sin embargo, por una dispensación especial se concede a veces a algunos santos, vivos o muertos, ejecutar estos oficios, ya sea haciendo milagros, ya alejando a los demonios, o cosas parecidas, como San Agustín dice.

3. No es erróneo decir que los hombres son llevados a la pena de los demonios; pero sí erraron los que afirmaron que los demonios no son otra cosa que almas de los difuntos; y esto es lo que reprueba San Crisóstomo.

[29] C.13,16: ML 46,604-607

CUESTION 109

In quatuor articulos divisa:

De ordinatione malorum angelorum

Del orden de los ángeles malos

Pasemos ahora a considerar el orden de los ángeles malos; sobre lo cual se preguntan cuatro cosas:

Primera: si hay órdenes entre los demonios.

Segunda: si hay prelación entre ellos.

Tercera: si unos demonios iluminan a otros.

Cuarta: si los demonios están sometidos a la prelación de los ángeles buenos.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum (cf. q.106 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ordines sint in daemonibus.

Secundo: utrum in eis sit praelatio.

Tertio: utrum unus illuminet alium.

Quarto: utrum subiiciantur praelationi bonorum angelorum.

ARTICULO 1

Utrum ordines sint in daemonibus [a]

Si hay órdenes entre los demonios

Dificultades. Parece que no hay órdenes entre los demonios.

1. El orden tiene razón de bien, igual que el modo y la especie, como San Agustín dice; y, por el contrario, el desorden tiene razón de mal. Mas en los ángeles buenos nada hay desordenado. Luego en los malos no hay ninguna clase de orden.

2. Los órdenes angélicos se contienen bajo alguna jerarquía. Mas los demonios no están bajo ninguna jerarquía, que es principado sagrado, puesto que están privados de toda santidad. Luego no hay órdenes en los demonios.

3. Según la opinión común, hay demonios caídos de cada uno de los

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordines non sint in daemonibus.

1. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species, ut Augustinus dicit in libro «De natura boni» [1]**; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.**

2. Praeterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed daemones non sunt sub aliqua hierarchia, quae est sacer principatus: cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in daemonibus non sunt ordines.

3. Praeterea, daemones de singulis ordinibus angelorum cecide-

[a] *Sent.* 2 d.6 q.1 a.3; 4 d.17 q.1 a.1 q.1a.1; *In Ebr.* 2 lect.1.

[1] C.3: ML 42,553

runt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui daemones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt; videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur Seraphim, vel Throni, vel Dominationes. Ergo, pari ratione, non sunt in aliquibus ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. ult. 12, quod «est nobis colluctatio adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum».

órdenes angélicos. Si, pues, se dice que son de algún orden por haber caído de él, parece que debieran atribuírseles los respectivos nombres de cada orden. Mas no se da el caso de llamarles serafines, o tronos, o dominaciones. Luego tampoco están en determinados órdenes.

Por otra parte, el Apóstol dice que "nuestra lucha es contra los principados y las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso".

Respondeo dicendum quod, sicut iam (q.108 a.4.7.8) dictum est, ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae, et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum: scilicet imperfectum, qui est status merendi; et perfectum, qui est status gloriae consummatae. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriae, sic daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiae imperfectae, sic daemones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt; secundum illud quod supra (q.62 a.3) posuimus, omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus: quia data naturalia non amiserunt, ut Dionysius dicit [2].

Respuesta. Como quedó dicho, los órdenes angélicos se entienden según los grados de naturaleza y según los grados de gracia. Mas en la gracia se dan dos estados: uno imperfecto, que es el estado de merecer, y otro perfecto, que es el estado de la gloria final. Si se atiende, pues, a los órdenes angélicos con respecto a la perfección de la gloria, de este modo los demonios ni están ni estuvieron nunca en los órdenes angélicos. Pero, si se consideran con respecto al estado imperfecto de la gracia, sí estuvieron en algún tiempo en los órdenes de los ángeles, de los cuales cayeron, según ya dijimos que todos los ángeles fueron creados en gracia. Si, por último, se consideran los órdenes por razón de la naturaleza, de este modo los demonios están todavía en los órdenes, puesto que no perdieron los dones naturales, según lo dice Dionisio.

Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra (q.49 a.3) habitum est. Et ideo daemones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum quod ordinatio daemonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra: utitur enim daemonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis daemonum, non est sa-

Soluciones. 1. Puede darse el bien sin mezcla de mal, pero no el mal sin mezcla de bien, según queda dicho. Por tanto, los demonios están ordenados en cuanto tienen una naturaleza buena.

2. El orden de los demonios, considerado por parte de Dios, que le hace, es sagrado, pues usa Dios de ellos para sí mismo. Pero por parte de la voluntad de los mismos demo-

[2] *De Div. nom.* c.4 § 23: MG 3,725

nios no es sagrado, porque abusan de su naturaleza para el mal [51].

3. El nombre de serafín está tomado del ardor de la caridad; el de los tronos, de la inhabitación divina; el de las dominaciones implica cierta libertad; cosas todas que se oponen al pecado. Y por eso no se atribuyen estos nombres a los ángeles que pecaron [52].

cra: quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum quod nomen Seraphim imponitur ab ardore caritatis, nomen autem Thronorum ab inhabitatione divina, nomen autem Dominationum importat libertatem quandam: quae omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULO 2

Utrum in daemonibus sit praelatio *

Si hay prelación entre los demonios

Dificultades. Parece que entre los demonios no hay prelación.

1. Toda prelacía se funda en algún orden de justicia. Mas los demonios se apartaron totalmente de la justicia. Luego no hay en ellos prelacía.

2. Donde no hay obediencia y sumisión, tampoco hay prelacía. Mas obediencia y sumisión no pueden darse sin concordia, de la cual no hay ni rastro en los demonios, según aquello de los Proverbios: "Entre los soberbios siempre hay discordias." Luego en los demonios no hay prelación.

3. Si hay en los demonios alguna prelación será por razón de su naturaleza, o por razón de su culpa, o por razón de su pena. Mas no la hay por razón de su naturaleza, porque la sujeción y la servidumbre no provienen de la naturaleza, sino del pecado; tampoco por razón de su culpa o de su pena, porque de este modo los demonios superiores, que pecaron más, deberían estar sometidos a los inferiores. Luego no hay prelación en los demonios.

Por otra parte, dice la Glosa que, "mientras dure el mundo, presidirán

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in daemonibus non sit praelatio.

1. Omnis enim praelatio est secundum aliquem ordinem iustitiae. Sed daemones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est praelatio.

2. Praeterea, ubi non est obedientia et subiectio, non est praelatio. Haec autem sine concordia esse non possunt; quae in daemonibus nulla est, secundum illud Prov. 13,10: «Inter superbos semper sunt iurgia». Ergo in daemonibus non est praelatio.

3. Praeterea, si in eis est aliqua praelatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel poenam. Sed non ad eorum naturam: quia subiectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta. Nec pertinet ad culpam vel poenam: quia sic superiores daemones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est praelatio in daemonibus.

Sed contra est quod dicit Glossa [ordin.], I ad Cor. 15: «Quan-

* Supra q.63 a.8; Sent. 2 d.6 q.1 a.4; c.d.a.7 q.4

diu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus, et daemones daemonibus praesunt».

Respondeo dicendum quod, cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus: quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora caelestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus caelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis (a.1) quod daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit quod sit in eis praelatio. — Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit, quae «attingit e fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter», ut dicitur Sap. 8,1.

Ad primum ergo dicendum quod praelatio daemonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum quod concordia daemonum, qua quidem aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adiungant et subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores viribus vident.

Ad tertium dicendum quod daemones non sunt aequales secundum naturam: unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natu-

ángeles a ángeles, hombres a hombres y demonios a demonios".

Respuesta. Siendo el obrar cual es la naturaleza de las cosas, aquellos seres cuyas naturalezas están ordenadas tienen también naturalmente sus acciones unas bajo otras, como se ve en las cosas corporales, donde, estando naturalmente los cuerpos inferiores bajo los cuerpos celestes, las acciones y movimientos de los primeros están sometidos a las acciones y movimientos de los segundos. Ahora bien, de lo dicho se infiere claramente que algunos de los demonios están naturalmente constituídos bajo otros; por tanto, también las acciones de unos están bajo las acciones de otros, y esto es precisamente lo que constituye la razón de prelacía, a saber, que la acción del súbdito esté sometida a la acción del prelado. Por consiguiente, la misma disposición natural de los demonios exige que haya entre ellos alguna prelacía.—Es esto, por otra parte, muy conforme a la Sabiduría de Dios, que no deja en el universo cosa alguna sin orden y que, como dice la Sagrada Escritura, "se extiende poderosa del uno al otro confín y lo gobierna todo con suavidad".

Soluciones. 1. La prelacía de los demonios no se funda en la justicia de ellos, sino en la de Dios, que ordena todas las cosas.

2. La concordia de los demonios, por la que algunos de ellos obedecen a otros, no procede de la amistad que tengan entre sí, sino de la maldad común con que odian a los hombres y contradicen a la justicia de Dios. Vemos, en efecto, que es propio de los hombres impíos, para ejecutar su propia iniquidad, unirse y someterse a aquellos que ven más fuertes y poderosos [53].

3. Siendo los demonios desiguales en naturaleza, naturalmente existe entre ellos alguna prelacía. No sucede así entre los hombres, que son

todos iguales en naturaleza. El estar los demonios inferiores sometidos a los superiores no es para bien de éstos, sino antes para su mal; porque, como el obrar mal sea signo de la máxima miseria, presidir a los malos es ser más miserable [54].

ra sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULO 3

Utrum in daemonibus sit illuminatio [3]

Si los demonios se iluminan unos a otros

Dificultades. Parece que entre los demonios hay iluminación.

1. Iluminar es manifestar la verdad. Mas un demonio puede manifestar la verdad a otro, dado caso que los superiores tienen mayor penetración de la ciencia natural. Luego los demonios superiores pueden iluminar a los inferiores.

2. Un cuerpo redundante de luz puede iluminar a otro deficiente en ella, como el sol ilumina a la luna. Mas los demonios superiores participan de manera más espléndida la luz natural. Luego parece que puedan iluminar a los inferiores.

Por otra parte, la iluminación va unida con la purificación y perfeccionamiento, como queda dicho. Mas el purificar no puede atribuirse a los demonios, conforme a lo que dice el Eclesiástico: "¿De fuente impura puede salir cosa pura?" Luego tampoco se les debe atribuir el iluminar.

Respuesta. No puede haber en los demonios iluminación propiamente tal. Se ha dicho, en efecto, que la iluminación es propiamente una manifestación de la verdad en cuanto ésta dice orden a Dios, que ilumina a todo entendimiento. Puede también tomarse la iluminación en el sentido de simple locución, como en

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in daemonibus sit illuminatio.

1. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus daemon potest alteri veritatem manifestare: quia superiores magis acumine naturalis scientiae vigent. Ergo superiores daemones possunt inferiores illuminare.

2. Praeterea, corpus quod superabundat in lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit; sicut sol lunam. Sed superiores daemones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores daemones possunt inferiores illuminare.

Sed contra, illuminatio cum purgatione est et perfectione, ut supra dictum est [3]. Sed purgare non convenit daemonibus; secundum illud Eccli. 34,4: «Ab immundo quid mundabitur?» Ergo etiam neque illuminare.

Respondeo dicendum quod in daemonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra (q.107 a.2) quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio: sicut cum unus angelus

[3] Q.106 a.1 arg. *Sed contra*; a.2 ad 1.

alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino intendit abducere. Et ideo unus daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

el caso de manifestar un ángel a otro su pensamiento. Mas la perversidad de los demonios lleva consigo el que no intenten llevarse unos a otros a Dios, sino más bien substraerse del orden divino. Por tanto, un demonio no ilumina a otro, aunque sí pueden manifestarse unos a otros su pensamiento a modo de locución [55].

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quae dicta est (in c).

Ad secundum dicendum quod secundum ea quae ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in angelis neque in daemonibus: quia, sicut supra [4] dictum est, statim a principio suae conditionis omnia cognoverunt quae ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis quae est in superioribus daemonibus, non potest esse ratio illuminationis.

Soluciones. 1. No toda manifestación de la verdad tiene carácter de iluminación, sino solamente la que hemos dicho.

2. Por lo que se refiere al conocimiento natural, ni los ángeles ni los demonios tienen necesidad alguna de que se les manifieste la verdad, porque, como queda dicho, desde el principio de su creación conocieron inmediatamente cuanto se refiere al conocimiento natural. Y, por tanto, la plenitud mayor de la luz natural de los demonios superiores no puede servir de argumento de la iluminación.

ARTICULO 4

Utrum boni angeli habeant praelationem super malos

Si los ángeles buenos ejercen algún dominio sobre los malos

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod boni angeli non habeant praelationem super malos.

1. Praelatio enim angelorum praecipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebrae, non illuminantur a bonis. Ergo boni angeli non habent praelationem super malos.

2. Praeterea, ad negligentiam praesidentis pertinere videntur ea quae per subditos male fiunt. Sed daemones multa mala faciunt. Si igitur subsunt praelationi bonorum angelorum, vide-

Dificultades. Parece que los ángeles buenos no tienen ningún dominio sobre los malos.

1. Lo que más resalta en la prelacía de los ángeles es la comunicación de luces. Mas los ángeles malos, que son como tinieblas, no son iluminados por los buenos. Luego los ángeles buenos no ejercen dominio sobre los malos.

2. El mal que hacen los súbditos parece que debe atribuirse a la negligencia del que los gobierna. Mas los demonios hacen muchas cosas malas. Si, pues, están sometidos al

[4] Q.55 a.2; q.58 a.2; q.79 a.2.

dominio de los ángeles buenos, ello argüiría en éstos alguna negligencia; lo cual no se puede afirmar.

3. La prelacía de los ángeles es según el orden de naturaleza, como queda dicho. Mas, si los demonios cayeron de cada uno de los órdenes, como es común sentir, muchos demonios son en naturaleza superiores a muchos ángeles. Luego los ángeles buenos no tienen superioridad sobre todos los malos.

Por otra parte, San Agustín dice que "el espíritu de vida desertor y pecador es regido por el espíritu de vida racional, piadoso y justo". Igualmente afirma San Gregorio que "las potestades son ángeles a cuyo dominio están sometidos los poderes contrarios".

Respuesta. Todo el orden de prelación está primera y originariamente en Dios, y es participado por las criaturas según que se aproximan más a Dios; de tal modo que las criaturas más perfectas y más próximas a Dios ejercen influencia sobre las demás. Ahora bien, la perfección máxima y por la que hay la aproximación mayor a Dios es la de las criaturas que disfrutan de El, como son los ángeles buenos; de la cual perfección están privados los demonios. Luego los ángeles buenos tienen prelación sobre los malos y los rigen.

Soluciones. 1. Se revelan por los ángeles buenos a los demonios muchas cosas acerca de los misterios divinos siempre que la divina justicia exige que se haga algo por los demonios, bien sea para castigo de los hombres malos o para ejercicio de los buenos; al modo como en lo humano los asesores del juez notifican a veces su sentencia a los verdugos. Sin embargo, tales manifestaciones son iluminaciones por lo que se refiere a los ángeles reveladores, que las ordenan a Dios; pero no lo

tur in angelis bonis esse aliqua negligentia. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, praelatio angelorum sequitur naturae ordinem, ut supra (a.2) dictum est. Sed si daemones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi daemones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturae. Non ergo boni angeli praelationem habent super omnes malos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.»[5], quod «spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem, pium et iustum». Et Gregorius dicit[6] quod «Potestates dicuntur angeli quorum ditioni virtutes adversae subiectae sunt».

Respondeo dicendum quod totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant: illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti angeli: qua perfectione daemones privantur. Et ideo boni angeli super malos praelationem habent, et per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum quod per sanctos angelos multa de divinis mysteriis daemonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum: sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem revelationes, si ad angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt: quia ordinant eas ad Deum. Ex

[5] C.4: ML 42,873.
[6] *In Evang.* hom.34: ML 76,1251.

parte vero daemonum, non sunt illuminationes: quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriae iniquitatis.

Ad secundum dicendum quod sancti angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos vel homines, propter bona quae ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

Ad tertium dicendum quod angelus qui est inferior ordine naturae, praeest daemonibus, quamvis superioribus ordine naturae; quia virtus divinae iustitiae, cui inhaerent boni angeli, potior est quam virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines, «spiritualis iudicat omnia», ut dicitur I ad Cor. 2,15. Et Philosophus dicit, in libro «Ethic.»[7], quod «virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum».

son por parte de los demonios, que, lejos de ordenarlas a Dios, las utilizan para cumplimiento de su propia iniquidad.

2. Los santos ángeles son ministros de la sabiduría divina, y, por tanto, como ésta tolera que se hagan ciertos males por los malos ángeles o por los hombres, en atención a los bienes que de ello puede sacar, por esto mismo los buenos ángeles no impiden totalmente a los malos hacer daño.

3. El ángel de condición natural inferior tiene dominio sobre los demonios, a pesar de que éstos le exceden en naturaleza; porque el poder de la divina justicia, a la que están unidos los ángeles buenos, es más fuerte que toda virtud natural de los ángeles [56]. Incluso entre los hombres, "el espiritual juzga de todo", según la expresión del Apóstol. El mismo Aristóteles enseña que "el virtuoso es regla y medida para todos los actos humanos".

[7] L.3 c.4 n.6 (Bk 1113a29): S.Th., lect.10 n.494; l.10 c.5 n.10 (Bk 1176a17): S.Th., lect.8 n.2062.

se relacionan de un modo especial con el fin sobrenatural del hombre.

Nótese, concretamente, cómo el Santo en el artículo 2 niega a los ángeles, buenos y malos, poder no sólo para crear, mas aun para producir por sí solos, con independencia de las causas materiales propias, cuerpo alguno, aunque sea el más mínimo. Sólo otros cuerpos semejantes y Dios son capaces de producir algún cuerpo por información substancial. Los ángeles pueden hacer esto mejor que los agentes corporales, pero sólo *mediante* éstos. Pueden moverlos a su arbitrio llevándolos, con celeridad imperceptible para nosotros, de un lugar a otro y aplicar sus virtudes activas a las pasivas en las condiciones más favorables y rápidas para cualquier germinación o generación substancial. Este modo de pensar del Santo en la cuestión presente debe tenerse en cuenta para interpretar su actitud mental respecto de la supuesta generación corporal equívoca en que parece creer él con sus contemporáneos medievales.

CUESTION 110

In quatuor articulos divisa

De praesidentia angelorum super creaturam corporalem

Del dominio de los ángeles sobre los cuerpos

Procede estudiar ahora el dominio de los ángeles sobre la criatura corporal.

Sobre esto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si la criatura corporal es regida por los ángeles.

Segunda: si la criatura corporal obedece al arbitrio de los ángeles.

Tercera: si los ángeles pueden mover por sí inmediatamente los cuerpos de un lugar a otro.

Cuarta: si los ángedes buenos o malos pueden hacer milagros.

Deinde considerandum est de praesidentia angelorum super creaturam corporalem (cf. q.106 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creatura corporalis administretur per angelos.

Secundo: utrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum.

Tertio: utrum angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter.

Quarto: utrum angeli boni vel mali possint facere miracula.

ARTICULO 1

Utrum creatura corporalis administretur per angelos [1]

Si la criatura corporal es regida por los ángeles

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non administretur per angelos.

1. Res enim quae habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo praesidente: ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Praeterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quaedam dicuntur inferiora, quaedam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per angelos.

3. Praeterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturae corporales administrantur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum, quot sunt species rerum. Quod est contra supra (q.108 a.2) dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [1], quod «omnia corpora reguntur per spiritum vitae rationalem». Et Gregorius dicit, in IV «Dial.» [2], quod «in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest».

Dificultades. Parece que la criatura corporal no es regida por los ángeles.

1. Las cosas que tienen determinado su modo de obrar no necesitan ser gobernadas por nadie, puesto que la razón de necesitar ser gobernadas es para no obrar de modo inconveniente. Mas las cosas corporales tienen ya determinadas sus acciones por la misma naturaleza que Dios les ha dado. Luego no necesitan del gobierno de los ángeles.

2. En la escala de los seres, los inferiores son gobernados por los superiores. Mas, entre los cuerpos, unos se dicen superiores y otros inferiores. Luego los inferiores son regidos por los superiores, y así no es necesario que lo sean por los ángeles.

3. Los diversos órdenes de ángeles se distinguen por sus diversos oficios. Mas, si las criaturas corporales son gobernadas por los ángeles, habrá tantos oficios de ángeles cuantas son las especies de las cosas, y asimismo habrá también tantos órdenes de ángeles cuantas son las mismas especies de las cosas; lo cual está en contra de lo que hemos dicho. Luego la criatura corporal no es administrada por los ángeles.

Por otra parte, San Agustín dice que "todos los cuerpos son regidos por el espíritu racional de vida". — Y San Gregorio afirma que "en éste mundo visible nada se dispone sino mediante la criatura invisible".

---

[1] *De verb. [illegible] Gen. [illegible]*
[1] C. [illegible] ML [illegible]
[2] C. [illegible] ML [illegible]

Respuesta. Es norma general, así en el orden de las cosas humanas como en el de las naturales, que la potestad particular está gobernada y regida por la potestad universal; como la potestad del bailío está gobernada por la potestad del rey. Hablando de los ángeles, hemos dicho también que los superiores, que presiden a los inferiores, tienen una ciencia más universal. Ahora bien, es cosa manifiesta que la virtud de cualquier cuerpo es más particular que la virtud de la substancia espiritual, porque toda forma corporal está individualizada por la materia y está restringida a determinado lugar y tiempo, mientras que las formas inmateriales no están de ese modo condicionadas y son además inteligibles. Por consiguiente, como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así todas las cosas corporales son regidas por los ángeles.—Y esto no sólo es doctrina de los santos doctores, sino también de todos aquellos filósofos que admitieron substancias incorpóreas [57].

Soluciones. 1. Las cosas corpóreas tienen determinadas sus acciones; pero no las ejercen sino en cuanto que son movidas, porque los cuerpos no obran sino en cuanto movidos. La criatura, pues, corpórea necesita ser movida por la espiritual.

2. Esta razón se funda en la opinión de Aristóteles, según el cual los cuerpos celestes son movidos por las substancias espirituales, cuyo número intentó determinar por el número de movimientos que observó en dichos cuerpos. No puso, sin embargo, ningunas substancias espirituales que ejerciesen dominio inmediato sobre los cuerpos inferiores, si no es tal vez las almas humanas. Aristóteles pudo pensar de este modo porque no supuso en los cuerpos infe-

Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali; sicut potestas ballivi gubernatur per potestatem regis. Et in angelis etiam est dictum [3] quod superiores angeli, qui praesunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiae: nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formae autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles. Et ideo sicut inferiores angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per angelos. — Et hoc non solum a sanctis Doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones, sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur: quia proprium corporis est quod non agat nisi motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, qui posuit [4] quod copora caelestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignari secundum numerum motuum qui apparent in corporibus caelestibus. Sed non posuit quod essent aliquae substantiae spirituales quae haberent immediatam praesidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in

[3] Q.55 a.3; q.106 a.1; q.108 a.1.
[4] *Metaph.* [illegible]

inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum caelestium.— Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri praeter naturales actiones corporum, ad quae non sufficiunt virtutes caelestium corporum; ideo secundum nos, necesse est ponere quod angeli habeant immediatam praesidentiam non solum supra caelestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores (cf. q.50 a.3): et ideo posuit substantias immateriales habere praesidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa (cf. q.22 a.3).— Aristoteles autem posuit (cf. q.50 a.3) quod substantiae immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius: et ideo non attribuit eis immediatam praesidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quae sunt corpora caelestia.— Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim [5] cum Platone, aliquam substantiam spiritualem praesidentem immediate sphaerae activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quod formae horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem praesidentem omnibus corporibus

riores más operaciones que las naturales, para las cuales les bastaba con el movimiento recibido de los cuerpos celestes.—Pero, como nosotros sabemos que se realizan en los cuerpos inferiores otras muchas operaciones además de aquellas que les son naturales, para las cuales no es suficiente con la virtud de los cuerpos celestes, por eso, según nosotros, es necesario admitir que los ángeles buenos ejercen inmediato dominio, no sólo sobre los cuerpos celestes, mas también sobre los cuerpos inferiores [58].

3. Sobre las substancias inmateriales opinaron de muy distintas maneras los filósofos antiguos. Platón, por ejemplo, afirmó que las substancias inmateriales eran las formas y esencias puras de los cuerpos sensibles, siendo unas más universales que otras; y, como consecuencia de esto, afirmó que dichas substancias ejercían una presidencia inmediata sobre todos los cuerpos sensibles y que eran diversas para los diversos cuerpos.—Aristóteles, en cambio, no admitió que las substancias inmateriales fuesen las formas o esencias abstractas de los cuerpos sensibles; según él, estas substancias son algo más noble y más universal, y, en conformidad con esto, no las atribuyó una presidencia inmediata sobre cada uno de los cuerpos, sino únicamente sobre los agentes universales, cuales son los cuerpos celestes.—Avicena, en fin, siguió una vía media, afirmando, por aproximación a Platón, que "hay una substancia espiritual presidiendo inmediatamente a la esfera de los cuerpos activos y pasivos", puesto que, como Platón suponía que las formas de estos cuerpos sensibles vienen de las substancias inmateriales, así también Avicena supuso esto mismo. Pero, en cambio, se apartó de Platón al poner una sola substancia inmaterial que preside a todos los cuerpos

[5] *Metaph.* [illegible]

inferiores, a la cual llamó "inteligencia agente".

Mas los santos doctores afirmaron, conviniendo en esto con ellos los platónicos, que a cada una de las diversas cosas corpóreas presiden diversas substancias espirituales. Así, por ejemplo, San Agustín dice: "Cada una de las cosas visibles de este mundo tiene al frente de sí un poder angélico".—Y San Juan Damasceno: "El diablo era una de aquellas virtudes angélicas que presidían el orden terrestre".—Y Orígenes, al comentar aquellas palabras del libro de los Números "al ver el asna al ángel", dice que "el mundo necesita de los ángeles que presidan sobre las bestias, y sobre el nacimiento de los animales, y el crecimiento de los arbustos y plantaciones y de todas las demás cosas". Pero esto no ha de entenderse en el sentido de que unos ángeles están por su naturaleza adaptados a presidir a los animales y otros a las plantas, puesto que cualquier ángel, aunque sea el menor de todos, tiene una virtud más elevada y más universal que todo lo que se refiere a cualquier género de cosas corporales; sino que esto se debe únicamente a la divina Sabiduría, la cual ha dispuesto que a las diversas cosas presidan diversos rectores.

No se sigue de aquí, sin embargo, que haya más de nueve órdenes de ángeles; porque, como se ha dicho, los órdenes se distinguen según sus oficios generales. Y, por tanto, así como, según San Gregorio, al orden de las potestades pertenecen todos los ángeles que tienen propiamente dominio sobre los demonios, así al orden de las virtudes parecen pertenecer todos los ángeles que presiden sobre las cosas puramente corpóreas, pues incluso los milagros se operan a veces por el ministerio de éstos [59].

inferioribus, quam vocavit «Intelligentiam agentem» (ibid. c.3).

Doctores autem sancti posuerunt, sicut et Platonici, diversis rebus corporeis diversas substantias spirituales esse praepositas. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.»[6]: «Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam».—Et Damascenus dicit[7]: «Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quae praeerant terrestri ordini».—Et Origenes dicit[8], super illud Num. 22,23, «Cum vidisset asina angelum», quod «opus est mundo angelis, qui praesunt super bestias, et praesunt animalium nativitati, et virgultorum et plantationum et ceterarum rerum incrementis». Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam unus angelus magis se habeat ad praesidendum animalibus quam plantis: quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium. Sed est ex ordine divinae sapientiae, quae diversis rebus diversos rectores praeposuit.

Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines angelorum quam novem: quia, sicut supra (q.108 a.2) dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut, secundum Gregorium[9], ad ordinem Potestatum pertinent omnes angeli qui habent proprie praesidentiam super daemones; ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

[6] Q.79: ML 40,90.
[7] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,873.
[8] *In Num.* hom.14: MG 12,686.
[9] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

ARTICULO 2

Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum[a]

Si la materia corpórea obedece al arbitrio de los ángeles [60]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia corporalis obediat angelis ad nutum.

1. Maior est enim virtus angeli quam virtus animae. Sed conceptioni animae obedit materia corporalis: immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem angeli, materia corporalis transmutatur.

2. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quam virtus corporalis. Corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Praeterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est (a.1): et sic videtur quod corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animae nutritivae; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animae. Similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad

Dificultades. Parece que la materia corpórea está a merced de la intimación de los ángeles.

1. La virtud del ángel es más potente que la del alma. Mas la materia corporal obedece en gran manera al pensamiento del alma, pues vemos que por el pensamiento se inmuta el cuerpo al calor y al frío, y en algunos casos incluso a la salud o a la enfermedad. Luego con mayor razón se cambiará la materia corpórea por el pensamiento del ángel.

2. Todo lo que puede la virtud inferior, lo puede la superior. Mas la virtud del ángel es superior a la virtud corpórea, y, por otra parte, vemos que el cuerpo puede con su virtud hacer que la materia corporal cambie de forma, como sucede cuando un fuego produce otro fuego. Luego más potentemente podrán los ángeles con su virtud hacer pasar la materia corpórea de una a otra forma.

3. Toda la naturaleza corporal es regida por los ángeles, como queda dicho; parece, pues, que los cuerpos son como instrumentos respecto de los ángeles, porque la condición de instrumento es ser motor movido. Mas en los efectos del instrumento hay algo que es debido a la virtud del agente principal y que no puede explicarse por la sola virtud del instrumento, y es esto precisamente lo más principal en el efecto; por ejemplo, la digestión del alimento se hace por la virtud del calor natural, que es instrumento del alma nutritiva: pero el que el alimento se convierta en carne viva, se debe a la virtud del alma; y, asimismo, el cortar la

[a] Supra q. [illegible] *In Gr.* [illegible] *De pot.* [illegible] IV q. [illegible] *De ver.* q.25 a.5.

madera es efecto propio de la sierra; pero el cortarla de tal modo que adquiera la forma de lecho se debe a la virtud del carpintero. Por consiguiente, la forma substancial, que es lo más principal en los efectos corporales, se debe a la virtud de los ángeles. Luego la materia obedece a los ángeles respecto al cambio de forma.

formam lecti, est ex ratione artis. Ergo forma substantialis, quae est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit, ad sui informationem, angelis.

Por otra parte, San Agustín dice: "No se ha de pensar que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino sólo a Dios".

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [10]**: «Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo».**

Respuesta. Afirmaron los platónicos que las formas, como existentes en la materia, eran producto de formas inmateriales, porque creían ellos que estas formas materiales eran ciertas participaciones de dichas formas inmateriales. Avicena pensó en parte como ellos, al enseñar que todas las formas existentes en la materia proceden de la concepción de la inteligencia y que los agentes corporales no hacen más que disponer la materia para recibir tales formas.—El origen de este error parece haber sido creer que las formas materiales son algo que se intenta directamente o por razón de ellas mismas, y, como tales, debieran de provenir de un principio formal. Pero, como demuestra Aristóteles, lo que en realidad de verdad se hace es el compuesto, que es lo que propiamente subsiste. La forma, empero, no se dice que sea como si ella fuese el ser, sino como aquello por lo que algo lo es; y, por tanto, tampoco la forma es lo que propiamente es hecho; pues el hacerse o ser hecho pertenece al mismo que el ser, ya que el hacerse no es otra cosa que vía al ser.

Respondeo dicendum quod Platonici posuerunt [11] **formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis: quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hoc, quantum ad aliquid, secutus est Avicenna, qui posuit** [12] **omnes formas quae sunt in materia, procedere a conceptione Intelligentiae, et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas.—Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed sicut Philosophus probat in VII «Metaphys.»** [13]**, hoc quod proprie fit, est compositum: hoc enim proprie est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est: et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse.**

Ahora bien, es manifiesto que lo hecho se asemeja al que lo hace,

Manifestum est autem quod factum est simile facienti: quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales,

[10] C.8: ML 42,875.
[11] Cf. *Phaedon.* c.49; *Timaeum* c.18
[12] *Metaph.* tr.9 c.5; cf. q.84 a.4.
[13] VI c.8 n.3.4; c.9 n.7 (Bk 1033b24-b10; 1034b7) · S Th., l.7 lect.2 n.1417-26

habet similitudinem cum composito: vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius; quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab angelo.

porque todo agente hace algo semejante a sí. Y, por consiguiente, lo que hace las cosas naturales ha de ser semejante al compuesto producido, bien sea porque es específicamente el mismo compuesto, como al producir el fuego al fuego, o porque todo el compuesto, en cuanto a su materia y forma, está contenido dentro de la virtud del que lo hace, lo cual no puede afirmarse sino de Dios. Así, pues, todo acto de recibir la materia nuevas formas viene, o inmediatamente de Dios, o de algún agente corpóreo; pero no inmediatamente del ángel.

Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma: et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

Soluciones. 1. Nuestra alma está unida al cuerpo como su forma; no es, pues, de admirar que el cuerpo cambie de formas como consecuencia del pensar del alma, particularmente si se tiene en cuenta que los movimientos del apetito sensitivo, que van siempre acompañados de alguna alteración corporal, están sometidos al imperio de la razón. Mas el ángel no puede ser forma de ningún cuerpo natural. No vale, pues, el argumento.

Ad secundum dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest superior non eodem, sed excellentiori modo: sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

2. Lo que puede la virtud inferior lo puede la superior; pero no del mismo modo, sino de modo más excelente; como conoce el entendimiento las cosas sensibles de modo más elevado que los sentidos. Así transforma el ángel la materia corpórea de modo más excelente que los agentes corpóreos, a saber, moviendo a los mismos agentes corpóreos como causa superior.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quae agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est obedire materiam angelis ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret: cum reducere materiam in actum formae sub-

3. No se ve inconveniente para que por virtud de los ángeles se sigan en las cosas naturales ciertos efectos para los cuales no son suficientes los agentes corpóreos. Pero esto no es obedecer la materia a la voluntad del ángel, como tampoco obedece la materia a la voluntad de los cocineros por el hecho de que, según ciertas reglas del arte, consigan ellos mediante el fuego cierto modo de cocción que no produciría el fuego por sí solo: puesto que in-

troducir nueva forma substancial en la materia no excede a la virtud del agente corpóreo, siendo como es natural a todo agente la producción de su semejante.

stantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi simile facere.

ARTICULO 3

Utrum corpora obediant angelis ad motum localem *

Si los cuerpos están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local

Dificultades. Parece que los cuerpos no están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local.

1. El movimiento local de los cuerpos naturales obedece a sus formas. Mas los ángeles no causan las formas de los cuerpos naturales, como queda dicho. Luego tampoco pueden producir en ellos el movimiento local.

2. Prueba el Filósofo que el movimiento local es el movimiento principal. Mas los ángeles no pueden causar otros movimientos, haciendo que la materia cambie de forma. Luego tampoco pueden causar el movimiento local.

3. Los miembros corporales obedecen a la actividad mental del alma para el movimiento local, porque tienen en sí algún principio de vida. Mas en los cuerpos naturales no hay tal principio. Luego no obedecen a los ángeles para el movimiento local.

Por otra parte, San Agustín dice que los ángeles se sirven de semillas corpóreas para producir ciertos efectos; lo cual no pueden hacer sin mover localmente. Luego los cuerpos les obedecen para el movimiento local.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora non obediant angelis ad motum localem.

1. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est [14]. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Praeterea, in VIII «Physic.» [15] probatur quod motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Praeterea, membra corporalia obediunt conceptioni animae ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitae. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitae. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [16], quod angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

* De pot. q.6 a.3; [illegible] IX [illegible] De [illegible]
[14] A.2; cf. q.65 a.4; q.91 a.2
[15] C.7 n.1-8 (BK 260a20-261a28) S TH, lect. 14
[16] C.8 [illegible] ML 42,875-76

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit 7 cap. «De div. nom.» [17], «divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum»: ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII «Physic.» [18]: cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

Respuesta. Como dice Dionisio, "la divina Sabiduría junta los términos de las cosas primeras a los comienzos de las segundas"; de lo cual se sigue que la naturaleza superior alcance a la inferior por la parte suprema de ésta. Mas la naturaleza corporal está debajo de la espiritual, y, por otra parte, el movimiento local es el más perfecto entre los corpóreos, según lo prueba el Filósofo, alegando por razón que el ser susceptible de movimiento local no está, en cuanto tal, en potencia para algo intrínseco, sino únicamente para algo extrínseco, es decir, para el cambio de lugar. [61]. De todo lo cual se sigue que es naturalmente conforme a la naturaleza corporal ser movida inmediatamente por la naturaleza espiritual con movimiento local. Tanto es así que los mismos filósofos afirmaron que de hecho los cuerpos supremos son movidos localmente por las substancias espirituales, y vemos también que el movimiento con que el alma primero y principalmente mueve al cuerpo es el movimiento local. [62].

Ad primum ergo dicendum quod in corporibus sunt alii motus locales praeter eos qui consequuntur formas: sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquae, sed virtutem lunae. Et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum quod angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos; sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum quod angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur

Soluciones. 1. Se dan en los cuerpos más movimientos locales que los que proceden de sus formas; como el flujo y reflujo del mar, que no proceden de la forma substancial del agua, sino del influjo de la luna. Con mayor razón pueden proceder tales movimientos del influjo de substancias espirituales.

2. Los ángeles, causando antes el movimiento local, pueden causar mediante él otros movimientos, sirviéndose para ello de agentes corpóreos, mediante los cuales producen tales efectos, como se sirve el herrero del fuego para ablandar el hierro.

3. Los ángeles tienen una virtud menos restringida que la de las almas. Vemos, en efecto, que la vir-

[17] c.3 [illegible] MG 3,[illegible] S TH, lect.4
[18] C.7 n.5-6 (BK 261a14-23) S TH, lect. [illegible] 9

tud motriz del alma se concreta al cuerpo a ella unido, al cual vivifica y mediante el cual puede mover otros cuerpos. En cambio, la virtud del ángel no está circunscrita a cuerpo alguno, pudiendo, por tanto, mover localmente cuerpos a los que no está unida.

ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non coniuncta localiter movere.

ARTICULO 4

Utrum angeli possint facere miracula *

Si los ángeles pueden obrar milagros

Dificultades. Parece que los ángeles pueden hacer milagros.

1. Dice San Gregorio: "Se llaman virtudes aquellos espíritus por los que más frecuentemente se hacen prodigios y maravillas".

2. San Agustín dice que "los magos hacen milagros por conciertos privados; los buenos cristianos, por pública justicia, y los malos, por apariencias de la misma". Mas como el mismo Santo dice en otro lugar, los magos hacen milagros porque "son oídos por los demonios". Luego los demonios pueden hacer milagros. Y mucho más podrán hacerlos los ángeles buenos.

3. En el mismo libro dice San Agustín que "no es absurdo creer que puedan ser hechas por las potestades espirituales todas aquellas cosas que se hacen visiblemente". Mas decimos que hay milagro cuando algún efecto de las causas naturales es producido fuera del orden de tales causas; v. gr., si alguno es curado de la fiebre sin la acción de los medios naturales. Luego los ángeles y los demonios pueden hacer milagros.

4. La virtud superior no está sujeta al orden de la causa inferior.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli possunt facere miracula.

1. Dicit enim Gregorius (nt. 9): «Virtutes vocantur illi spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt».

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaestionum» [19], quod «magi faciunt miracula per privatos contractus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae». Sed magi faciunt miracula per hoc quod «exaudiuntur a daemonibus», ut ipse alibi in eodem libro [20] dicit. Ergo daemones miracula possunt facere. Ergo multo magis angeli boni.

3. Praeterea, Augustinus in eodem libro (l.c.) dicit quod «omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur». Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causae, hoc dicimus esse miraculum; puta cum aliquis sanatur a febre, non per operationem naturae. Ergo angeli et daemones possunt facere miracula.

4. Praeterea, virtus superior non subditur ordini inferioris

* Infra q.114 a.4; *Cont. Gent.* 3,102 103; *De pot* q.6 a.3 4; op 11. *Resp de 36 art* a.15.16.18; *In Ioan.* 10 lect.5.

[19] Q.79: ML 40,92.

[20] *Viginti unius Sent* sent 4 ML 40,726 (inter opera AUGUSTINI)

causae. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari praeter ordinem corporalium agentium. Quod est miracula facere.

Mas la naturaleza corpórea es inferior al ángel. Luego el ángel puede obrar fuera del orden de los agentes corpóreos; lo cual es hacer milagros.

Sed contra est quod de Deo dicitur in Psalmo 135,4: «Qui facit mirabilia magna solus».

Por otra parte, se dice de Dios en los Salmos que "es el único en hacer grandes maravillas".

Respondeo dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis: quia sic, cum aliquis proiicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus: quia quidquid facit angelus, vel quaecumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Respuesta. Milagro es, propiamente, un hecho realizado fuera del orden de la naturaleza. Pero no basta para esto que se haga algo fuera del orden de una naturaleza particular; porque entonces, al lanzar una piedra hacia arriba, se haría un milagro, puesto que esto es fuera del orden de la naturaleza de la piedra. Se entiende por milagro aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Manifiestamente, esto no puede hacerlo más que Dios; porque cualquier cosa que haga el ángel, o cualquier otra criatura, con su propia virtud, cae dentro del orden de la naturaleza creada, y, por tanto, no es milagro. Es, pues, evidente que sólo Dios puede hacer milagros.

Ad primum ergo dicendum quod angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit: sicut et sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum quod miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est (in c), cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt. Et dicuntur fieri «per privatos con-

Soluciones. 1. Se dice que algunos ángeles pueden hacer milagros, o porque los hace Dios por su intercesión, como se dice también que los hacen los santos, o porque desempeñan algún ministerio al hacerse los milagros; por ejemplo, reuniendo las cenizas en la resurrección común o haciendo algo parecido [63].

2. Hablando en rigor, se entiende por milagros, como hemos dicho, el hacerse algunas cosas fuera del orden de toda la naturaleza creada. Pero, como nosotros no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza, si alguna vez se hace por algún poder desconocido para nosotros algo fuera del orden natural que nos es conocido, se dice que lo así hecho es un milagro en cuanto a nosotros. De ahí que, cuando los demonios hacen algo con su virtud natural, se dice que es un milagro, no en absoluto, sino en cuanto a nosotros

Y tal es el modo en que los magos hacen milagros por virtud de los demonios. Se dice que los hacen "mediante conciertos privados", porque la virtud de cualquier criatura es en el universo lo que cualquier persona particular es en una sociedad; de ahí que, cuando el mago hace algo mediante un pacto con el demonio, esto se hace a modo de contrato privado. Mas la justicia divina hace en el universo entero las veces de la ley pública en la sociedad. Y por eso los cristianos buenos, al hacer milagros por la justicia divina, se dice que los hacen "por pública justicia", en tanto que los malos cristianos se dicen hacerlos "por apariencias de pública justicia"; por ejemplo, invocando el nombre de Cristo o haciendo ostentación de cosas sagradas [64].

tractus»: quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicuius privatae personae in civitate; unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum daemone, hoc fit quasi per quendam privatum contractum. Sed iustitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula «per publicam iustitiam». Mali autem Christiani «per signa publicae iustitiae», sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

3. Las potestades espirituales pueden hacer aquellas cosas que se hacen visiblemente en este mundo, utilizando por movimiento local los gérmenes de los cuerpos.

Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quae visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

4. Aunque los ángeles pueden hacer algo fuera del orden de la naturaleza corpórea, nada pueden hacer, sin embargo, fuera del orden de toda la naturaleza creada; lo cual se requiere para el concepto de milagro, según hemos dicho.

Ad quartum dicendum quod, licet angeli possint aliquid facere praeter ordinem naturae corporalis, non tamen possunt aliquid facere praeter ordinem totius creaturae: quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est (in c).

INTRODUCCION A LA CUESTION 111

MINISTERIO DE LOS ANGELES RESPECTO DE LOS HOMBRES

I. Las cuestiones 111-113

La fe en la acción benéfica de los ángeles buenos sobre los hombres constituye una de las doctrinas más tiernas y consoladoras del cristianismo. La custodia angélica individual, junto con la protección maternal de la Virgen, Madre de Dios y de los hombres, son dos distintivos tan característicos como patéticos de nuestra fe cristiana, que ni siquiera han llegado a copiar ni a sustituir ninguna de las falsas religiones, siendo en éstas tal falta una de las cosas que las hacen más sombrías, más tristes y más caracterizadas por una vida religiosa de puro temor servil y de desconfianza y de inseguridad personal ante el abandono y la ausencia de toda compañía protectora desde lo alto [1]. El ángel de mirada y actitud protectoras, con su mano extendida sobre el niño al borde del río para coger una flor con riesgo de sumergirse en las aguas y ser llevado por la corriente, es una estampa lo más familiar y encantadora para nosotros, pero sin ningún sentido fuera de nuestra sacrosanta religión cristiana.

Las Sagradas Escrituras nos relatan multitud de escenas patéticas que se refieren a esta participación activa de los ángeles en el gobierno de los hombres por Dios. Recuérdense, por ejemplo, la escala de Jacob (Gen. 28,12); Elías, agotado de alma y cuerpo en el desierto, servido por el ángel (1 Reg. 19,5); el Angel de Yavé (Ps. 33,8), la alegría de los ángeles por la penitencia del pecador (Lc. 15,10), el ángel que libertó a los apóstoles (Act. 5,19; 8,26; 28,23), el carácter de administradores y enviados que les atribuye San Pablo (Hebr. 1,14), etc., etc.

El principio general que rige como norma en estas cuestiones sobre los ministerios humanos de los ángeles es el mismo que el de la cuestión anterior (a.1) y de la cuestión 109 (a.2), a saber: «Es parte integral del orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sujetos a la acción de los seres superiores» (q.111 a.1), «lo cual se cumple no sólo en los ángeles, sino también en todo el universo» (q.112- a.2).

[1] Los genios o espíritus superiores, supuestos por algunos filósofos y poetas antiguos del paganismo en relación con el destino individual de cada hombre, distan de nuestros ángeles custodios como la sombra de la luz y como el error de la verdad. Tales genios ningún alivio físico ni moral prestaban al hombre. La idea exclusivamente protectora y benéfica de nuestros ángeles custodios es totalmente desconocida en el mundo pagano.

visión que no es posible al hombre en el estado y condición de actividad terrenal y de unión del alma con el cuerpo, en el cual no puede el hombre ver a Dios sino con las obscuridades de la fe, por medio de imágenes, o a través de conceptos impropios e inexactos, tomados de las criaturas. Todo otro bien particular, o Dios visto del modo dicho, no pueden hacer de suyo más que inclinar y atraer parcial e ineficazmente la voluntad libre del hombre, como la experiencia misma lo demuestra. Si, pues, los demonios, y lo mismo los ángeles buenos, no pueden obrar intrínseca y eficientemente en la voluntad humana, por no poder deslizarse dentro de ella, nada ni nadie puede nunca quitar al hombre totalmente la libertad interior, ni lo que de ella se sigue, que es el mérito o demérito y la responsabilidad de sus acciones.

Otra consecuencia similar es que sólo a Dios están patentes y sujetos los pensamientos y deseos interiores del hombre. Los demonios y los ángeles sólo pueden conocerlos en cuanto que tales pensamientos y deseos ocultos se reflejan de algún modo en nuestros sentidos o en nuestros cuerpos, y sólo pueden causarlos o influir en ellos a través de los sentidos interiores o exteriores. Esta es otra incomparable dignidad del hombre, que pueda, si quiere, reservar su vida íntima únicamente para sí y para Dios, manteniéndola oculta y reservada para todos los demás seres, sean éstos hombres, demonios o ángeles buenos.

5. La doctrina del Santo en el artículo 3 es básica para juzgar de ciertos fenómenos psíquicos, preternaturales o sobrenaturales, tales como visiones o apariciones imaginarias, alucinaciones, ilusiones, etc. La afirmación categórica del Santo en el artículo es que así los ángeles buenos como los malos pueden con su virtud natural inmutar y poner en actividad la imaginación del hombre. Lo prueba a base de la doctrina aristotélica, según la cual una simple alteración o cambio local natural de los espíritus corporales puede llevar consigo apariciones y visiones irreales, «incluso en algunos estados anormales de vigilia». Ahora bien; si natural o espontáneamente, en algunos casos, y como efecto de la voluntad libre, en otros casos, sucede esto, sin que para ello se requiera más que el movimiento local de ciertos humores o de los sistemas nervioso y del gran simpático, es evidente que pueden también originar esos mismos estados los ángeles con su virtud natural, puesto que pueden causar dicho movimiento local (cf. cuestión anterior a.3), y hacer las oportunas combinaciones necesarias de los humores corporales, que ellos conocen perfectamente.

No pueden, sin embargo, causar ninguna forma imaginaria sin seguir el proceso ordinario psicológico, es decir, sin que total o parcialmente tales formas o especies se reciban actualmente de los sentidos exteriores o sin que, recibidas previamente, se conserven en los centros sensoriales internos (a.3 ad 1 y ad 2).

Pero no hay ninguna dificultad para el ángel, siempre que Dios se lo permita, en impresionar los sentidos externos, bien sea desde fuera, presentándoles externamente cualquier objeto sensible, o desde dentro, haciendo funcionar los centros sensoriales en dirección y sentido inverso a los ordinarios y naturales; es decir, conmoviendo los sentidos internos de tal modo que, por un error del sujeto (alucinación), actúen dichos sentidos internos del interior al

exterior sobre los sentidos externos como si éstos realmente fuesen impresionados por algún objeto exterior (a.4).

Pueden asimismo producir en el organismo ciertas perturbaciones interiores de la sangre, del corazón o del cerebro, impidiendo mediante ellas el ejercicio normal y ordinario de la sensibilidad exterior, como se supone aconteció en el caso de los sodomitas, que, cegados por los ángeles, no pudieron dar con la puerta de la casa de Lot, estando ante ella (Gen. 19,11), y en el caso de los sirios que el profeta Eliseo condujo ciegos a la ciudad de Samaria (2 Reg. 6,17-20).

CUESTION 111

(In quatuor articulos divisa)

De actione angelorum in homines

De la acción de los ángeles sobre los hombres

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines (cf. q.106 introd.). Et primo, quantum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo ad ministerium hominum (q.112); tertio, quomodo custodiant homines (q.113).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus possit illuminare intellectum hominis.

Secundo: utrum possit immutare affectum eius.

Tertio: utrum possit immutare imaginationem eius.

Quarto: utrum possit immutare sensum eius.

Pasemos ahora a tratar del obrar de los ángeles sobre los hombres, investigando, en primer lugar, si pueden alterarlos con su virtud natural; en segundo lugar, cómo les envía Dios para sus ministerios acerca de los hombres, y, por último, cómo guardan a los hombres.

Sobre lo primero se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el ángel puede iluminar el entendimiento del hombre.

Segunda: si puede alterar su afectividad.

Tercera: si puede activar su imaginación.

Cuarta: si puede inmutar sus sentidos.

ARTICULO 1

Utrum angelus possit illuminare hominem [a]

Si el ángel puede iluminar al hombre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit illuminare hominem.

1. Homo enim illuminatur per fidem: unde Dionysius, in «Eccles.

Dificultades. Parece que el ángel no puede iluminar al hombre.

1. El hombre es iluminado por la fe; por lo cual Dionisio atribuye cier-

[a] *De verit.* q.11 a.3; *Cont. Gent.* 3,81; *Quodl.* IX q.4 a.5; *De malo* q.16 a.12.

ta iluminación al bautismo, que es el sacramento de la fe. Mas la fe viene inmediatamente de Dios, según aquello del Apóstol: "De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios". Luego el hombre no es iluminado por el ángel, sino inmediatamente por Dios.

2. Sobre las palabras de San Pablo "Dios se lo manifestó", dice la Glosa que "no sólo aprovechó la razón natural para esto", a saber, para que se manifestasen a los hombres las cosas divinas, "sino que Dios se las reveló por su obra", es decir, por las criaturas. Mas una y otra de estas cosas, es decir, la razón natural y las criaturas, vienen inmediatamente de Dios. Luego Dios es el que ilumina inmediatamente al hombre.

3. El que es iluminado tiene conciencia de ello. Mas los hombres nunca perciben que sean iluminados por los ángeles. Luego no son iluminados por ellos.

Por otra parte, Dionisio da por cierto que las revelaciones de las cosas divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. Mas tales revelaciones son iluminaciones, como queda dicho. Luego los hombres son iluminados por los ángeles.

Respuesta. Perteneciendo al orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, como se ha dicho, los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son iluminados por los superiores.

Pero el modo de una y otra iluminación en parte es semejante y en parte diverso. Hemos dicho, en efecto, que la iluminación, que consiste en la manifestación de la verdad di-

hier.»[1], illuminationem attribuit baptismo, qui est fidei sacramentum. Sed fides immediate est a Deo; secundum illud ad Eph. 2,8: «Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est». Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediate a Deo.

2. Praeterea, super illud Rom. 1,19, «Deus illis manifestavit», dicit Glossa[2] quod «non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur, sed etiam Deus illis revelavit per opus suum», scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

3. Praeterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est quod Dionysius probat, in 4 cap. «Cael. hier.»[3], quod revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus angelis. Huiusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra (q.106 a.1; q.107 a.2) dictum est. Ergo homines illuminantur per angelos.

Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra (q.109 a.2; q.110 a.1) dictum est; sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra (q.106 a.1) quod illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis secundum duo attenditur: scilicet secundum

[1] C.2 p.1: MG 3,392; p.3 § 3: MG 3,397.
[2] Ordin. et interl.: ML 114,472.
[3] § 2: MG 3,180.

quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit, secundum quod superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris angeli, ut supra (ibid.) dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere: quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra (q.84 a.7) dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius, 1 cap. «Cael. hier.»[4], quod «impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum». — Ex alia vero parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo.

Ad primum ergo dicendum quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem, habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem: intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; «nullus» enim «credit nisi volens», ut Augustinus dicit[5]. Et quantum ad hoc, fides est a solo Deo.—Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et hoc quidem fit per hominem, secundum quod «fides est ex auditu», ut dicitur Rom. 10,17; sed per angelos principaliter, per quos hominibus

vina, se puede considerar bajo dos aspectos, que son: en cuanto que el entendimiento inferior es confortado por la acción del entendimiento superior y en cuanto que las especies inteligibles que están en el entendimiento superior se acomodan al entendimiento inferior para poder ser captadas por éste. Esto se verifica en los ángeles según que el ángel superior divide la verdad universal concebida por él, adaptándola a la capacidad del ángel inferior, como hemos dicho. Pero el entendimiento humano no puede captar la verdad en la inteligibilidad pura de ésta, por serle connatural entender por medio de fantasmas, según queda dicho. Y por eso los ángeles proponen a los hombres las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles, que es la razón de que diga Dionisio que "es imposible que los rayos de la luz divina lleguen a nosotros sino envueltos en una diversidad de velos sagrados".—Además, el entendimiento humano, como inferior, es fortalecido por la acción del entendimiento angélico. Pues según estos dos aspectos se ha de entender la iluminación mediante la cual el hombre es iluminado por el ángel [65].

Soluciones. 1. Para la fe se requieren dos cosas. Primeramente, un hábito intelectual que dispone al entendimiento para seguir a la voluntad en la inclinación de ésta hacia la verdad divina; porque el entendimiento asiente a las verdades de la fe, no como convencido por la razón, sino como imperado por la voluntad, "pues nadie cree sino queriendo", como dice San Agustín; y en cuanto a esto, la fe viene exclusivamente de Dios.—En segundo lugar, se requiere para la fe que las cosas creíbles sean propuestas al que las ha de creer. Y en esto sí tiene alguna parte el

[4] § 2: MG 3,121.
[5] *In Ioan.* 6,44 tr.26: ML 35,1607.

hombre, según que "la fe es por la predicación", como dice el Apóstol; pero la parte principal es de los ángeles, por quienes se revelan a los hombres las cosas divinas. Por tanto, los ángeles contribuyen algo a la iluminación de la fe.—Además, los hombres son iluminados por los ángeles no sólo acerca de las cosas que deben creer, mas también sobre las cosas que deben practicar.

2. La razón natural, que procede inmediatamente de Dios, puede ser fortalecida por el ángel del modo que queda dicho.—Por otra parte, la verdad inteligible que resulta de las especies recibidas de las criaturas es tanto más elevada cuanto más potente sea el entendimiento humano. Y de este modo es ayudado el hombre por el ángel para llegar más perfectamente por las criaturas al conocimiento divino.

3. La operación intelectual y la iluminación se pueden considerar bajo dos aspectos. Uno, por parte de la cosa entendida; y bajo este aspecto, todo el que entiende o es iluminado percibe que entiende o que es iluminado, puesto que conoce que la cosa le es manifiesta. El otro aspecto se refiere al principio del conocimiento; y bajo éste, no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual. E igualmente no todo el que es iluminado por el ángel se da cuenta de que es iluminado por él [66].

revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. — Et tamen homines illuminantur ab angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quae est immediate a Deo, potest per angelum confortare, ut dictum est (in c).— Et similiter ex speciebus a creaturis acceptis, tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adiuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum quod operatio intellectualis, et illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectae: et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, ex parte principii; et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est prinpium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari.

ARTICULO 2

Utrum angeli possint immutare voluntatem hominis [a]

Si los ángeles pueden cambiar la voluntad del hombre

Dificultades. Parece que los ángeles pueden cambiar la voluntad del hombre.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angeli possint immutare voluntatem hominis.

[a] Supra q.106 a.2; 1-2 q.80 a.1; *Sent.* 2 d.8 a.5; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gent.* 3,88.92; *De malo* q.3 a.3.4; *In Ioan.* 13 lect.1.

1. Quia super illud Heb. 1 7, «Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis», dicit Glossa [ordin.] quod «ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt». Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

2. Praeterea, Beda dicit [6] quod «diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor». Damascenus autem ulterius dicit quod etiam est immissor: dicit enim in II libro [7], quod «omnis malitia et immundae passiones ex daemonibus excogitatae sunt, et immittere homini sunt concessi». Et pari ratione, angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Praeterea, angelus, sicut est dictum (a.1), illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quae deservit intellectui, potest immutari ab angelo; ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati: quia et ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud Prov. 21,1: «Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertet illud».

Respondeo dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim in-

1. Sobre las palabras de San Pablo "el que hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego", dice la Glosa que "son fuego al encenderse en espíritu y abrasar nuestros vicios". Mas esto no sería así si no cambiasen la voluntad. Luego los ángeles pueden cambiar la voluntad.

2. San Beda dice que "el diablo no solamente inspira malos pensamientos, sino que los enciende además". San Juan Damasceno dice también que son inspiradores los demonios, y añade que "toda malicia y todas las pasiones inmundas se han excogitado por ellos, y se les ha permitido sugerirlas a los hombres". Y, de igual modo, los ángeles buenos inspiran y encienden los buenos pensamientos. Mas ni unos ni otros podrían hacer esto sin cambiar la voluntad. Luego pueden los ángeles cambiar la voluntad.

3. El ángel, como queda dicho, ilumina el entendimiento del hombre por medio de las imágenes sensibles. Mas, como la fantasía, que suministra al entendimiento, puede ser cambiada por el ángel, así puede también serlo el apetito sensitivo, que suministra a la voluntad; porque también éste es una facultad que usa de órgano corpóreo. Luego, como el ángel ilumina al entendimiento, así puede inmutar la voluntad.

Por otra parte, cambiar la voluntad es propio de Dios, según aquello de los Proverbios: "El corazón del rey está en mano de Yavé, que El dirige a donde le place".

Respuesta. La voluntad del hombre puede ser movida de dos modos. El uno, desde dentro de ella misma; y de este modo, como el movimiento de la voluntad no es otra cosa que una inclinación de la misma hacia el objeto querido, sólo Dios es capaz de moverla, por ser El quien da a la

[6] *In Mt.* 15,11 l.3: ML 9275.
[7] *De fide orth.* c.4: MG 94,877.

naturaleza intelectual la virtud de tal inclinación; pues, como la inclinación natural no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad.

El otro modo de inmutarse la voluntad es por algo que está fuera de ella; y este cambio no puede hacerse por el ángel más que de un modo, a saber, mediante la aprehensión del bien por el entendimiento; de donde se sigue que, en cuanto es posible ser causa de que algo se conciba por el entendimiento como bueno para ser apetecido por la voluntad, en tanto se puede mover la voluntad de este modo. Pero así sólo Dios es capaz de mover eficazmente la voluntad; el ángel y el hombre sólo pueden moverlo por persuasión, según queda dicho.—Mas aún queda otro modo exterior por el que puede la voluntad del hombre ser movida, que es por la pasión del apetito sensitivo; así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia o de la ira. Y también de este modo puede el ángel mover la voluntad, en cuanto puede excitar tales pasiones; sin que pueda llegar nunca, sin embargo, a rendirla así por fuerza, puesto que la voluntad permanece siempre libre para consentir o para resistir a la pasión [67].

Soluciones. 1. Los ministros de Dios, sean ángeles u hombres, se dice que queman los vicios o que inflaman a la virtud mediante la persuasión.

2. Los demonios no son capaces de infundir pensamientos causándolos interiormente, porque el uso de la facultad cogitativa es cosa de la voluntad. Se dice, no obstante, que el diablo enciende los pensamientos en cuanto, por medio de la persuasión o excitando las pasiones, incita a pensar o a desear las cosas pensadas. Y este mismo encender es lo que el Damasceno llama "infundir", debido a que tal operación se ejecu-

clinatio naturalis non est nisi a Deo, qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra (q.106 a.2) dictum est.—Sed praeter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, inquantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere. Non tamen ex necessitate: quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei, vel homines vel angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum quod daemones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando: cum usus cogitativae virtutis subiaceat voluntati. Dicitur tamen diabolus incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum incendere, Damascenus vocat «immittere», quia talis operatio interius fit.—Sed bonae co-

gitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo; licet angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum quod intellectus humanus, secundum praesentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

ta interiormente.—Los buenos pensamientos, empero, son atribuidos a un principio más elevado, es decir a Dios; si bien El nos los facilita sirviéndose del ministerio de los ángeles.

3. En el estado actual, el entendimiento humano no puede entender sin recurrir a las imágenes sensibles; en cambio, la voluntad humana puede querer algo conformándose al dictamen de la razón y sin seguir la pasión del apetito sensitivo. No hay, pues, paridad entre ambas potencias.

ARTICULO 3

Utrum angelus possit immutare imaginationem hominis [a]

Si el ángel puede alterar la imaginación del hombre [68]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non possit immutare imaginationem hominis.

1. Phantasia enim, ut dicitur in libro «De anima» [8], est «motus factus a sensu secundum actum». Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiae, quae est actus imaginativae virtutis, ut sit per immutationem angeli.

2. Praeterea, formae quae sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quae sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est (q.110 a.2). Ergo non potest imprimere formas in imaginatione. Et ita non potest eam immutare.

3. Praeterea, secundum Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [9], «commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse

Dificultades. Parece que el ángel no puede alterar la imaginación del hombre.

1. Fantasear se realiza, según Aristóteles, como "un movimiento que proviene del ejercicio actual del poder de los sentidos". Mas si esto se hiciese por inmutación causada por el ángel, dejaría de ser por los sentidos. Luego es contrario a la naturaleza del fantasear, como acto de la virtud imaginativa, el que la imaginación sea inmutada por el ángel.

2. Las formas existentes en la imaginación, como son inmateriales, son más elevadas que las que existen en la materia sensible. Mas el ángel no puede imprimir formas en la materia sensible, como queda dicho. Luego menos podrá imprimirlas en la imaginación, y, por consiguiente, no puede alterar ésta.

3. Dice San Agustín: "Es posible que un espíritu, mediante las imágenes de las cosas que él conoce,

[a] *Sent.* 2 d.8 a.5; *De malo* q.3 a.4; q.16 a.11.
[8] L.3 c.3 n.16 (BK 429a2): S.TH., lect.6 n.660.
[9] C.12: ML 34,464.

manifieste tales cosas a otro por la unión íntima con él, bien sea que las entienda el que las recibe o que sólo las conozca como entendidas por otro". No parece, sin embargo, que el ángel pueda unirse a la imaginación humana ni que ésta pueda conocer las cosas inteligibles que el ángel conoce. Luego parece que el ángel no puede inmutar la imaginación.

4. En la visión imaginaria, el hombre se adhiere a las semejanzas de las cosas como si fuesen las cosas mismas. Pero en esto hay cierto engaño. No pudiendo, pues, el ángel bueno ser causa de decepción, parece que no puede mediante una visión imaginaria inmutar la imaginación.

Por otra parte, lo que aparece en sueños, se ve con visión imaginaria. Mas los ángeles revelan algunas cosas en sueños, como lo hizo, por ejemplo, el ángel que se apareció a San José. Luego el ángel puede mover la imaginación.

Respuesta. Los ángeles, así los buenos como los malos, son capaces de excitar con su virtud natural la imaginación del hombre. Lo cual se explica del modo siguiente. Hemos dicho que la naturaleza corporal está bajo el poder del ángel en cuanto al movimiento local. Luego todas aquellas cosas que pueden producirse mediante dicho movimiento, caen también bajo el poder natural de los ángeles. Ahora bien, es sabido que las apariciones imaginarias provienen a veces en nosotros de la alteración local de ciertos espíritus y humores corporales; que por eso, al investigar Aristóteles el origen de los sueños, dice que "mientras dormimos, al retraerse casi toda la sangre al interior hacia su centro de origen, la acompañan también hacia dentro los movimientos", es decir, las impresiones que permanecen de la excitación de los sentidos, conservadas en los

scit, per huiusmodi imagines ei cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur». Sed non videtur quod angelus possit misceri imaginationi humanae; neque quod imaginatio possit capere intelligibilia, quae angelus cognoscit. Ergo videtur quod angelus non possit mutare imaginationem.

4. Praeterea, in visione imaginaria homo adhaeret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quaedam deceptio. Cum ergo angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est quod ea quae apparent in somnis videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis; ut patet Mt. 1,20 et 2,13-19, de angelo qui Ioseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem movere.

Respondeo dicendum quod angelus, tam bonus quam malus, virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra (q.110 a.3) quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in lib. «De somn. et vig.» [10] **assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, «cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus», idest impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, «et movent principium sensitivum», ita quod fit quaedam apparitio,**

[10] *De insomn.* c.3 (BK 461b11).

ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat: ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum quod primum principium phantasiae est a sensu secundum actum: non enim possumus imaginari quae nullo modo sensimus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat, ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod caecus imaginaretur colores): sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam, non est per essentiam, sed per effectum quem praedicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quae ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum quod angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque qui-

centros sensoriales, "y excitan de tal modo el sensorio central", que viene a originarse interiormente una aparición como si a ese mismo tiempo los sensorios fuesen en realidad excitados por las cosas exteriores. Y tanta puede ser la conmoción de los espíritus y humores, que acontezcan tales apariciones incluso a los despiertos, como sucede en los frenéticos y otros casos semejantes. Pues, así como esto acontece por la conmoción natural de los humores y a veces hasta por la voluntad del hombre, que imagina voluntariamente lo que antes había sentido, así también puede acontecer esto por influjo de los ángeles buenos o malos, unas veces con enajenación de los sentidos corpóreos y otras sin ella [69].

Soluciones. 1. El principio de la fantasía está en el ejercicio actual de los sentidos; no se puede imaginar, en efecto, lo que antes no se ha sentido, en todo o en parte; por eso el ciego de nacimiento no puede imaginar el color. No obstante, la imaginación se altera algunas veces hasta surgir el acto de la fantasía, debido a las impresiones conservadas interiormente, según acabamos de decir.

2. El ángel altera la imaginación, no ciertamente imprimiendo en ella alguna forma imaginaria que de ningún modo ha pasado antes por los sentidos, pues no puede el ángel hacer, por ejemplo, que un ciego imagine los colores; sino que lo hace mediante el movimiento local de los espíritus y humores, conforme queda dicho.

3. La conmixtión del espíritu angélico con la imaginación humana no se hace a modo de unión por esencia, sino mediante los efectos que del modo dicho puede causar el ángel en la imaginación al sugerir las cosas que él conoce, aunque no del modo que él las conoce.

4. El ángel que causa la visión imaginaria, simultáneamente ilumina

a veces el entendimiento para que éste conozca lo que se significa con tales representaciones; en cuyo caso no hay ninguna decepción. Pero, otras veces, de la operación del ángel sólo se sigue la aparición de tales representaciones en la imaginación; y tampoco hay, sin embargo, en este caso decepción causada por el ángel, sino que la decepción proviene por defecto del entendimiento al que se hacen aparecer tales cosas; como tampoco fué Cristo causa de decepción al proponer a las turbas muchas cosas en parábolas, sin declarárselas.

dem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur: et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent. Sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit, quae non exposuit eis.

ARTICULO 4

Utrum angelus possit immutare sensum humanum [5]

Si pueden los ángeles alterar los sentidos del hombre

Dificultades. Parece que no puede el ángel inmutar los sentidos humanos.

1. La operación sensitiva es una operación vital. Mas tal operación no procede de principio extrínseco. Luego la operación sensitiva no puede ser causada por el ángel.

2. La virtud sensitiva es más elevada que la nutritiva. Mas el ángel, según parece, no puede cambiar la virtud nutritiva, como tampoco otras formas naturales. Luego tampoco puede alterar la virtud sensitiva.

3. La condición natural del sentido pide que éste sea actuado por el objeto sensible. Mas el ángel no puede alterar el orden de la naturaleza, según queda dicho. Luego el ángel no puede inmutar el sentido, sino que el sentido se actúa siempre por el objeto sensible.

Por otra parte, los ángeles que destruyeron a Sodoma "hirieron a los sodomitas con la ceguera", o aurisia [70], "a fin de que no pudiesen

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit immutare sensum humanum.

1. Operatio enim sensitiva est operatio vitae. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. Praeterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam; sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Praeterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed angelus non potest immutare naturae ordinem, ut supra (q.110 a.4) dictum est. Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

Sed contra est quod angeli qui subverterunt Sodomam, «percusserunt Sodomitas caecitate» (vel «aorasia»), «ut ostium domus in-

[5] *Sent.* 2 d.8 a.5; *De malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

venire non possent», ut dicitur Gen. 19,11. Et simile legitur IV Reg., 6,18 sqq., de Syris quos Elisaeus duxit in Samariam.

dar con la puerta de la casa", como se dice en el Génesis. Cosa parecida se lee en el libro de los Reyes sobre los sirios que Eliseo condujo a Samaria.

Respondeo dicendum quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori: videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest immutare sensum hominis sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod, vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut facit dum corpus assumit, ut supra (q.51 a.2) dictum est. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra (a.3) dictum est, ex quibus sensus diversimode immutentur.

Respuesta. Los sentidos se inmutan de dos maneras. La una, exteriormente, como al ser impresionados por el objeto sensible. La otra, por algo interior; vemos, en efecto, que, alterados los espíritus y humores, se altera el sentido: la lengua del enfermo, por ejemplo, al estar ella impregnada de bilis, todo lo percibe como amargo; y lo mismo sucede con los demás sentidos. Pues de uno y otro modo puede el ángel con su virtud natural inmutar los sentidos del hombre. Puede el ángel presentar al sentido exteriormente algún objeto sensible, formado por la naturaleza o formándolo él de nuevo, como lo hace al tomar cuerpo, según queda dicho. Puede también, por otra parte, conmover interiormente los espíritus y humores, como se ha dicho, de la cual conmoción se siguen diversas maneras de inmutación de los sentidos.

Ad primum ergo dicendum quod principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva: sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod etiam per commotionem interiorem spirituum et humorum, potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiae nutritivae. Et similiter potentiae appetitivae, et sensitivae, et cuiuscumque potentiae corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum quod praeter ordinem totius creaturae angelus facere non potest: sed praeter ordinem alicuius particularis naturae facere potest, cum tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare, praeter modum communem.

Soluciones. 1. La operación sensitiva no puede proceder de principio exterior sin su principio interior, que es la potencia sensitiva; pero este principio interior puede alterarse de muchas maneras por un principio exterior, como queda dicho.

2. Mediante la conmoción interior de los espíritus y humores, puede el ángel llegar a alterar el acto de la potencia nutritiva. Esto mismo puede hacer también respecto de la potencia apetitiva o sensitiva o de cualquier otra potencia en la que intervenga órgano corporal.

3. El ángel no puede obrar fuera del orden de toda la naturaleza creada; pero sí puede hacerlo fuera del orden de cualquier naturaleza particular a cuyo orden no esté él sujeto; y así puede él inmutar los sentidos de cierto modo peculiar distinto del modo ordinario.

ma el Santo que son enviados aquellos cuyos nombres implican la ejecución de alguna orden divina: tales son los ángeles, arcángeles, virtudes, potestades y principados; y, según esto, concluye que a estos cinco coros, y sólo a ellos, compete ser enviados a los diversos ministerios humanos, no siéndolo nunca los de los otros cuatro coros, es decir, las dominaciones, los tronos, los querubines y los serafines. Nótese que no es lo mismo para el Santo *ministrantes* y *enviados;* pues mientras *ministrantes* son los seis coros de las dos jerarquías ínfimas, *enviados* son solamente los tres de la última y los dos ínfimos de la segunda jerarquía; es decir, que las dominaciones son *ministrantes,* pero no son *enviados.*

En la cuestión interesante sobre el número de los ángeles que asisten y de los que ministran (sol.2), el Santo trata hábilmente de armonizar las opiniones opuestas de San Gregorio y el Pseudo-Dionisio. Fundándose San Gregorio en la doctrina de los platónicos, según la cual, en la pirámide de los seres, las clases de ésta tienen tanto menos individuos cuanto más se acercan al ser único que está en la cúspide, opina que el número de los asistentes es menor que el de los ministrantes. El Pseudo-Areopagita, por el contrario, opina que el número de los asistentes es inmensamente mayor que el de los ministrantes, porque Dios intenta siempre más principalmente y en mayor número lo que es mejor, y mejores son los ángeles asistentes que los ministrantes, como inmensamente mejores son las substancias espirituales que las cosas puramente materiales, y mejores los cuerpos celestes que los terrestres; excediendo, por esto, los ángeles a todos los demás seres en la proporción en que exceden en grandeza los cielos a la tierra.

Santo Tomás, siempre conciliador, si para ello hay alguna posibilidad, admite las razones buenas en que se fundan ambas opiniones, y dice que la razón de la primera opinión se salva en cuanto al número de órdenes de los que ministran y de los que asisten, pues los primeros son seis, y los segundos, tres; mientras que la razón de la segunda opinión se salva en el número de individuos, pues los que ministran se dice que son millares de millares, es decir, miles de veces mil, que hacen millones ($1.000 \times 1.000 = 1.000.000$), y los que asisten se dice que son millones de millones (o sea, diez veces mil veces cien mil, que hacen mil millones ($10 \times 1.000 \times 100.000 = 1.000.000.000$).

En ambos casos, advierte el Santo, estos números se han de tomar o interpretar por cantidades indefinidas, es decir, como expresiones con las que sólo se quiere expresar, no algo definido, sino la gran multitud incontable de espíritus celestiales, al usar estos números máximos en sus respectivas clases de decenas, centenas, millares, miríadas, etc., multiplicados por sí mismos o unos por otros. No se nos da, pues, con tales cifras el número definido de ángeles.

CUESTION 112

(In quatuor articulos divisa)

De missione angelorum

De la misión de los ángeles

Deinde considerandum est de missione angelorum (cf. q.111 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliqui angeli mittantur in ministerium.

Secundo: utrum omnes mittantur.

Tertio: utrum illi qui mittuntur, assistant.

Quarto: de quibus ordinibus mittantur.

Débese tratar ahora de la misión de los ángeles.

Sobre lo cual se pregunta:

Primero: si son enviados en ministerio algunos de los ángeles.

Segundo: si son enviados todos.

Tercero: si los que son enviados asisten.

Cuarto: de qué órdenes son los enviados.

ARTICULO 1

Utrum angeli in ministerium mittantur

Si los ángeles son enviados en ministerio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli in ministerium non mittantur.

1. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum: quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicae sint intellectuales, videtur quod angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Praeterea, caelum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitate aliquid depereat. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, exterior occupatio impedit sapientiae contemplationem: unde dicitur Eccli. 38,25: «Qui minoratur actu, percipiet sapientiam». Si igitur angeli aliqui

Dificultades. Parece que los ángeles no son enviados en ministerio.

1. Toda misión se hace a algún lugar determinado. Mas las acciones intelectuales no dicen relación determinada a lugar alguno, porque el entendimiento abstrae del lugar y del tiempo. Siendo, pues, las acciones angélicas intelectuales, parece que los ángeles no son enviados a ejecutar sus acciones.

2. El cielo empíreo es el lugar apropiado para la dignidad de los ángeles. Si, pues, son enviados a la tierra, parece que se rebaja algo su dignidad; lo cual no es de creer.

3. Las ocupaciones exteriores impiden la contemplación de la sabiduría; por lo cual dice el Eclesiástico: "El que no tiene otros quehaceres

puede llegar a ser sabio". Si, pues, algunos ángeles son enviados a los ministerios exteriores, parece que se distraerán de la contemplación. Mas toda su bienaventuranza consiste en la contemplación de Dios. Luego, al ser enviado, se disminuiría su bienaventuranza; lo cual no puede afirmarse.

4. Ministrar es del inferior; por donde dice el Señor: "¿Quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado?" Mas los ángeles son mayores que nosotros en orden de naturaleza. Luego no son enviados para nuestro ministerio.

Por otra parte, se dice en el Exodo: "Yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino".

Respuesta. De lo dicho puede inferirse claramente que algunos ángeles son enviados por Dios en ministerio. Pues, según se ha dicho al tratar de la misión de las divinas Personas, se dice ser enviado aquel que de algún modo procede de otro para comenzar a estar donde antes no estaba o estaba de otro modo. Así, el Hijo o el Espíritu Santo se dice que son enviados en cuanto proceden del Padre por origen y en cuanto comienzan a estar de nueva manera, esto es, por la gracia o por la naturaleza asumida, donde ya estaban antes por la presencia de la Deidad, ya que es propio de Dios estar en todas partes, por ser agente universal, cuya virtud se extiende a todos los seres, de donde se sigue que está presente a todo, como queda dicho.

Mas la virtud del ángel, que es agente particular, no se extiende a todo el universo, sino que de tal manera se extiende a un ser, que no se extiende a otros; y, por lo tanto, de tal modo está en un lugar, que no está en otros. Ahora bien, queda ya de manifiesto que la criatura corporal es administrada por los ángeles. Luego siempre que es necesario que

mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur. Quod est inconveniens.

4. Praeterea, ministrare est inferioris: unde dicitur Lucae 22,27: «Quis maior est, qui recumbit, an ille qui ministrat? Nonne qui recumbit?» Sed angeli sunt maiores nobis ordine naturae. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Sed contra est quod dicitur Ex. 23,20: «Ecce ego mittam angelum meum, qui praecedat te».

Respondeo dicendum quod ex supra dictis manifestum esse potest quod aliqui angeli in ministerium mittuntur a Deo. Ut enim supra dictum est, cum de missione divinarum Personarum ageretur (q.43 a.1), ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab alio procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim aut Spiritus Sanctus mitti dicitur, ut a Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, idest per gratiam vel per naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis praesentiam. Dei enim proprium est ubique esse: quia cum sit universale agens, eius virtus attingit omnia entia; unde est in omnibus rebus, ut supra (q.8 a.1) dictum est.

Virtus autem angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Manifestum est autem per supra (q.110 a.1) dicta, quod creatura corporalis per angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus

illi corpori sua virtute; et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur, secundum praemissa, quod angelus a Deo mittatur.

Sed actio quam angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio, cuius nutu et auctoritate angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem ministri: nam minister est sicut instrumentum intelligens; instrumentum autem ab alio movetur, et eius actio ad aliud ordinatur. Unde actiones angelorum ministeria vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

se haga algo por el ángel cerca de alguna criatura corpórea, de nuevo aplica el ángel a tal cuerpo su virtud y, consiguientemente, de nuevo comienza el ángel a estar allí. Y todo se verifica por un mandato divino. De donde se sigue, según la noción que acabamos de dar de la misión, que el ángel es enviado por Dios.

Además, la acción que el ángel enviado ejecuta procede de Dios como de primer principio, ya que los ángeles obran por intimación y autoridad de Dios, y a Dios se reduce también tal acción como a último fin. Pues esto es precisamente lo que constituye la razón del ministerio; porque el ministro es como un instrumento de carácter racional, y el instrumento es siempre movido por otro y a otro también se ordena su acción. Tal es la razón de que las acciones de los ángeles se denominen ministerios y se diga que los ángeles son enviados en ministerio.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo, quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum: immo, ut Augustinus dicit IV «De Trin.» [1], **«etiam nos, secundum quod aliquid aeternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus».—Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.**

Soluciones. 1. Una acción puede denominarse intelectual bajo dos aspectos. Pues, por razón de realizarse en el entendimiento, como la contemplación, y bajo este aspecto no está la acción intelectual vinculada a lugar determinado; más aún, como dice San Agustín: "Nosotros mismos, mientras saboreamos en nuestra mente algo eterno, no estamos en este mundo".—El otro aspecto, bajo el cual una acción se denomina intelectual, es en cuanto que está regulada e imperada por el entendimiento. Y bajo este aspecto es evidente que las acciones intelectuales van a veces vinculadas a lugares determinados.

Ad secundum dicendum quod caelum empyreum pertinet ad dignitatem angeli secundum congruentiam quandam: quia congruum est ut supremum corporum naturae quae est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit a caelo empyreo. Et ideo

2. El cielo empíreo corresponde a la dignidad del ángel por cierta congruencia, porque es, efectivamente, muy propio que el más elevado de los cuerpos se reserve a la naturaleza que está sobre todos los cuerpos. Sin embargo, el ángel no recibe del cielo empíreo dignidad alguna. Y, por

[1] C.20: ML 42,907.

tanto, cuando no está de hecho en él, nada pierde de su dignidad; como nada pierde tampoco el rey cuando no está de hecho sentado en el trono regio, cual se debe a su dignidad.

3. Las ocupaciones exteriores nos impiden a nosotros la pureza de la contemplación por intervenir en este ejercicio nuestro las facultades sensitivas, cuyas operaciones, cuando son intensas, dificultan la operación de las potencias intelectuales. Pero en las acciones exteriores del ángel intervienen exclusivamente las operaciones intelectuales, y, por tanto, dichas acciones exteriores en nada le impiden la contemplación, puesto que dos acciones de las cuales la una es regla y razón de la otra, lejos de impedirse mutuamente, se ayudan. Por donde dice San Gregorio que "los ángeles no salen a los ministerios exteriores de tal modo que se priven por ello de los deleites de la contemplación interna".

4. En sus acciones exteriores, los ángeles sirven primariamente a Dios y secundariamente a nosotros, no porque en absoluto seamos superiores a ellos, sino que cualquier hombre o ángel es superior a toda otra criatura en cuanto por su adhesión a Dios se hace un espíritu con El. En este sentido dice San Pablo: "Teniéndoos unos a otros por superiores".

quando actu non est in caelo empyreo, nihil eius dignitati subtrahitur: sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitate.

Ad tertium dicendum quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit, quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivae virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt eius contemplationem: quia duarum actionum quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed iuvat aliam. Unde Gregorius dicit, in II «Moral.»[2], quod «angeli non sic foris exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur».

Ad quartum dicendum quod angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis. Non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo: sed quilibet homo vel angelus, inquantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus, ad Phil. 2,3, dicit: «superiores sibi invicem arbitrantes».

ARTICULO 2

Utrum omnes angeli in ministerium mittantur[a]

Si todos los ángeles son enviados en ministerio

Dificultades. Parece que todos los ángeles son enviados en ministerio

1. Dice el Apóstol: "¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio?"

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes angeli in ministerium mittantur.

1. Dicit enim Apostolus, ad Heb. 1,14: «Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi».

[2] C.3: ML 75,556.

[a] *Sent.* 2 d.10 a.1; *In Heb.* 1 lect.6.

2. Praeterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra (q.108 a.6) dictis patet. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia prophetae, ut habetur Isaiae 6,6-7. Ergo multo magis inferiores angeli mittuntur.

3. Praeterea, divinae Personae in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinae Personae mittuntur, ut supra (q43 a.1) dictum est. Ergo multo magis quicumque supremi angeli.

4. Praeterea, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes angeli sint inaequales, ut supra dictum est (q.50 a.4; q.108 a.3 ad 1), quilibet angelus habet inferiorem angelum praeter ultimum. Ergo unus angelus solus ministraret in ministerium missus. Quod est contra id quod dicitur Daniel 7,10: «Millia millium ministrabant ei».

Sed contra est quod Gregorius dicit[3], referens sententiam Dionysii[4]: «Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent».

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (q.106 a.3; q.110 a.1), hoc habet ordo divinae providentiae, non solum in angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur; sed ab hoc ordine rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem. Quod enim caecus natus fuit illuminatus (Io. 9,1 sqq.), quod Lazarus fuit suscitatus (ibid. 11,43-44), immediate a Deo factum est, absque aliqua actione caelestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari praeter actionem caelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua huiusmodi faciendo. Neque alicui

2. El supremo de los órdenes angélicos es el de los serafines, como consta de lo dicho. Mas un serafín fué enviado a purificar los labios del profeta Isaías. Luego con mayor razón los ángeles inferiores son también enviados.

3. Las Personas divinas exceden infinitamente a todos los órdenes angélicos. Mas las Personas divinas son enviadas. Luego mucho más cualquiera de los ángeles supremos.

4. Si los ángeles superiores no son enviados en ministerio exterior, será porque éstos ejecutan los oficios divinos por medio de los inferiores. Pero, siendo todos los ángeles desiguales, como queda dicho, para cada ángel hay otro inferior, excepto para el último. Luego sólo un ángel sería enviado en ministerio; lo cual está en contra de las palabras de Daniel: "Millares de millares le servían".

Por otra parte, dice San Gregorio, citando el parecer de Dionisio: "Los ejércitos superiores de ningún modo ejercen ministerio exterior".

Respuesta. Según consta de lo dicho, es modo de obrar de la Providencia divina, no sólo respecto de los ángeles, sino de todo el universo, gobernar las cosas inferiores por las superiores. De este orden se prescinde a veces en las cosas corporales por dispensación divina, en consideración a otro orden más elevado, esto es, cuando así conviene para la manifestación de la gracia: así, por ejemplo, el ciego de nacimiento fue iluminado y Lázaro fué resucitado inmediatamente por Dios, sin mediación alguna de los cuerpos celestes. Los mismos ángeles buenos y malos pueden obrar algo en los cuerpos terrestres sin la acción de los cuerpos celestes, como condensar las nubes para producir la lluvia, y otras co-

[3] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1254.

[4] *De cael. hier.* c.13 § 2: MG 3,300.

sas parecidas. No debe tampoco dudarse que Dios puede revelar inmediatamente algunas cosas a los hombres sin mediación de los ángeles, y lo mismo pueden hacerlo los ángeles superiores sin mediación de los inferiores. Basados en este razonamiento, afirmaron algunos que de ley común no son enviados los ángeles superiores, sino sólo los inferiores; pero que por dispensación divina son también enviados a veces los superiores.

Pero esta opinión no parece aceptable. Porque el orden angélico está hecho a base de los dones de gracia. Ahora bien, el orden de la gracia no tiene otro orden superior al cual pueda alguna vez sacrificarse, como se sacrifica el orden de la naturaleza en interés del orden de la gracia.—Téngase, además, presente que el orden de la naturaleza se suspende, en el caso de los milagros, para confirmación de la fe. Mas no puede contribuir a tal confirmación el prescindir del orden angélico, puesto que esta suspensión nos sería a nosotros desconocida [71].—Por lo demás, nada hay tan grande en los ministerios divinos que no pueda ser ejecutado por los órdenes inferiores. Como dice, pues, San Gregorio, "aquellos que anuncian las cosas más elevadas se llaman arcángeles; y por eso a la Virgen María fué enviado el arcángel Gabriel", no obstante ser éste el más elevado de todos los ministerios divinos, como hace observar el mismo San Gregorio.—Por tanto, sin distinción alguna se debe decir con Dionisio que los ángeles superiores nunca son enviados a ministerios exteriores.

Soluciones. 1. Así como de las misiones de las Personas divinas hay una visible, que se realiza bajo forma corpórea, y otra invisible, que consiste en un efecto espiritual, así de las misiones de los ángeles unas se dicen exteriores, cuales son las que llevan consigo ministerio de cosas corporales; y para éstas no todos los ángeles son enviados, y otras son interiores, en forma de efectos intelectuales, a saber, en cuanto que un ángel ilumina a otro: y, según este modo, todos los ángeles son enviados.

O se puede decir también que el Apóstol intercala tales palabras para probar que Cristo es mayor que los ángeles por los que fué dada la ley, y manifestar así la superioridad de la ley nueva respecto de la antigua. Según esta interpretación, las palabras de la objeción se referían únicamente a los ángeles ministeriales por los que fué dada la ley.

2. El ángel enviado a purificar los labios del profeta fué de los inferiores, según Dionisio; se le llamó, no obstante, serafín, es decir, abrasador, por cierta analogía, en cuanto que había venido a abrasar los labios del profeta.

Puede también decirse que los ángeles superiores comunican sus propios dones de los que reciben sus nombres, mediante los ángeles inferiores. Y en este sentido se dice que un serafín purificó con fuego los labios del profeta, no porque hiciese él esto inmediatamente, sino porque por su virtud lo hizo otro ángel inferior; como se dice que el Papa absuelve a alguno aunque dispense la absolución por medio de otro.

3. Las Personas divinas no son enviadas en ministerio, sino que se dicen analógicamente enviadas, según lo explicado en el artículo.

4. En los ministerios divinos hay muchos grados; no hay, pues, inconveniente en que ángeles desiguales sean inmediatamente enviados a realizarlos; de tal modo, sin embargo, que los superiores se envíen para los ministerios más elevados, y los inferiores para los menos.

debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare posset, non mediantibus angelis; et superiores angeli, non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem, quidam[5] dixerunt quod, secundum communem legem, superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina, interdum etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile. Quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiae non habet alium superiorem ordinem, propter quem praetermitti debeat, sicut praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae.—Considerandum est etiam quod ordo naturae in operationibus miraculorum praetermittitur, propter fidei confirmationem. Ad quam nihil valeret, si praetermitteretur ordo angelicus: quia hoc a nobis percipi non posset.—Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit[6] quod «qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur». Quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur.—Et ideo simpliciter dicendum est, cum Dionysio (l.c.), quod superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in missionibus divinarum Personarum aliqua est visibilis, quae attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quae fit secundum spiritualem effectum: ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quae scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur; alia est interior, secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium, et sic omnes angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior angelis per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novae legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de angelis ministerii, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum, secundum Dionysium (ibid.), quod ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetae, fuit de inferioribus angelis; sed dictus est Seraphim, idest «incendens», aequivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetae.

Vel dicendum quod superiores angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetae, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior angelus virtute eius hoc fecit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiam si per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum quod divinae Personae non mittuntur in ministerium, sed aequivoce mitti dicuntur; ut ex praedictis patet (q.43 a.1).

Ad quartum dicendum quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inaequales angelos immediate ad ministeria mitti; ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

[5] DIONYSIUS, l.c.; MAGISTER *Sent.* 2 d.10 c.7
[6] l.c.; ML 76,1250.

ARTICULO 3

Utrum angeli qui mittuntur, assistant [a]

Si todos los ángeles que son enviados asisten [72]

Dificultades. Parece que también los ángeles que son enviados son asistentes.

1. Dice San Gregorio: "Son, pues, enviados los ángeles, y asisten; porque, aunque el espíritu angélico está circunscrito, sin embargo, el Espíritu sumo, que es Dios, no está circunscrito".

2. El ángel de Tobías fué enviado en ministerio. Mas éste dijo él mismo: "Yo soy el ángel Rafael, uno de los siete que estamos delante de Dios". Luego asisten los ángeles que son enviados.

3. Cualquier ángel bienaventurado está más próximo a Dios que Satanás. Mas Satanás asiste ante Dios, según se lee en Job: "Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante de Yavé, y vino también entre ellos Satán". Luego con mayor razón asistirán los ángeles que son enviados en ministerio.

4. Si los ángeles inferiores no asisten es porque no reciben inmediatamente las divinas luces, sino que las reciben por los ángeles superiores. Mas cada ángel, excepto el supremo, recibe por un superior las divinas luces. Luego asistirá únicamente el ángel supremo; lo cual está en contra de lo que se dice en Daniel: "Y le asistían millones de millones". Luego también asisten los que sirven.

Por otra parte, San Gregorio, sobre aquellas palabras de Job: "¿Por ventura tienen número sus soldados", dice: "Asisten aquellas potestades que no salen a anunciar algo a los hombres". Luego los que son enviados en ministerio, no asisten.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam angeli qui mittuntur, assistant.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia [7]: «Et mittuntur igitur angeli, et assistunt: quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen Spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est».

2. Praeterea, angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: «Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui adstamus ante Deum», ut habetur Tobiae 12,15. Ergo angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Praeterea, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo; secundum quod dicitur Iob 1,6: «Cum assisterent filii Dei coram Domino, affuit inter eos et Satan». Ergo multo magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Praeterea, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur Dan. 7,10: «Decies millies centena millia assistebant ei». Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XVII «Moral.» [8] super illud Iob 25,3, «Numquid est numerus militum eius? Assistunt», inquit, «illae potestates, quae ad quaedam hominibus nuntianda non exeunt». Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

Respondeo dicendum quod angeli introducuntur assistentes et administrantes, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui semper ei assistunt, et eius praecepta immediate audiunt. Alii vero sunt, ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur: et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes.

Considerandum est ergo quod omnes angeli divinam essentiam immediate vident: et quantum ad hoc, omnes etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II «Moral.» [9], quod «semper assistere, aut videre faciem Patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute». Sed non omnes angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur. Et secundum hoc, soli superiores qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cuius proprium dicit esse Dionysius [10] immediate a Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quae procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium dicendum quod Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur: quia, ut Gregorius dicit II «Moral.» [11], «etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit».

Ad quartum dicendum quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinae essentiae; et ideo totius primae

Respuesta. La nomenclatura de ángeles asistentes y administradores está tomada de lo que vemos que sucede en la corte de un rey, donde hay algunos que asisten siempre ante él y oyen inmediatamente sus mandatos, mientras que a otros se comunican las órdenes reales por los asistentes, como a los prefectos encargados de administrar las ciudades; y estos últimos se llaman ministros, pero no asistentes.

Ciertamente que todos los ángeles ven inmediatamente la esencia divina; y en cuanto a esto, todos, incluso los que administran, se dice que asisten; pues, como dice San Gregorio, "no son impedidos de asistir y de ver siempre la esencia divina aquellos que para nuestra salvación son enviados a los ministerios exteriores" [73]. Pero no todos los ángeles pueden percibir en la luz misma de la divina esencia los secretos de los misterios divinos, sino solamente los superiores, mediante los cuales se comunican a los inferiores. Y, conforme a esto, sólo los superiores, que son los de la primera jerarquía, se dice que asisten, de los cuales es propio, dice Dionisio, ser iluminados inmediatamente por Dios.

Soluciones. 1-2. Por lo dicho se hace manifiesta la solución de la primera y segunda dificultades, que están tomadas del primer modo de entender la palabra "asistir".

3. Satanás no se dice que asistiese, sino que se le describe como estando entre los asistentes; porque, como dice San Gregorio, "aunque perdió la bienaventuranza, no perdió la naturaleza angélica similar".

4. Todos los que asisten ven inmediatamente algunas cosas en la claridad de la divina esencia, y por eso se dice que pertenece a toda la

[a] *Sent.* 2 d.10 a.1; *In Heb.* 1 lect.6; *In Iob* 1 lect.2.

[7] L.c.: ML 76,1255.

[8] C.13: ML 76,20

[9] C.3: ML 75,556.

[10] *De cael. hier.* c.6,7: MG 3,201-209

[11] C.4: ML 75,557.

primera jerarquía ser iluminados inmediatamente por Dios. Sin embargo, los superiores de entre éstos perciben más cosas que los inferiores, sobre las cuales iluminan a otros; como también, entre los que asisten al rey, unos saben más que otros sobre sus secretos.

hierarchiae proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios: sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

ARTICULO 4

Utrum angeli secundae hierarchiae omnes mittantur [a]

Si todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados

Dificultades. Parece que todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados.

1. Todos los ángeles, o asisten o administran, según lo que se dice en Daniel. Mas los de la segunda jerarquía no asisten, puesto que son iluminados por los de la primera, según dice Dionisio. Luego todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

2. San Gregorio dice que "son más los que administran que los que asisten". Mas esto no sería así si los ángeles de la segunda jerarquía no fuesen enviados en ministerio. Luego todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

Por otra parte, dice Dionisio que "las dominaciones están sobre toda sujeción". Mas ser enviados en ministerio arguye sujeción. Luego las dominaciones no son enviadas en ministerio.

Respuesta. Según lo dicho, ser enviados a ministerio exterior compete propiamente a los ángeles en cuanto obran por mandato divino sobre alguna criatura corporal, lo cual pertenece, sin duda, a la ejecución

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli secundae hierarchiae omnes mittantur.

1. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant; secundum quod habetur Dan. 7,10. Sed angeli secundae hierarchiae non assistunt: illuminantur enim per angelos primae hierarchiae, sicut dicit Dionysius 8 cap. «Cael. hier.» [12] **Omnes ergo angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.**

2. Praeterea, Gregorius dicit, XVII «Moral.» (cf. nt.8), quod «plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt». Sed hoc non esset, si angeli secundae hierarchiae in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

Sed contra es quod Dionysius dicit [13]**, quod «Dominationes sunt maiores omni subiectione». Sed mitti in ministerium, ad subiectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, mitti ad exterius ministerium proprie convenit angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad execu-

[a] *Sent.* 2 d.10 a.3; *In Heb.* 1 lect.6.

[12] § 1: MG 3,240.

[13] § 1: MG 3,237.

tionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» [14] **Et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio: nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando; Virtutes et Potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; «Principis» etiam «est», ut Gregorius dicit** [15]**, «inter alios operantes priorem existere». Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.**

Ad primum ergo dicendum quod Dominationes computantur quidem inter angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur (Dan. 7,10), «Millia millium ministrabant ei», non esse dictum multiplicative, sed partitive; ac si diceretur, «millia de numero millium». Et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero finitus, cum subditur, «Et decies millies centena millia assistebant ei». Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant quod

del ministerio divino. Por otra parte, las propiedades de los ángeles pueden deducirse de sus nombres, como lo dice Dionisio. Por consiguiente, son enviados a ministerio exterior los ángeles de aquellos órdenes cuyos nombres indican alguna ejecución. Ahora bien, en el nombre de las dominaciones no se indica ejecución alguna, sino sólo la disposición y el mandato de lo que se ha de ejecutar; en tanto que en los nombres de los órdenes inferiores sí se indica alguna ejecución; pues los ángeles y los arcángeles reciben sus nombres de la misión de anunciar; las virtudes y las potestades se denominan así por relación a algún acto; y respecto a los principados, "propio es del príncipe", dice San Gregorio, "ser el primero entre otros ejecutores". Por consiguiente, a estos cinco órdenes pertenece ser enviados en ministerio exterior, mas no a los cuatro órdenes superiores.

Soluciones. 1. Las dominaciones se incluyen entre los ángeles que administran, no porque ejecuten algún ministerio, sino porque disponen y ordenan lo que se ha de hacer por otros; como los arquitectos nada de la obra ejecutan por su mano, sino que disponen y mandan lo que otros deben ejecutar [74].

2. El número de los que asisten y de los que ministran se puede razonar de dos modos. Así, San Gregorio dice que son más los que administran que los que asisten; porque interpreta aquello de "millares de millares le servían", no en un sentido multiplicativo, sino partitivo, como si dijera "millares del número de miles". De este modo, el número de los que ministran queda indefinido, para significar exceso; en cambio, el número de los que asisten es definido, al añadirse: "y diez mil veces cien mil estaban delante de El". San Gregorio sigue en esto a los platóni-

[14] § 1: MG 3,205.

[15] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

cos, los cuales decían que cuanto las cosas están más cercanas al primer principio absoluto, tanto son menos numerosas; por ejemplo, cuanto más se acercan los números a la unidad, tanto es menor la multitud que expresa cada uno. Esta opinión se salva en cuanto al número de órdenes, al poner seis órdenes de ministrantes y tres de asistentes.

Pero Dionisio enseña que la multitud de ángeles rebasa toda multitud material; de modo que, así como los cuerpos superiores exceden casi inmensamente en magnitud a los cuerpos terrestres, así las naturalezas superiores incorpóreas exceden sin comparación a todas las corpóreas; porque lo que es mejor, es más deseado por Dios y más multiplicado, y, según esto, como los asistentes son superiores a los que ministran, serán más aquéllos que éstos. Por tanto, las palabras "millares de millares" deben entenderse multiplicativamente, como si se diese: "mil veces millares". Y, como diez veces ciento son mil, si se dijese "diez veces cien mil", se dará a entender que los asistentes eran tantos como los que ministran; pero diciendo "diez mil veces cien mil", los asistentes resultan muchos más que los que ministran.—Estos números no se usan, sin embargo, para significar que los ángeles son solamente tantos como expresan tales números, sino que nos indican que son muchos más; lo cual se quiere dar a entender mediante la multiplicación por sí mismos de los números mayores en sus respectivas clases, cuales son diez, ciento, mil, según advierte Dionisio [75].

quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora tanto sunt minoris multitudinis: sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum. dum sex ministrant, et tres assistunt.

Sed Dionysius ponit, 14 cap. «Cael. hier.» [16], **quod multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet, sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum. ita superiores naturae incorporeae transcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, «millia millium» legitur multiplicativae, ac si diceretur, «millies millia». Et quia decies centum sunt mille, si diceretur, «decies centena millia», daretur intelligi quod tot essent assistentes, quot ministrantes: sed quia dicitur, «decies millies centena millia», multo plures dicuntur esse assistentes quam ministrantes.— Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit angelorum numerus: sed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii et millenarii; ut Dionysius ibidem dicit.**

[16] MG 3,321.

INTRODUCCION A LA CUESTION 113

LOS ANGELES CUSTODIOS

Esta es otra incomparable dignidad del hombre respecto de todos los seres que le son inferiores: que Dios, como parte del cuidado y gobierno que tiene de todas las criaturas, haya destinado un ángel protector y tutelar para cada uno de los hombres a fin de que constantemente le acompañe, le ilumine, le custodie, le defienda, le rija y le gobierne desde los primeros instantes de su existencia hasta su entrada en el cielo para reinar allí después con él por toda la eternidad, si el hombre llega a salvarse y conseguir la bienaventuranza final. Comentando San Jerónimo las palabras del Señor *Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo la faz de mi Padre, que está en los cielos* (Mt. 18,10), exclama: «Tan grande es la dignidad de las almas, que a cada una de ellas destina Dios un ángel custodio desde su nacimiento».

A) Carácter de la creencia en los ángeles custodios

1. Fuera del cristianismo

Hasta los filósofos y algunos poetas antiguos han dado por supuesto que cada hombre es regido por un genio o espíritu de naturaleza superior, que le acompaña durante toda su existencia. Esta creencia, común a toda la antigüedad, la encontramos constatada en muchas obras de filósofos y poetas, que la dan por supuesta, sin detenerse a probarla [1].

Que los asirios y babilonios tenían también esta creencia, nos lo atestiguan múltiples monumentos de aquellos tiempos. En el *British Museum*, de Londres, se conserva la figura de un ángel que se supone adornó algún regio palacio de Asiria, y que muy bien podría tomarse igualmente por una de nuestras actuales representaciones de los ángeles custodios. En boca de Nabopolasar, padre de Nebuchaznezar el Grande, pone la tradición estas palabras: «El (Marduk) envió una deidad tutelar (un querubín) de gracia para acompañarme en todo lo que emprendí; él hizo que mi esfuerzo tuviera éxito».

Esta creencia universal, fuera del cristianismo, se va desnaturalizando y amortiguando conforme se aleja de la revelación primitiva hasta nuestros días, en que es tenida por una de tantas supersticiones originadas por el sentimiento humano de temor ante la pro-

[1] En el comentarista Gonet pueden verse reunidos muchos textos de estos autores gentiles en que se supone como universal tal creencia (*Clipeus* tr.7 disp.16 a.3). Aunque su repertorio de éstas pueda en parte tacharse de falto de crítica, con razón exclama todavía este comentarista al ver la verdad neciamente negada por el heresiarca Calvino: «Es verdaderamente incomprensible que esta verdad, que ni para los gentiles y paganos estuvo oculta, fuese desconocida de Calvino» (ibid.).

CUESTION 113

(In octo articulos divisa)

De custodia bonorum angelorum

De la guarda de los ángeles buenos

Debemos pasar ahora a considerar la guarda de los ángeles buenos y la guerra que hacen los malos.

Acerca de lo primero hay ocho cuestiones:

Primera: si los hombres son custodiados por los ángeles.

Segunda: si a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto.

Tercera: si el custodiar a los hombres pertenece sólo a los ángeles del último orden.

Cuarta: si todos los hombres tienen su ángel custodio.

Quinta: cuándo comienza la guarda del hombre por el ángel.

Sexta: si el ángel guarda siempre al hombre.

Séptima: si el ángel sufre con la perdición de su custodiado.

Octava: si hay conflictos entre los ángeles por motivo de la custodia.

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum, et de impugnatione malorum (cf. q.111 introd.; q.114).

Et circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum homines ab angelis custodiantur.

Secundo: utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur.

Tertio: utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum.

Quarto: utrum omni homini conveniat habere angelum custodem.

Quinto: quando incipiat custodia angeli circa hominem.

Sexto: utrum angelus semper custodiat hominem.

Septimo: utrum doleat de perditione custoditi.

Octavo: utrum inter angelos sit pugna ratione custodiae.

ARTICULO 1

Utrum homines custodiantur ab angelis [a]

Si los hombres son custodiados por los ángeles

Dificultades. Parece que los hombres no son custodiados por los ángeles.

1. Se asignan guardas a algunos que no saben o no pueden custodiarse a sí mismos, como los niños y los enfermos. Mas el hombre puede guardarse a sí mismo mediante el libre albedrío, y lo sabe también mediante el conocimiento de la ley natural.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non custodiantur ab angelis.

1. Custodes enim deputantur aliquibus vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos; sicut pueris et infirmis. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium; et scit, per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab angelo.

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.1.

Luego el hombre no es custodiado por el ángel.

2. Donde hay un custodio más fuerte, está demás el más débil. Mas los hombres están bajo la custodia de Dios, según aquello del salmo: "No dormirá, no dormitará, el que guarda a Israel". Luego no hay necesidad de que el hombre sea custodiado por el ángel.

2. Praeterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo; secundum illud Psalmi 120,4: «Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel». Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab angelo.

3. La perdición del custodiado se atribuye a negligencia del que le guarda; por lo cual se dijo a uno: "Defiende a este varón, porque, si cae, será tu vida el precio de la suya". Mas cada día perecen muchos hombres, cayendo en pecado, en ayuda de los cuales podían venir los ángeles, apareciéndoseles visiblemente, o haciendo milagros, o por medios parecidos. Serían, pues, negligentes los ángeles si estuviesen encomendados a ellos los hombres, lo cual es falso manifiestamente. Luego los ángeles no son custodios de los hombres.

3. Praeterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis: unde dicitur cuidam, III Reg. 20,39: «Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius». Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiae homines essent commissi: quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Te cometerá a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos".

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 90,11: «Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis».

Respuesta. Es manifiesto que, según el orden de la Providencia divina en todas las cosas, los seres movibles y variables son movidos y gobernados por las inmóviles e invariables; como los cuerpos todos por las substancias espirituales e inmóviles, y los cuerpos terrestres por los celestes, que son substancialmente invariables. Nosotros mismos tenemos también por regla para las conclusiones, en las que podemos opinar diversamente, los principios, que son invariables.—Pues bien, no se puede negar que, respecto al obrar, el conocimiento y afecto del hombre pueden variar mucho y apartarse del bien. Por tanto, fué necesario que se destinasen ángeles para la guarda de los hombres, por los cuales fuesen éstos dirigidos y movidos hacia el bien.

Respondeo dicendum quod, secundum rationem divinae providentiae, hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales immobiles, et corpora inferiora per corpora superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. — Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono. Et ideo necessarium fuit quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

Soluciones. 1. Mediante el libre albedrío puede el hombre evitar el mal hasta cierto punto, pero no indefectiblemente, porque sus múltiples pasiones le debilitan el afecto hacia el bien. Asimismo, el conocimiento universal de la ley natural, que posee el hombre naturalmente, le encamina también de algún modo hacia el bien, pero tampoco indefectiblemente; porque, al aplicar los principios universales del derecho a los casos particulares, sucede que comete el hombre muchos errores. Por lo cual se dice en el libro de la Sabiduría: "Inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados". Por eso se hizo necesaria para el hombre la custodia del ángel.

2. Para obrar bien se necesitan dos cosas. Primeramente, que el afecto esté inclinado al bien; lo cual hace en nosotros el hábito de la virtud moral. En segundo lugar, que la razón dé con los medios más convenientes para obrar el bien de la virtud; lo cual atribuye Aristóteles a la prudencia. Pues, en cuanto a lo primero, Dios guarda inmediatamente al hombre, infundiéndole la gracia y las virtudes. Mas, en cuanto a lo segundo, guarda Dios al hombre a modo de maestro universal, cuya instrucción llega al hombre por mediación de los ángeles, como queda dicho.

3. Así como por el afecto al pecado se apartan los hombres del instinto natural del bien, así pueden también desoír las inspiraciones que los ángeles buenos les dan invisiblemente iluminándolos para obrar bien. De ahí que el perderse los hombres no se ha de atribuir a negligencia de los ángeles, sino a la malicia de los hombres.—El que alguna vez se aparezcan los ángeles visiblemente a los hombres, fuera del curso or-

Ad primum ergo dicendum quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter: quia infirmatur circa effectum boni, propter multiplices animae passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter: quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. 9,14: «Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae». Et ideo necessaria fuit homini custodia angelorum.

Ad secundum dicendum quod ad bene operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum: quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis: quod quidem Philosophus [1] attribuit prudentiae. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus angelis, ut supra habitum est (q.111 a.1).

Ad tertium dicendum quod, sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum, quae fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae angelorum, sed malitiae hominum. — Quod autem aliquando, praeter legem communem, hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est: sicut etiam quod praeter ordinem naturae miracula fiunt.

[1] *Ethic.* 6 c.12 n.6 (Bk 1144a8): S.Th., lect.10 n.1268.

dinario, es por una gracia especial de Dios; como suceden también los milagros fuera del orden de la naturaleza.

ARTICULO 2

Utrum singuli homines a singulis angelis custodiantur

Si a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto [76]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non singuli homines a singulis angelis custodiantur.

1. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Praeterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit [2]. Sed cum omnes angeli sint inaequales, ut supra (q.50 a.4) dictum est, solus unus angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est qui immediate custodit homines.

3. Praeterea, maiores angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est maius officium custodire unum hominem quam alium: cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium angelorum sit unus maior alio, secundum Dionysium [3], videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis angelis.

Sed contra est quod Hieronymus [4], exponens illud Mt. 18,10, «Angeli eorum in caelis», dicit: «Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat, ab ortu nativitatis, in custodiam sui angelum delegatum».

Dificultades. Parece que no hay para cada hombre custodiado un ángel distinto.

1. El ángel es de mayor eficacia que el hombre. Mas un solo hombre basta para custodiar muchos hombres. Luego con mayor razón puede un solo ángel custodiar muchos hombres.

2. Los seres inferiores son reducidos a Dios por los superiores mediante los seres intermedios, como dice Dionisio. Mas, como todos los ángeles son desiguales, según hemos dicho, solamente hay un ángel entre el cual y los hombres no haya algún ángel intermedio. Luego es uno sólo el ángel que inmediatamente guarda a los hombres.

3. Los ángeles mayores se destinan a los oficios más elevados. Mas guardar a un hombre no es más elevado oficio que guardar a otro, porque todos los hombres son de igual naturaleza. Luego, no habiendo más que un ángel que no sea mayor que algún otro, según dice Dionisio, parece que los diversos hombres no son custodiados por ángeles diversos.

Por otra parte, exponiendo San Jerónimo las palabras "sus ángeles en el cielo", dice: "Grande es la dignidad de las almas, cuando cada una de ellas, desde el momento de nacer, tiene un ángel destinado para su custodia".

[2] *De cael. hier.* c.4,13: MG 3,181-300.
[3] Ibid. c.10 § 2: MG 3,273.
[4] L.3: ML 26,130.

Respuesta. Angeles diversos están destinados a la custodia de los diversos hombres custodiados. La razón de esto es porque la guarda angélica es una ejecución de la divina Providencia sobre los hombres. Mas la providencia que Dios tiene sobre los hombres es distinta de la que tiene sobre las otras criaturas corruptibles, por tener el hombre y las demás criaturas distinta relación a la incorruptibilidad; pues los hombres no sólo son incorruptibles en cuanto a su especie común, sino también en cuanto a sus propias formas singulares, que son las almas racionales; lo cual no puede decirse de las otras cosas corruptibles. Es, por otra parte, manifiesto que la providencia de Dios se ocupa principalmente de aquellas cosas que permanecen perpetuamente; en cambio, de las cosas transitorias se ocupa en cuanto las ordena a las perpetuas. Así, pues, la providencia de Dios se ha en relación con cada uno de los hombres en particular como se ha en relación con cada uno de los géneros o especies de las cosas corruptibles. Ahora bien, según San Gregorio, diversos órdenes angélicos son destinados a los diversos géneros de cosas; por ejemplo, las potestades, a ahuyentar a los demonios; las virtudes, a obrar milagros en las cosas corpóreas; y es también muy verosímil que estén destinados diversos ángeles de un mismo orden a la guarda de las diversas especies de seres. Luego es también muy conforme a razón que sean destinados diversos ángeles en particular para la guarda de los diversos hombres [77].

Soluciones. 1. A un mismo hombre se le destina guardián por muchos conceptos. Ya sea en cuanto hombre particular, y, bajo este aspecto, para cada hombre se necesita un guardián, y a veces a la custodia de uno solo se destinan varios. O ya sea en cuanto forma parte de una colectividad, y, en este concepto, la guarda de toda la colectividad se encomienda a un solo hombre, al cual pertenece proveer aquellas cosas que se refieren a cada hombre particular en relación con todo el grupo, como son las cosas que hace cada uno exteriormente, de las cuales otros pueden edificarse o escandalizarse. Pero la custodia angélica se destina, además, a los hombres con miras a las cosas invisibles y ocultas que se refieren a la salvación de cada uno en particular en cuanto tales. De ahí que a los diversos hombres se destinan diversos ángeles que les guarden.

2. Como queda dicho, todos los ángeles de la primera jerarquía son inmediatamente iluminados por Dios acerca de algunas cosas; pero hay otras cosas sobre las cuales sólo son iluminados por Dios inmediatamente los ángeles superiores, los cuales las revelan a los inferiores. Y lo mismo se ha de entender de los órdenes inferiores; pues un ángel ínfimo es iluminado en cuanto a algunas cosas por otro supremo, y en cuanto a otras es iluminado por aquel que está inmediatamente sobre él. Y hasta es posible que inmediatamente ilumine a un hombre algún ángel que tiene bajo sí a otros ángeles, a los cuales ilumina.

3. Aunque los hombres sean iguales en naturaleza, hay entre ellos desigualdad en cuanto que por la divina Providencia unos están destinados a más y otros a menos, conforme a aquello del Eclesiástico: "Con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos: a unos los bendijo y los ensalzó, a otros los maldijo y los humilló". Es, pues, más elevado oficio guardar a un hombre que a otro [78].

Respondeo dicendum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles creaturas: quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales: quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent: circa ea vero quae transeunt, providentia Dei est inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium[5], diversi ordines deputantur diversis rerum generibus; puta Potestates ad arcendos daemones, Virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi angeli eiusdem ordinis praeficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo, inquantum est homo singularis: et sic homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo, inquantum est pars alicuius collegii: et sic toti collegio unus homo ad custodiam praeponitur, ad quem pertinet providere ea quae pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium; sicut sunt ea quae exterius aguntur, de quibus alii aedificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quae pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (q.112 a.3 ad 4), angeli primae hierarchiae omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo: sed quaedam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quae inferioribus revelant. Et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est: nam aliquis infimus angelus illuminatur quantum ad quaedam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi praefertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se quos illuminat.

Ad tertium dicendum quod, quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, et quidam ad minus; secundum illud quod dicitur Eccli. 33,11-12: «In multitudine disciplinae Domini separavit eos, ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit». Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium.

[5] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251

ARTICULO 3

Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum [a]

Si guardar a los hombres pertenece exclusivamente al ínfimo orden de ángeles

Dificultades. Parece que guardar a los hombres no pertenece exclusivamente al ínfimo orden de ángeles.

1. Dice San Juan Crisóstomo que las palabras de San Mateo "sus ángeles en el cielo", etc., "se entienden no de cualesquiera ángeles, sino de los más eminentes". Luego guardan a los hombres los ángeles más eminentes.

2. El Apóstol dice que los ángeles son enviados "para servicio, en favor de los que han de heredar la salud"; de lo cual parece deducirse que la misión de los ángeles se ordena a la guarda de los hombres. Mas cinco órdenes son enviados en ministerio exterior, como queda dicho. Luego todos los ángeles de estos cinco órdenes son destinados a la guarda de los hombres.

3. Para la guarda de los hombres es sobre todo necesario reprimir los demonios, lo cual de modo particular se atribuye a las potestades, según San Gregorio, y obrar milagros, que es lo propio de las virtudes. Luego también estos órdenes son deputados para la custodia, y no sólo el ínfimo.

Por otra parte, la guarda de los hombres se atribuye en los Salmos a los ángeles, cuyo orden es el ínfimo, según Dionisio.

Respuesta. Como ya se ha dicho, la guarda del hombre es de dos clases. La una es custodia particular, según que a cada hombre se destina un ángel custodio distinto; y esta custodia pertenece al ínfimo grado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem angelorum.

1. Dicit enim Chrysostomus [6] quod hoc quod dicitur Mt. 18,10, «Angeli eorum in caelo» etc., «intelligitur non de quibuscumque angelis, sed de supereminentibus». Ergo supereminentes angeli custodiunt homines.

2. Praeterea, Apostolus, ad Heb. 1,14, dicit quod angeli sunt «in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis»: et sic videtur quod missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra (q.112 a.4) dictum est. Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiae hominum deputantur.

3. Praeterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere daemones, quod pertinet ad Potestates, secundum Gregorium (nt.5); et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

Sed contra est quod in Psalmo 90,11, custodia hominum attribuitur Angelis; quorum ordo est infimus, secundum Dionysium [7].

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2 ad 1) dictum est, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum, secundum Gregorium (l.c. nt.5), est «minima nuntiare»; hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quae ad unius hominis tantum salutem pertinent.—Alia vero est custodia universalis. Et haec multiplicatur secundum diversos ordines: nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius. Sic igitur custodia humanae multitudinis pertinet ad ordinem Principatuum: vel forte ad Archangelos, qui dicuntur «Principes Angeli», unde et Michael, quem Archangelum dicimus, «unus de principibus» dicitur Dan. 10,13. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam Virtutes. Et ulterius etiam super daemones habent custodiam Potestates. Et ulterius etiam super bonos spiritus habent custodiam Principatus, secundum Gregorium (l.c.).

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum: quia, ut Dionysius dicit (nt.3) in quolibet ordine sunt «primi, medii et ultimi». Est autem probabile quod maiores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad maiorem gradum gloriae a Deo electi.

Ad secundum dicendum quod non omnes angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum.

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.2; *Cont Gent.* 3,80.
[6] *In Mt.* hom.59: MG 58,579.
[7] *De cael. hier.* c.9: MG 3,260.

de ángeles, de los cuales es propio, según San Gregorio, anunciar las cosas de menor importancia; pareciendo, por otra parte, que el ínfimo entre los oficios de los ángeles es procurar lo que se refiere a la salvación de cada hombre particular.—La otra custodia del hombre es la colectiva, a cuya gradación responde la de los diversos órdenes; porque, cuanto un agente es más universal, tanto es superior. Según esto, la guarda del conjunto de los hombres pertenece al orden de los principados, o también al de los arcángeles, que son los "príncipes entre los ángeles", por lo cual, a San Miguel, que lleva nombre de arcángel, se le llama en Daniel "uno de los príncipes" [79]. Después están las virtudes, que tienen la guarda de todas las naturalezas corpóreas; y a las virtudes siguen las potestades, que ejercen su dominio sobre los demonios, y, por último, los principados o las dominaciones están al cuidado de los espíritus buenos, según San Gregorio.

Soluciones. 1. Las palabras del Crisóstomo pueden entenderse de los ángeles supremos dentro del ínfimo orden; porque, como dice Dionisio, en cada orden hay "primeros, medios y últimos". Es también probable que a los ángeles mayores esté encomendada la guarda de aquellos que han sido elegidos por Dios para mayor grado de gloria.

2. No todos los ángeles que son enviados ejercen una custodia particular sobre algún hombre determinado, sino que algunos órdenes la ejercen sobre comunidades de ellos, mayores o menores, conforme hemos dicho [80].

3. Los ángeles inferiores ejercen a veces algunos oficios propios de los superiores, en cuanto participan algo de los dones de éstos y son respecto de ellos como los ejecutores de

su poder. Así es como todos los ángeles del orden ínfimo pueden también reprimir los demonios y obrar milagros.

Et per hunc modum etiam angeli infimi ordinis possunt et arcere daemones, et miracula facere.

ARTICULO 4

Utrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur [a]

Si todos los hombres tienen su ángel custodio

Dificultades. Parece que no todos los hombres tienen ángel custodio.

1. De Cristo se dice que "se hizo semejante a los hombres y en la condición de hombre". Si, pues, todos los hombres tienen su ángel custodio, también Cristo debió tener el suyo. Pero esto parece insostenible, por estar Cristo sobre todos los ángeles. Luego no todos los hombres tienen su ángel custodio.

2. El primero de los hombres fué Adán. Mas éste no necesitaba de ángel custodio, al menos en el estado de inocencia, puesto que entonces a ningún peligro estaba expuesto. Luego no a todos los hombres se destinan ángeles para su guarda.

3. La razón de deputar ángeles a la guarda de los hombres es para que los conduzcan a la vida eterna, los estimulen a obrar bien y los protejan contra las asechanzas de los demonios. Mas los hombres que de antemano sabe Dios se han de condenar, nunca llegarán a la vida eterna; y los infieles, aunque alguna vez hagan cosas buenas, no obran bien, sin embargo, porque no las ejecutan con intención recta, "la cual es dirigida por la fe", como dice San Agustín; y, finalmente, la venida del anticristo "será acompañada del poder de Satanás". Luego no se destinan

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

1. Dicitur enim de Christo, Phil. 2,7, quod est «in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo». Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens: cum Christus sit maior omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Praeterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiae: quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non praeficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Praeterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam aeternam et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus daemonum. Sed homines praesciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam aeternam. Infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt: «fides» enim «intentionem dirigit», ut Augustinus dicit [b]. Antichristi etiam adventus erit «secundum operationem Satanae», ut dicitur II ad Thess. 2,9. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.3.

[b] *Enarr.* 2 *in Ps.* 31: ML 36,259.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra (a.2 nt.2) inducta, qui dicit quod «unaquaeque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum».

Respondeo dicendum quod homo in statu vitae istius constitutus, est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori; secundum illud Psalmi 141,4: «In via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi». Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quandiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum viae pervenerit, iam non habebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno daemonem punientem.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei: unde non indigebat custodia angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator. Et secundum hoc, non debebatur ei angelus custos, tanquam superior; sed angelus minister, tanquam inferior. Unde dicitur Mt. 4,11, quod «accesserunt angeli et ministrabant ei».

Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori: quia interius erant omnia ordinata, ut supra (q.95 a.1.3) dictum est. Sed imminebat ei periculum ab exteriori, propter insidias daemonum; ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodia angelorum.

Ad tertium dicendum quod, sicut praesciti et infideles, et etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exterio-

ángeles a la custodia de todos los hombres.

Por otra parte está la autoridad de San Jerónimo que ya antes citamos, según el cual "cada alma tiene un ángel deputado para su custodia".

Respuesta. El hombre se encuentra en la vida presente como en un camino por el que ha de marchar hacia su patria. En este camino le amenazan muchos peligros, así interiores como exteriores, según aquello de los Salmos: "En la senda por donde voy me han escondido una trampa". Y por eso, así como a los que van por caminos inseguros se les da guardias, así también a cada uno de los hombres, mientras camina por este mundo, se le da un ángel que le guarde. Pero, cuando haya llegado al término de este camino, ya no tendrá ángel custodio, sino que tendrá en el cielo un ángel que con él reine o en el infierno un demonio que le torture [81].

Soluciones. 1. Cristo, en cuanto hombre, era regido inmediatamente por el Verbo de Dios, no necesitando, por tanto, de la guarda de los ángeles. Además, en cuanto al alma era comprensor, si bien por razón del estado de pasibilidad del cuerpo era viador; pero bajo este aspecto no le era debido un ángel custodio como superior, sino un ángel ministro como inferior. Por eso se dice en San Mateo: "Se acercaron los ángeles y le servían".

2. En el estado de inocencia, el hombre no tenía ningún peligro interior, porque interiormente todo estaba en él bien ordenado, como queda dicho. Pero le acechaba un peligro exterior, el de las envidias del demonio, como lo demostraron los hechos. Necesitaba, pues, de la guarda de los ángeles.

3. Así como los réprobos y los infieles e incluso el anticristo no están privados del auxilio interior de la razón natural, así tampoco están pri-

vados del auxilio exterior concedido por Dios a toda la naturaleza humana, es decir, la guarda angélica. Y aunque este auxilio, de hecho, no les sirva para conseguir mediante sus buenas obras la vida eterna, les sirve, no obstante, para apartarse de ciertos males con que podrían perjudicar a sí mismos y a otros; porque incluso los mismos demonios son reprimidos por los ángeles buenos para que no hagan todo el daño que quisieren, e igualmente no será permitido al anticristo hacer tanto daño como pretenderá.

ri auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scilicet custodia angelorum. Per quam etsi non inventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possunt. Nam et ipsi daemones arcentur per bonos angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit, quantum vellet.

ARTICULO 5

Utrum angelus deputetur homini ad custodiam a sua nativitate [a]

Si el ángel custodio es asignado al hombre en el momento de nacer

Dificultades. Parece que el ángel custodio no es destinado al hombre al momento de nacer.

1. Los ángeles son enviados "para servicio, en favor de los que han de heredar la salud", según el Apóstol. Mas los hombres comienzan a heredar la salud al ser bautizados. Luego el ángel custodio se asigna al hombre desde el momento del bautismo y no desde el momento de nacer.

2. Los hombres son custodiados por los ángeles en cuanto son iluminados por ellos doctrinalmente. Mas los niños recién nacidos no son capaces de ser adoctrinados, puesto que no tienen uso de razón. Luego a los niños recién nacidos no se asignan ángeles custodios.

3. Mientras los niños están en el útero materno tienen en algún tiempo alma racional, como la tienen después de nacer. Mas, mientras están en el útero materno, se cree que no tienen ángeles custodios propios; como tampoco se les confiere en ese

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate.

1. Angeli enim mittuntur «in ministerium, propter eos qui haereditatem capiunt salutis», ut Apostolus, ad Heb. 1 14, dicit. Sed homines incipiunt haereditatem capere salutis, quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

2. Praeterea, homines ab angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinae. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinae: quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Praeterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis angeli ad custodiam, ut videtur: quia neque etiam ministri Ecclesiae eos

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.3 c et ad 3.

sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (cf. nt.4), quod «unaquaeque anima, ab ortu nativitatis, habet in custodiam sui angelum deputatum».

Respondeo dicendum quod, sicut Origenes dicit «Super Matthaeum» [9], super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod angelus ad custodiam homini deputantur a tempore baptismi: alii vero quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus approbat; et rationabiliter. Beneficia enim quae dantur homini divinitus ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi; sicut perceptio Eucharistiae, et alia huiusmodi. Sed ea quae providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex praemissis (a.1.4) patet. Unde statim a nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum quod angeli mittuntur in ministerium efficaciter quidem propter eos solos qui haereditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiae, qui est perceptio haereditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur, quamvis in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem. Efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, inquantum a multis malis retrahuntur.

Ad secundum dicendum quod officium custodiae ordinatur quidem ad illuminationem doctrinae, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt: scilicet arcere

tiempo sacramento alguno por los ministros de la Iglesia. Luego no se asignan ángeles custodios a los hombres desde el momento de nacer.

Por otra parte, San Jerónimo dice que "cada alma tiene señalado su ángel custodio desde el momento de nacer".

Respuesta. Como dice Orígenes, hay sobre esto dos opiniones. Pues, unos creen que los ángeles custodios se asignan a los hombres al momento de ser bautizados, y otros que al momento de nacer. A esta segunda opinión se inclina San Jerónimo, y no sin razón. Ciertamente que los beneficios conferidos por Dios al hombre en cuanto que es cristiano, comienzan desde el momento del bautismo, como el poder recibir la Eucaristía y otros semejantes; mas los que Dios le otorga en atención a su naturaleza racional, se le confieren desde el momento en que al nacer recibe la naturaleza. Ahora bien, según lo dicho, el beneficio del ángel custodio pertenece a la segunda clase. Luego desde el momento mismo de nacer tiene el hombre asignado su ángel custodio [82].

Soluciones. 1. Mirando al último efecto de la guarda angélica, que es la consecución de la salvación, sólo son enviados eficazmente en ministerio los ángeles custodios de los que consiguen la salvación. Pero, no obstante, no se niega el ministerio de los ángeles a los demás, aunque no tenga en ellos la eficacia de llevarles a la vida eterna. Es todavía eficaz el ministerio en cuanto que los libra de muchos otros males.

2. La función de custodiar se ordena, efectivamente, a la ilustración doctrinal, como a su último y principal efecto; pero tiene además otros muchos efectos que no se excluyen de los niños, tales como reprimir a

[9] *In Mt.* tr.5: MG 13,1165.

los demonios e impedir otros daños, así espirituales como corporales.

3. Mientras el niño está en el útero materno, no es totalmente algo separado de la madre, sino que por virtud de cierto ligamen continúa siendo en algún modo algo de ella, como es algo del árbol el fruto que de él pende. No es, pues, improbable que el mismo ángel custodio de la madre guarde también a la prole que ésta lleva en su seno. Mas, cuando al nacer se separa de la madre, se le asigna su propio ángel custodio, como dice San Jerónimo.

daemones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum quod puer quandiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quandam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius: sicut et fructus pendens in arbore, est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit (l.c.).

ARTICULO 6

Utrum angelus custos quandoque deserat hominem [8]

Si el ángel custodio se aleja a veces del hombre

Dificultades. Parece que el ángel custodio abandona a tiempos al hombre de cuya custodia está encargado.

1. Dícese por Jeremías en persona de los ángeles: "Hemos querido curarla, pero no se ha curado; dejémosla". Y en Isaías: "Derribaré su cerca, y será hollada"; esto es, "quitaré la guarda de los ángeles", según la Glosa.

2. Más principal es la guarda de Dios que la de los ángeles. Mas Dios abandona alguna vez al hombre, según aquello del salmo: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?" Luego con mayor razón abandonará al hombre el ángel custodio.

3. Como dice San Juan Damasceno, "los ángeles, cuando están aquí con nosotros, no están en el cielo". Mas algunas veces están en el cielo. Luego nos abandonan alguna vez.

Por otra parte, los demonios están siempre asediándonos, según aquello de San Pedro: "Vuestro adversario

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiae deputatur.

1. Dicitur enim Ier. 51,9, ex persona angelorum: «Curavimus Babylonem, et non est curata: derelinquamus ergo eam». Et Isaiae, 5,5: «Auferam sepem eius, et erit in conculcationem»; Glossa (interl.): «idest angelorum custodiam».

2. Praeterea, principalius custodit Deus quam angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit; secundum illud Psalmi 21,2: «Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?» Ergo multo magis angelus custos hominem derelinquit.

3. Praeterea, sicut dicit Damascenus [10], «angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in caelo». Sed aliquando sunt in caelo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra, daemones nos semper impugnant; secundum illud I Petri 5,8: «Adversarius vester

[8] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.4.

[10] *De fide orth.* 1.2 c.3: MG 94,869.

diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret». Ergo multo magis boni angeli semper nos custodiunt.

el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar". Luego mucho más los ángeles buenos estarán siempre a nuestro lado.

Respondeo dicendum quod custodia angelorum, ut ex supra (a.2) dictis patet, est quaedam executio divinae providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua, totaliter divinae providentiae subtrahitur: inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiae entium. Sed intantum Deus, secundum ordinem suae providentiae, dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae vel culpae.—Similiter etiam dicendum est quod angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit; prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictae dicuntur, quia angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Respuesta. La guarda angélica, como queda dicho, es cierta ejecución de los designios de Dios sobre los hombres. Ahora bien, es cosa cierta que ni el hombre ni cosa alguna se substrae totalmente de la Providencia divina, porque, en tanto participa algo de la providencia universal, en cuanto participa del ser. Mas, en tanto se dice que Dios deja a alguno abandonado del orden de su providencia, en cuanto permite que tal hombre sufra algún defecto de pena o de culpa.—Pues de igual modo se ha de decir también que el ángel custodio nunca se desentiende totalmente del hombre, aunque sí le abandona de algún modo a veces, a saber: en cuanto no impide que caiga bajo alguna tribulación e incluso en pecado, conformándose en esto el ángel con el orden de los juicios divinos. Y en este sentido se dice que Babilonia y el pueblo israelita fueron abandonados por sus ángeles custodios, según que éstos no impidieron que sufrieran tribulaciones [83].

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades es patente la solución.

Ad tertium dicendum quod angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae: quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

3. Aunque alguna vez el ángel se aleja localmente del hombre, nunca le abandona en cuanto al efecto de la guarda; porque aun desde el cielo sabe lo que acontece al hombre, y no necesita intervalo de tiempo para el movimiento local, sino que instantáneamente puede acudir a su lado [84].

ARTICULO 7

Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt [a]

Si los ángeles se duelen de los males de aquellos a quienes guardan

Dificultades. Parece que los ángeles sufren con los males de aquellos a quienes guardan.

1. Se dice en Isaías: "Llorarán amargamente los ángeles de paz". Mas el llanto es señal de dolor y tristeza. Luego los ángeles se entristecen con los males de aquellos a quienes guardan.

2. La tristeza, dice San Agustín, es "de aquellas cosas que suceden a pesar nuestro". Mas la perdición del hombre custodiado es contra la voluntad de su ángel custodio. Luego se entristecen los ángeles por la perdición de los hombres.

3. Como la tristeza se opone al gozo, así el pecado a la penitencia. Mas los ángeles gozan cuando el pecador hace penitencia, como se dice en San Lucas. Luego se entristecen cuando un justo cae en pecado.

4. A propósito de las palabras "todo lo que se ofrece de las primicias", dice Orígenes en su Glosa: "Los ángeles son llamados a juicio para saber si por negligencia suya o por abandono de los hombres cayeron éstos en pecado". Mas con razón se duelen todos de aquellos males por los que son llamados a juicio. Luego los ángeles se duelen de los pecados de los hombres.

Por otra parte, donde hay tristeza y dolor no hay perfecta felicidad; que por eso se dice en el Apocalipsis: "No habrá más muerte, ni llanto, ni clamor, ni dolor alguno". Mas los ángeles son perfectamente felices. Luego de nada se duelen.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

1. Dicitur enim Isaiae 33,7: «Angeli pacis amare flebunt». Sed fletus est signum doloris et tristitiae. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Praeterea, tristitia est, ut Augustinus dicit [11], «de his quae nobis nolentibus accidunt». Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

3. Praeterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita poenitentiae contrariatur peccatum. Sed angeli gaudent de peccatore poenitentiam agente, ut habetur Lucae 15,7. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

4. Praeterea, super illud Num. 18,12: «Quidquid offerunt primitiarum» etc., dicit Glossa Origenis [12]: «Trahuntur angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint». Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quae in iudicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas: unde dicitur Apoc. 21,4: «Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor». Sed angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.5.

[11] *De civ. Dei* l.14 c.15: ML 41,424.

[12] *In Num.* hom.11: MG 12,647.

Respondeo dicendum quod angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum (l.c.), non est nisi de his quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum: quia voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae iustitiae; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam iustitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III «Ethic.» [13] illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quae circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare, absolute et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult. Unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et poenas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt: volunt tamen quod circa hoc ordo divinae iustitiae servetur, secundum quem quidam poenis subduntur, et peccare permittuntur.

Respuesta. Los ángeles no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres [85]. La tristeza y el dolor no son, dice San Agustín, sino de aquello que sucede contra la voluntad. Mas nada sucede en el mundo contra la voluntad de los ángeles ni de los demás bienaventurados; porque su voluntad está perfectamente conforme al orden de la justicia divina; y nada se hace en el mundo sino aquello que es hecho o permitido por la justicia divina. Por eso, hablando en absoluto, nada acontece en el mundo contra la voluntad de los bienaventurados. Efectivamente, se denomina voluntario simplemente o en absoluto, según el Filósofo, aquello que alguno quiere de hecho al obrar en concreto después de consideradas todas las circunstancias, si bien no sería voluntaria tal cosa considerada sin esas circunstancias: por ejemplo, el navegante rehusa arrojar las mercancías al mar si considera tal acto sólo en absoluto y en abstracto; pero, ante la inminencia del peligro para su salvación, quiere tal acto; por lo cual resulta tal acción voluntaria más bien que involuntaria, como dice el mismo Aristóteles [86]. Pues, de igual modo, los ángeles no quieren los pecados y las penas de los hombres mirando esto en absoluto y en abstracto; quieren, sin embargo, que se guarde en esto el orden de la justicia divina, según el cual algunos sufren castigos y se les tolera el pecar.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Isaiae potest intelligi de angelis, idest nuntiis, Ezechiae, qui fleverunt propter verba Rabsacis; de quibus habetur Isaiae 37,2 sqq. (cf. 36,22). Et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum, angeli pacis sunt apostoli et alii praedicatores, qui flent pro peccatis hominum.—Si vero secundum sensum anagogicum expo-

Soluciones. 1. Las palabras de Isaías pueden entenderse de aquellos ángeles o mensajeros de Ezequías, que lloraron al oír las palabras de Rabsaces de que se hace mención en el mismo Isaías. Esto en cuanto al sentido literal.—Mas, según el sentido alegórico, los ángeles de paz son los apóstoles y predicadores, que lloran por los pecados de los hombres.—Y si estas palabras se quieren

[13] C.1 n.5 (BK 1104a9): S.TH., lect.1 n.390.

atender de los ángeles buenos, según el sentido anagógico, entonces son una expresión metafórica para expresar que los ángeles quieren la salvación de los hombres, considerada ésta sólo en sí misma. De este modo se atribuyen efectivamente a Dios y a los ángeles las pasiones de este género [87].

2. La solución es manifiesta con lo dicho.

3. Así en la penitencia de los hombres como en el pecado, queda siempre una razón de gozo para los ángeles, a saber: el cumplimiento de los designios divinos.

4. Los ángeles son llamados a juicio por los pecados de los hombres, no como reos, sino como testigos, para convencer a los hombres de su dejadez.

natur de angelis beatis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis huiusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt (in c).

Ad tertium dicendum quod tam in poenitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii angelis, scilicet impletio ordinis divinae providentiae.

Ad quartum dicendum quod angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULO 8

Utrum inter angelos possit esse pugna seu discordia [a]

Si puede haber lucha o discordia entre los ángeles [88]

Dificultades. Parece que entre los ángeles no puede haber lucha o discordia.

1. Dícese en Job: "El mantiene la paz en sus alturas". Mas la lucha se opone a la paz. Luego entre los ángeles del cielo no hay lucha.

2. Donde hay perfecta caridad y justa prelacía no puede haber lucha. Pues ambas cosas existen en los ángeles. Luego no hay entre ellos pugna.

3. Si se dice que los ángeles luchan por aquellos a quienes guardan, preciso es que un ángel favorezca a una parte y otro a otra. Mas, si de una parte está la justicia, de la otra estará, por el contrario, la injusticia. Se seguirá, pues, que un ángel bueno sea fautor de la injusticia; lo cual no es admisible.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inter angelos non possit esse pugna seu discordia.

1. Dicitur enim Iob 25,2: «Qui facit concordiam in sublimibus». Sed pugna opponitur concordiae. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

2. Praeterea, ubi est perfecta caritas et iusta praelatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

3. Praeterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet iustitiam, e contra alia pars habet iniustitiam. Ergo sequitur quod angelus bonus sit fautor iniustitiae: quod est inconve-

[a] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.5; 4 d.45 q.3 a.3 ad 3.

niens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan. 10,13, ex persona Gabrielis: «Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus». Hic autem princeps Persarum erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus bonus angelus resistit alii: et sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum quod ista quaestio movetur [14] occasione horum verborum Danielis. Quae quidem Hieronymus exponit [15], dicens principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces eius Deo praesentante. Haec autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis daemonum Iudaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum praestabatur orationi Danielis, pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium, XVII «Moral.» [16], princeps regni Persarum bonus angelus fuit, custodiae regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina iudicia circa diversa regna et diversos homines, per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli secundum divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus, contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt nisi Deo revelante: unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur inquantum

Luego no hay pugna entre los ángeles buenos.

Por otra parte, se dice en Daniel, en persona del arcángel San Gabriel: "El príncipe del reino de los persas me ha resistido por veintiún días". Mas este príncipe de los persas era el ángel custodio del reino persa. Luego un ángel bueno resiste a otro, y, por tanto, hay lucha entre ellos.

Respuesta. Se suscita esta cuestión con ocasión de las citadas palabras de Daniel. San Jerónimo las expone diciendo que el príncipe del reino de los persas era el ángel que se opuso a la liberación del pueblo israelita, por el que oraba Daniel, cuyas preces presentaba a Dios Gabriel. Esta resistencia pudo tener lugar porque algún príncipe de los demonios indujera a pecar a los judíos conducidos a la Persia, mediante lo cual se ponía impedimento a la oración de Daniel, que oraba por aquel pueblo.

En cambio, según San Gregorio, el príncipe del reino de los persas fué un ángel bueno, el ángel custodio de aquel reino. Para comprender, pues, cómo un ángel se dice resistir a otro, se ha de considerar que los divinos juicios se ejercen sobre diversos reinos y diversos hombres por medio de los ángeles, los cuales se rigen en sus acciones por el juicio divino. Pero acontece a veces que hay contrarios méritos o deméritos en los diversos reinos o en los diversos hombres, por los que tienen que someterse o ser mandados unos por otros; y cuál sea en estos casos el orden de la divina Sabiduría, no pueden saberlo los ángeles sin que Dios se lo revele; por lo cual necesitan consultar sobre ello a la Sabiduría de Dios. Se dice,

[14] PHILIPPO CANCELARIO, *Summa de bono*. Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* 1-2 n.2233; GUILELMUM ALTISSIOD., *Summa aurea* p.2.ª tr.4 q.8.
[15] *In Dan.* 10,13: ML 25,581.
[16] C.12: ML 76,19.

pues, que se resisten mutuamente en cuanto consultan a la voluntad divina acerca de méritos contrarios e incompatibles entre sí, no porque sus respectivas voluntades sean contrarias, pues todos están acordes en que se cumpla la sentencia divina, sino porque los intereses sobre los que consultan son incompatibles.

de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur: non quia sint eorum contrarie voluntates, cum in hoc omnes concordent, quod Dei sententia impleatur; sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Soluciones. Y con lo dicho se hace manifiesta la solución de las objeciones.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 114

LOS DEMONIOS TENTADORES

Los demonios tentadores entran dentro del plan divino para el gobierno del mundo, por servirse Dios de ellos para dar ocasionalmente mayor valor a las acciones libres de los hombres. Por otra parte, es norma generalmente seguida por Santo Tomás tratar primero extensamente de lo positivo y bueno—por ejemplo, de las virtudes—, y tratar después con brevedad del mal opuesto—por ejemplo, de los vicios y pecados que se oponen a cada virtud—. Esta es la razón de que el Santo, después de haber tratado extensamente de los ángeles buenos como ministros del gobierno del mundo y como protectores del hombre, dedique ahora una sola cuestión a los espíritus malignos, como impugnadores, que Dios permite, del hombre.

Referente a los demonios tentadores, hay tres puntos doctrinales que pertenecen a la fe y sobre los cuales versan los cinco artículos de Santo Tomás en esta cuestión. Estos puntos son los siguientes: el hecho de la oposición o lucha que estos espíritus caídos hacen al hombre, el carácter de las tentaciones con que le asedian constantemente y los ardides especiales de que se vale el engañador para hacer daño al hombre, tales como milagros aparentes, ataques físicos, comercio con determinados hombres, etc. Sobre cada uno de estos tres puntos, tan importantes y de tanto valor práctico, versará una breve introducción para complemento y mejor inteligencia de los respectivos artículos del Santo.

I. La existencia de los demonios tentadores

«Cuando los hombres—dice la *Enciclopedia católica norteamericana* (art. *Demonology*)—, materializados por el crecimiento de la riqueza y por las comodidades de la civilización e iluminados por las nuevas ciencias y filosofías, apenas pudieron sentirse con fe para aceptar las verdades puras de la religión revelada, no había ya lugar alguno para creer y admitir la doctrina de los demonios tentadores». La doctrina católica de los ángeles caídos, que se convirtieron en réprobos demonios tentadores del hombre, se consideró efectivamente entonces por muchos como una de tantas supervivencias supersticiosas de los pueblos primitivos y del obscurantismo de los Santos Padres y de la Edad Media. El progreso de las ciencias y la emancipación de la razón humana con las luces de una nueva filosofía eran en absoluto, según algunos pensaban, incompatibles con tales creencias.

CUESTION 114

(In quinque articulos divisa)

De daemonum impugnatione

De los demonios tentadores

Se debe investigar ahora la guerra que hacen al hombre los demonios.

Sobre esto se plantean cinco cuestiones.

Primera: si los hombres son combatidos por los demonios.

Segunda: si el tentar es oficio del diablo.

Tercera: si todos los pecados de los hombres provienen de los ataques o tentaciones de los demonios.

Cuarta: si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para seducir.

Quinta: si los demonios, al ser vencidos por los hombres, desisten de tentar.

Deinde considerandum est de impugnatione daemonum (cf. q.113 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum homines a daemonibus impugnentur.

Secundo: utrum tentare sit proprium diaboli.

Tertio: utrum omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione daemonum proveniant.

Quarto: utrum possint vera miracula facere ad seducendum.

Quinto: utrum daemones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULO 1

Utrum homines impugnentur a daemonibus [a]

Si los hombres son combatidos por los demonios

Dificultades. Parece que los hombres no son combatidos por los demonios.

1. Los ángeles son destinados a la guarda de los hombres por misión divina. Mas los demonios no son enviados por Dios, porque la intención de ellos es perder las almas, y la de Dios es salvarlas. Luego no hay demonios destinados a combatir a los hombres.

2. No es equitativa la lucha cuando en la batalla se expone el débil contra el fuerte o el incauto contra

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non impugnentur a daemonibus.

1. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam, missi a Deo. Sed daemones non mittuntur a Deo: cum daemonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo daemones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Praeterea, non est aequa conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed

[a] Supra q.64 a.4.

homines sunt infirmi et ignari; daemones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis iustitiae auctor, ut homines a daemonibus impugnentur.

3. Praeterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a daemonibus impugnentur.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 6,12, quod «non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus».

Respondeo dicendum quod circa impugnationem daemonum duo est considerare; scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando.—Sed ex parte angelorum, tam ipsa custodia quam ordo custodiae reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum quod mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur, secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo; sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem

el astuto. Mas los hombres son débiles e ignorantes, mientras que los demonios son potentes y astutos. Luego Dios, que es autor de toda justicia, no debe permitir que los hombres sean combatidos por los demonios.

3. Para el ejercicio de los hombres, es suficiente con los combates de la carne y del mundo. Y la razón de permitir Dios que sus elegidos sean combatidos es para que se ejerciten. Luego no parece necesario que sean combatidos por los demonios.

Por otra parte, el Apóstol dice que "no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires".

Respuesta. En los combates de los demonios se deben considerar dos cosas, a saber: el combate mismo y su ordenación. El combate procede ciertamente de la malicia del demonio, que por envidia trata de impedir el provecho de los hombres y por soberbia usurpa una semejanza del poder divino, echándose ministros determinados para combatir a los hombres, como los ángeles buenos están al servicio de Dios en determinados oficios para la salvación de los hombres. Mas el orden del mismo combate viene de Dios, que sabe usar ordenadamente de los males encaminándolos al bien.—En cambio, por lo que se refiere a los ángeles buenos, tanto la guarda como el orden de la misma se han de atribuir a Dios como a primer autor [89].

Soluciones. 1. Los demonios combaten a los hombres de dos maneras. La una, instigándolos a pecar; y cuando tientan de este modo no son enviados por Dios para combatir, si bien alguna vez se les permite por justos juicios de Dios. La otra manera de combatir a los hombres es castigándolos, y para esto sí son enviados por Dios, como fué enviado el

espíritu falaz a castigar a Achab, rey de Israel, según se dice en la Sagrada Escritura; porque el castigo puede venir de Dios como de primer autor. No obstante, los demonios enviados para castigar castigan con intención distinta de aquella con que son enviados; porque ellos castigan por odio o envidia, mas Dios los envía en un plan de justicia.

2. Para que no haya desigualdad en la lucha, el hombre es confortado principalmente con el auxilio de la gracia de Dios y secundariamente con la guarda de los ángeles; viene a este propósito lo que decía Eliseo a su ministro: "No temas, porque más son con nosotros que con ellos".

3. A la fragilidad humana le bastaría para ejercicio con los cambates de la carne y del mundo; pero no bastaría esto a la malicia de los demonios, que se sirven de la carne y del mundo para combatir al hombre. Sin embargo, por ordenación divina, todo redunda en gloria de los elegidos.

Israel, ut dicitur III Reg. ult., 20 sqq. Poena enim refertur in Deum, sicut in primum auctorem. Et tamen daemones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittantur: nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam.

Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam angelorum. Unde IV Reg. 6,16, Elisaeus dixit ad ministrum suum: «Noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis».

Ad tertium dicendum quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo: sed malitiae daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULO 2

Utrum tentare sit proprium diaboli [a]

Si el tentar es oficio del diablo [90]

Dificultades. Parece que el tentar no es propio del diablo.

1. Se dice que tienta Dios, según aquello del Génesis: "Tentó Dios a Abrahán". Tientan también la carne y el mundo, e incluso el hombre se dice que tienta a Dios y al hombre. Luego no es exclusivo del demonio tentar.

2. Tienta el que ignora. Mas los demonios saben bien lo que pasa entre los hombres. Luego los demonios no tientan.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli.

1. Dicitur enim Deus tentare; secundum illud Gen. 22,1: «Tentavit Deus Abraham». Tentat etiam caro, et mundus. Et etiam homo dicitur tentare Deum, et hominem. Ergo non est proprium daemonis tentare.

2. Praeterea, tentare est ignorantis. Sed daemones sciunt quid circa homines agatur. Ergo daemones non tentant.

[a] *Sent.* 2 d.21 q.1 a.1; *In Mt.* 4; *In I Thess.* 3 lect.1; *In Heb.* 11 lect.4; op.7, *Expos. orat. dom.* petit.6.

3. Praeterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo daemones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra (q.111 a.2) dicta patet; videtur quod ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est quod dicitur I ad Thess. 3,5: «Ne forte tentaverit vos is qui tentat»; Glossa (interlin.): «idest diabolus, cuius officium est tentare».

Respondeo dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum: et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus: bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat.

Et per hunc modum potest accipi quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantum: et propter hoc, tentare Deum dicitur esse peccatum; quia homo, quasi incertus, experiri praesumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat ut iuvet: quandoque vero, ut noceat. — Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare: nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit inquantum est minister diaboli.—Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. 13,3: «Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum.»—Caro autem et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter: inquantum scilicet potest co-

3. La tentación es camino al pecado. Mas el pecado se hace en la voluntad. Luego, no pudiendo los demonios cambiar la voluntad del hombre, como se desprende de lo dicho, parece que no les compete tentar.

Por otra parte, sobre las palabras de San Pablo: "No fuera que el tentador os hubiera tentado", dice la Glosa: "esto es, el diablo, cuyo oficio es tentar".

Respuesta. Tentar es propiamente hacer examen de alguno a quien se le pone a prueba para descubrir algo acerca de él. El fin próximo, pues, del que tienta es saber. Mas a veces se busca, además del saber, algún otro fin, bueno o malo: bueno, como al intentar saber cuál es uno respecto de la ciencia o de la virtud, con la intención de estimularle al bien; malo, si se quiere saber esto mismo para engañarle o inducirle al mal.

Pues de aquí se debe deducir cómo a diversos sujetos se les atribuye diversamente el tentar. Así, el hombre se dice que unas veces tienta con el único fin de saber; y por eso se dice que tentar a Dios es pecado, porque el hombre presume al hacerlo, como dudando, explorar el poder de Dios; otras veces el hombre tienta para ayudar, y algunas también para dañar.—El diablo tienta siempre para dañar, precipitando al pecado, y éste es el sentido en que se dice que el tentar es oficio propio de los demonios; porque, aunque también el hombre alguna vez tienta de este modo, lo hace como ministro del demonio.—Dios, empero, se dice que tienta para saber, pero del modo en que se dice que viene El a saber lo que hace a otros saber; así se dice en el Deuteronomio: "El Señor Dios vuestro os tienta a fin de que se haga manifiesto si le amáis".—La carne y el mundo se dice que tientan como instrumentos o materialmente, es decir, en cuanto puede co-

nocerse cuál sea el hombre por el hecho de seguir o de resistir a las concupiscencias de la carne o por despreciar las cosas prósperas y adversas del mundo, de las cuales se sirve también el demonio para tentar.

Soluciones. 1. Con lo dicho, es patente la solución a la primera dificultad.

2. Los demonios conocen las cosas que pasan exteriormente respecto de los hombres; pero sólo Dios, "que pesa las almas", conoce la condición interior del hombre, según la cual unos son más inclinados a un vicio que a otro. Por eso tienta el diablo explorando la condición interior del hombre, a fin de instigar a cada uno en aquel vicio al que es más inclinado.

3. Aunque el demonio no pueda inmutar la voluntad humana, puede, sin embargo, como se ha dicho, alterar de algún modo las potencias inferiores del hombre, mediante las cuales, aunque no se coacciona a la voluntad, sí se la puede inclinar.

gnosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod daemones sciunt ea quae exterius aguntur circa homines: interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est «spirituum ponderator» (Prov. 16,2), ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum quod daemon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra (q.111 a.3.4) dictum est, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULO 3

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli [a]

Si todos los pecados se cometen por instigación del diablo

Dificultades. Parece que todos los pecados proceden de la tentación del diablo.

1. Dice Dionisio "que la muchedumbre de los demonios es causa de los males de ellos y de los demás". Y el Damasceno dice que "toda malicia e inmundicia han sido excogitadas por el diablo".

2. De todo pecador puede decirse lo que el Señor dijo de los judíos: "Vosotros tenéis por padre al diablo". Mas esto era en cuanto que pecaban

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [1], quod «multitudo daemonum est causa omnium malorum et sibi et aliis». Et Damascenus dicit [2] quod «omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatae sunt».

2. Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Iudaeis dicit, Io. 8,44: «Vos ex patre diabolo estis». Hoc autem est inquantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Praeterea, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita daemones ad impugnationem. Sed omnia bona quae facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt: quia divina ad nos mediantibus angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quae facimus, proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccles. dogmat.» [3]: «Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt».

Respondeo dicendum quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter: uno modo, directe: alio modo, indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii (arg.1).

Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad aliud. Et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati: non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia, ut Origenes dicit [4], etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et huiusmodi; circa

[a] 1-2 q.80 a.4; *De malo* q.3 a.5.

[1] § 18: MG 3,716.

[2] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,877.

por sugestión diabólica. Luego todo pecado procede de la sugestión del diablo.

3. Como los ángeles están deputados para custodiar a los hombres, así los demonios para combatirlos. Mas todo el bien que hacemos procede de la inspiración de los ángeles buenos, puesto que las cosas divinas llegan a nosotros por mediación de los ángeles. Luego igualmente todo lo malo que hacemos proviene de la sugestión del demonio.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice: "No todos nuestros pensamientos malos son excitados por el diablo, sino que algunas veces brotan de los impulsos de nuestro albedrío".

Respuesta. De dos modos se puede ser causa de algo: directa o indirectamente. Indirectamente, del modo en que un agente se dice que es causa ocasional o indirecta del efecto para el que produce una disposición; como si se dijera que el que seca la leña es causa de su combustión. En este sentido sí se debe decir que el diablo es causa de todos nuestros pecados, por haber instigado al primer hombre a pecar, de cuyo pecado se siguió en todo el género humano cierta inclinación a todos los pecados. Y así deben entenderse las palabras del Damasceno y de Dionisio (arg.1).

Directamente, se dice que el agente es causa de una cosa cuando obra intentándola inmediatamente. Y de este modo, el diablo no es causa de todos los pecados, porque no todos los pecados se cometen por instigación inmediata del diablo, sino que algunos provienen del libre albedrío y de la corrupción de la carne. Efectivamente, como dice Orígenes, aunque no existiese el diablo, los hombres tendrían el apetito de la gula y de la carne y otros semejantes, a

[3] GENNADIUS, c.8: ML 58,999.

[4] *Peri Archon* l.3 c.2: MG 11,595.

los que acompaña gran desorden si no son refrenados por la razón, particularmente después de la corrupción de nuestra naturaleza. Mas el refrenar y ordenar tales apetitos es materia de libre albedrío. Así, pues, no es necesario que todos los pecados provengan de la instigación del demonio. Si algunos, no obstante, provienen de dicha instigación, para consumarlos "se dejan los hombres seducir en tal acto por el mismo estímulo por el que se dejaron los primeros padres", como dice San Isidoro [91].

Soluciones. 1. Con lo dicho está clara la solución de la primera dificultad.

2. En los pecados cometidos sin instigación del diablo, los hombres se hacen por ellos hijos del diablo, en cuanto le imitan a él, que pecó el primero.

3. Para pecar se basta el hombre a sí mismo; pero no puede hacer méritos sin el auxilio divino, que se le da mediante el ministerio de los ángeles. Y, por tanto, los ángeles cooperan a todas nuestras buenas obras; mas no todos nuestros pecados proceden de la sugestión demoníaca. No hay, sin embargo, género alguno de pecado en que no pueda pecarse alguna vez por incitación de los demonios.

quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refraenetur, et maxime, supposita corruptione naturae. Refraenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda «eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes», ut Isidorus dicit [5].

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod, si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum quod homo potest per seipsum ruere in peccatum: sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli: non tamen omnia nostra peccata procedunt ex daemonum suggestione. Quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex daemonum suggestione proveniat.

ARTICULO 4

Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula vera [a]

Si pueden los demonios seducir a los hombres por medio de milagros verdaderos

Dificultades. Parece que no pueden los demonios seducir a los hombres por medio de milagros verdaderos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera.

[5] *Sent.* 1,3 c.5: ML 83,664.

[a] Supra q.110 a.4 ad 2; 2-2 q.178 a.1 ad 2; a.2; *Sent.* 2 d.7 q.3 a.1; *In Mt.* 24; *In II Thess.* 2 lect.2; *De pot.* q.6 a.5.

1. Operatio enim daemonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed sicut Apostolus dicit II ad Thess. 2,9, eius «adventus est secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus». Ergo multo magis alio tempore per daemones non fiunt nisi signa mendacia.

1. El poder de los demonios se manifestará singularmente en las obras del anticristo. Mas, como dice el Apóstol, "la venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de engañosos milagros, señales y prodigios". Con mayor razón debe, pues, suponerse que no serán sino engañosos los prodigios obrados por los demonios en cualquier otro tiempo.

2. Praeterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam: dicit enim Augustinus, XVIII «De civ. Dei» [6]: «Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in membra bestialia posse converti». Ergo daemones vera miracula facere non possunt.

2. Todo verdadero milagro lleva consigo algún cambio en los cuerpos. Mas los demonios no pueden cambiar la naturaleza de los cuerpos, pues dice San Agustín: "Nunca he creído que por arte o poder del demonio pueda el cuerpo humano convertirse de algún modo en miembros de bestias". Luego los demonios no pueden hacer milagros verdaderos.

3. Praeterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a daemonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconveniens: cum dicatur Marci ult., 20: «Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis».

3. El argumento que prueba igualmente cosas opuestas no tiene ningún valor. Luego, si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para persuadir la falsedad, tales hechos no tendrán ninguna eficacia para confirmar las verdades de la fe; lo cual no puede decirse, porque está escrito en San Marcos: "Cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes".

Sed contra est quod Augustinus dicit, libro «Octoginta trium quaest.» [7], quod «magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei».

Por otra parte, San Agustín dice que "por artes mágicas se hacen a veces milagros semejantes a los que son hechos por los siervos de Dios".

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (q.110 a.4) dictis patet, si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus: quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturae. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod

Respuesta. Como puede deducirse de lo dicho anteriormente, tomado el milagro en sentido estricto, no pueden hacerlos los demonios ni criatura alguna, sino sólo Dios; porque milagro propiamente es lo que se hace excediendo el orden de toda la naturaleza creada; y todo poder creado está contenido bajo este orden. A veces, sin embargo, se en-

[6] C.18: ML 41,575.

[7] *Viginti unius sent.* sent.4: ML 40,726 (inter opera AUGUST.).

tiende también por milagro, en sentido lato, aquello que sobrepasa el poder y la admiración de los hombres. Y en tal sentido pueden los demonios hacer milagros, es decir, cosas que admiran los hombres porque exceden su propio poder y conocimiento; pues incluso un hombre, al hacer algo que sobrepasa el poder y conocimientos de otros, le causa admiración, hasta el punto de hacerle creer que lo hace milagrosamente.

Pero adviértase que, aunque tales obras de los demonios, que a nosotros nos parecen milagros, no llegan a la categoría de verdaderos milagros, son, no obstante, algunas veces cosas verdaderas y reales; así, por ejemplo, los magos de Faraón hicieron por virtud de los demonios verdaderas serpientes y ranas; y cuando "cayó fuego del cielo y en un abrir y cerrar de ojos consumió la familia y los ganados de Job, y la tempestad destruyó su casa y mató a sus hijos, cosas que fueron hechos de Satanás—como dice San Agustín—, no fueron fantasmas".

Soluciones. 1. Como dice el mismo San Agustín, las obras del anticristo puede decirse que son señales de mentira: "o porque mediante tales fantasmas ha de engañar a los sentidos mortales, de tal modo que aparezca hacer lo que no hace; o porque, si son verdaderos prodigios, conducirán a la mentira a los que crean en ellos".

2. Como queda dicho, la materia corporal no obedece a la voluntad de los ángeles, buenos ni malos, para que los demonios por propia virtud puedan hacerla pasar de una forma a otra; pero pueden utilizar ciertos gérmenes que se encuentran en los elementos materiales, como dice San Agustín, para producir tales efectos. Por esto puede decirse que todos los cambios de las cosas

excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen quod, quamvis huiusmodi opera daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; sunt tamen quandoque verae res. Sicut magi Pharaonis per virtutem daemonum veros serpentes et ranas fecerunt (Ex. 7,12; 8,7). Et «quando ignis de caelo cecidit et familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum deiiciens filios eius occidit, quae fuerunt opera Satanae, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» [8].

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii, «vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, videatur facere: vel quia, si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros».

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.110 a.2) dictum est, materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut daemones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam: sed possunt adhibere quaedam semina quae in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III «De Trin.» [9] **Et ideo dicendum est**

[8] C.19: ML 41,687.
[9] C.8,9: ML 42,875-877.

quod omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem daemonum, huiusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliquae res transmutantur in serpentes vel ranas, quae per putrefactionem generari possunt. Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum, secundum rei veritatem, perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum.

Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo, ab interiori; secundum quod daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra (q.111 a.3.4) dictum est. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium.—Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII «De civ. Dei» (l.c. nt.6), quod «phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicuius animalis effigie sensibus apparet alienis». Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius, eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur: sed quia daemon qui in phan-

corporales que pueden hacerse por cualesquiera virtudes naturales, entre las cuales están los gérmenes susodichos, pueden hacerse por la operación de los demonios utilizando tales gérmenes; como, por ejemplo, al convertirse ciertas cosas en serpientes o ranas, las cuales pueden engendrarse en la putrefacción. Pero los cambios de las cosas materiales que no pueden realizarse por virtud de la naturaleza, de ningún modo pueden hacerse en realidad por la acción de los demonios, como que el cuerpo humano se convierta en cuerpo de bestia o que un cuerpo muerto resucite. Y si alguna vez parece hacerse esto por virtud de los demonios, no es así en realidad, sino sólo en apariencia.

Este fenómeno puede acontecer de dos modos. Puede tener su origen dentro del hombre, en cuanto que el demonio es capaz de alterar la imaginación humana e incluso los sentidos hasta tal punto que les haga percibir algo como real, sin ser tal, según ya queda dicho; lo cual dícese que puede incluso acontecer algunas veces por la virtud de ciertas cosas naturales.—Puede también tener un origen exterior al hombre. Pues, pudiendo el demonio formar con el aire un cuerpo de cualquier forma y figura para aparecer visiblemente revistiéndose él mismo de él, puede del mismo modo revestir a cualquier objeto corpóreo con cualquier forma corpórea, de tal modo que se vea dicho cuerpo bajo tal forma. Este es el sentir de San Agustín cuando dice que "lo fantaseado por el hombre, sea pensando o soñando, que varía tanto como los innumerables géneros de seres, se presenta a los sentidos ajenos como revestido de cuerpo bajo la forma de algún animal". Lo cual no ha de entenderse como si el poder de la fantasía del hombre o su misma representación individual revestida de cuerpo se manifestase a los sentidos de otro; sino en cuanto que el de-

monio, que puede formar una representación en la fantasía de un hombre, puede también presentar a los sentidos de otro hombre una imagen semejante de esta representación.

3. Como dice San Agustín, "al hacer los magos cosas como las que hacen los santos, lo hacen con diverso fin y con distinto poder; pues los magos lo hacen buscando la gloria propia, mientras que los santos buscan la gloria de Dios; los magos lo hacen por un pacto privado, mas los santos por servicio público y por mandato de Dios, a quien están sometidas todas las cosas creadas" [92].

tasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [10], **«cum talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt, quaerentes gloriam suam: isti, quaerentes gloriam Dei. Et illi faciunt per quaedam privata commercia; isti autem publica administratione, et iussu Dei, cui cuncta creatura subiecta est».**

ARTICULO 5

Utrum daemon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur [a]

Si los demonios, al ser vencidos por alguno, desisten por ello de combatirle

Dificultades. Parece que los demonios, al ser vencidos por alguno, no por eso dejan de combatirle.

1. La victoria de Cristo sobre su tentador fué eficacísima. Sin embargo, volvió el tentador a combatirle, incitando a los judíos para que le diesen muerte. Luego no es verdad que, vencido el diablo, cese de combatir.

2. Castigar al que sucumbe en la lucha es incitarle a combatir con mayor acritud. Mas esto es impropio de la misericordia de Dios. Luego, superados los demonios, no son impedidos de combatir.

Por otra parte, dícese en San Mateo: "Entonces le dejó el diablo", es decir, a Cristo vencedor.

Respuesta. Dicen algunos que, vencido el demonio, no puede volver

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod daemon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur.

1. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit. Sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem eius Iudaeos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Praeterea, infligere poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo daemones superati non arcentur.

Sed contra est quod dicitur Mt. 4,11: «Tunc reliquit eum diabolus», scilicet Christum superantem.

Respondeo dicendum quod quidam [11] **dicunt quod daemon supe-**

[a] *Sent.* 2 d.6 a.6.

[10] Q.79: ML 40,92.

[11] ORIGENES, *In lib. Iesu nave* hom.15: MG 12,903; cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.6 c.7.

ratus nullum hominum potest de cetero tentare, nec de eodem nec de alio peccato.—Quidam [12] **autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus: unde et Lucae 4,13 dicitur quod, «consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus». Et huius ratio est duplex. Una est ex parte divinae clementiae: quia, ut Chrysostomus dicit, «Super Matth.»** [13] **«non tandiu homines diabolus tentat, quandiu vult, sed quandiu Deus permittit; quia, etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam». Alia ratio sumitur ex astutia diaboli: unde Ambrosius** [14] **dicit, «Super Lucam» 4,13, quod «diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari».—Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Mt. 12,44: «Revertar in domum meam, unde exivi».**

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

a tentar a ningún hombre, ni sobre el mismo ni sobre otros pecados.—Otros opinan que no puede tentar al mismo, pero puede tentar a otros. Esta segunda opinión tiene mayor probabilidad, pero entendiendo que no puede hasta un tiempo determinado; pues en el mismo San Lucas se dice que, "acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de El hasta el tiempo determinado". Esta opinión se apoya en dos razones. La primera está tomada de la clemencia divina; porque, como dice el Crisóstomo, "el diablo no tienta a los hombres por el tiempo que quiere, sino por el que Dios le permite; porque, si bien le permite tentar por algún tiempo, le aleja, no obstante, en atención a la naturaleza enferma". La otra razón se toma de la astucia del diablo; pues dice San Ambrosio a este propósito que "el diablo rehusa insistir ante el peligro de ser nuevamente derrotado". — Sin embargo, que vuelva a veces el diablo sobre aquel a quien abandonó, claramente se infiere de las palabras de San Mateo: "Me volveré a mi casa de donde salí" [93].

Soluciones. La solución de las dificultades es obvia después de lo dicho.

[12] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.6 a.9; ALEX. HALENS., *Summ. theol.* 2-2 n.105; ORIGENEM, l.c.

[13] *Op. imperf.* inter supposit. Chrys., hom.5 super Mt. 4,13: ML 41,151.

[14] ML 15,1623.

creados distintos del que le produce; pero, en cambio, no puede nunca tal obrar ser impedido por el mismo agente propio que le produce, por estar dicho agente determinado ciegamente a producir su obrar, sin que haya en él, de suyo, potencia o posibilidad para no obrar cuando obra o para obrar de distinto modo del que obra.

Por consiguiente, respecto a la contingencia y necesidad de las cosas creadas, parece que se ha de afirmar lo siguiente: *a*) las esencias y aptitudes esenciales no pueden ser cambiadas por nada ni por nadie; ni pueden dejar de ser, supuesto que sea el sujeto al que pertenecen; lo contrario implica contradicción; *b*) la Causa Primera puede impedir todo el orden existencial o actual y todo el obrar de las causas segundas, incluso sin excluir la actualización de todas sus aptitudes esenciales: de la voluntad divina depende en absoluto todo el orden físico o existencial creado; *c*) las causas segundas pueden impedir unas el obrar de otras siempre que tengan una virtud o poder suficiente o superior para hacerlo, lo cual, en absoluto, es posible respecto de todas, excepto el entendimiento y la voluntad, que en este orden no reconocen ninguna superioridad física creada; *d*) los agentes libres creados son físicamente dueños absolutos de su obrar dentro del orden de causas segundas; pueden obrar o no obrar; obrar de un modo o de otro, a su arbitrio; *e*) todas las causas o agentes no libres pueden, en absoluto, ser impedidos por otros agentes; *f*) toda causa no libre, sea una y única o múltiple en la producción de su obrar y efecto, obra de suyo necesaria e inevitablemente sin más contingencia que la de poder ser impedida y dominada *por otras causas segundas* más potentes, pero *nunca por sí mismas*.

Se diría que estas últimas causas son contingentes *principiative passive* y *terminative*, si bien son siempre agentes necesarios *principiative active;* es decir, que tienen ellas en sí principio para ser impedidas de obrar, y de hecho se las puede impedir siempre; pero no tienen ellas en sí principio activo para no obrar, puestas en la última etapa del acto primero próximo: llegadas a este punto y supuesta la necesaria acción divina, inevitablemente pasan al acto segundo u operación si otra causa no las impide hacerlo. Al fuego, por ejemplo, no se le puede quitar la aptitud de quemar por ser algo esencial a él tal aptitud; pero pueden impedirle quemar de hecho, o sea, pueden impedir su efecto no sólo Dios, sino también el agua y otros elementos naturales, sin lo cual él *necesariamente* quema, puesto en las debidas condiciones y sobre la debida materia. Entiéndase lo mismo de cualquier otro agente material o corpóreo, dependa la acción de una sola causa (efecto *per se*) o de varias accidentalmente coordinadas y necesarias para la producción del efecto (efecto *per accidens*).

Respecto al artículo presente de Santo Tomás, adviértase que el Santo habla de la contingencia de los agentes terrestres, relacionado el obrar de éstos con la virtud e influjo de los cuerpos celestes; no habla de la actividad terrestre en absoluto ni de ésta en relación con la raíz de la contingencia de tales agentes terrestres, la cual no es suficiente para que de hecho fallen en su obrar, necesitando para esto ser completada tal contingencia por el concurso de otras causas.

CUESTION 115

(In sex articulos divisa)

De actione corporalis creaturae

De la acción de la criatura corporal

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturae (cf. q.106 introd.); et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur (q.116).

Circa actiones corporales quaeruntur sex.

Primo: utrum aliquod corpus sit activum.

Secundo: utrum in corporibus sint aliquae seminales rationes.

Tertio: utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic per inferiora corpora fiunt.

Quarto: utrum sint causa humanorum actuum.

Quinto: utrum eorum actionibus daemones subdantur.

Sexto: utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quae eorum actionibus subduntur.

Debemos pasar ahora a investigar la acción de la criatura corporal y lo concerniente al hado, que se atribuye a algunos cuerpos.

Acerca de las acciones corporales, se preguntan seis cosas:

Primera: si hay algún cuerpo activo.

Segunda: si en los cuerpos hay algunas razones seminales.

Tercera: si los cuerpos celestes son la causa de lo que se hace aquí abajo por los cuerpos inferiores.

Cuarta: si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

Quinta: si están sujetos a su acción los demonios.

Sexta: si los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sujetas a su acción.

ARTICULO 1

Utrum aliquod corpus sit activum [a]

Si hay algún cuerpo activo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum corpus sit activum.

1. Dicit enim Augustinus [1] **quod «in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora: aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiae spirituales».**

2. Praeterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere

Dificultades. Parece que ningún cuerpo es activo.

1. Dice San Agustín que "entre los seres hay algunos que son pasivos y no activos, como son los cuerpos; alguno que es activo y no pasivo, como es Dios; y otros que son activos y pasivos, como son las substancias espirituales".

2. Todo agente, con excepción únicamente del primero, necesita pa-

[a] *De verit.* q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gent.* 3,69; *De pot.* q.3 a.7.

[1] *De civ. Dei* l.5 c.9: ML 41,151.

ra su acción un sujeto que la reciba. Mas la substancia corporal no tiene otra substancia inferior que pueda recibir su acción, porque ocupa ella el lugar ínfimo en la escala de los seres. Luego la substancia corporal no es activa.

3. Toda substancia corporal está coartada por la cantidad. Mas la cantidad impide a la substancia el movimiento y la acción, al circunscribirla y estar sumergida en ella como la nebulosidad incapacita al aire para la percepción de la luz; señal de ello es que cuanto más se aumenta la cantidad del cuerpo, tanto éste se hace más grave y más pesado para ser movido. Luego ninguna substancia corporal es activa.

4. Todo agente es operativo en el grado en que se aproxima al primer principio activo. Mas los cuerpos, en los cuales se encuentra la máxima composición, son los seres más alejados del primer principio activo, que es simplicísimo. Luego ningún cuerpo es agente.

5. Si algún cuerpo es activo, contribuirá en su obrar a producir una forma substancial o accidental. Mas no puede producir una forma substancial, porque en los cuerpos no hay más principios de acción que las cualidades activas, que son accidentes; y los accidentes no pueden ser causa de una forma substancial, ya que la causa debe ser siempre superior al efecto. Y tampoco puede producir una forma accidental, porque "el accidente no se extiende más allá de su sujeto", como dice San Agustín. Luego ningún cuerpo es activo.

Por otra parte, entre otras propiedades que atribuye Dionisio al fuego, dice de él que "ante las materias recibidas manifiesta su propia magnitud activa y potente".

Respuesta. Sensiblemente se nos manifiesta que algunos cuerpos son

indiget subiecto quod sit susceptibile suae actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quae sit susceptibilis suae actionis: quia haec substantia tenet infimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Praeterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea: sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis. Et huius signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Praeterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quae sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Praeterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem; aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem: quia non invenitur in corporibus principium actionis nisi aliqua qualitas activa, quae est accidens; accidens autem non potest esse causa formae substantialis, cum causa sit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem: quia «accidens non se extendit ultra suum subiectum», ut Augustinus dicit IX «De Trin.»[2] Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est quod Dionysius, 15 cap. «Cael. hier.»[3], inter ceteras proprietates corporei ignis, dicit quod «ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem activus et potens».

Respondeo dicendum quod sensibiliter apparet aliqua corpora

[2] C.4: ML 42,963
[3] § 2: MG 3,329.

esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et haec est opinio Avicebron in libro «Fontis vitae», ubi per rationes quae tactae sunt (in arg.), probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis quae penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas quae sunt in materia corporali, esse participatas et dedeterminatas et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas et quasi universales; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia (cf. q.79 a.3; q.84 a.1). Secundum hoc ergo quod forma quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud.

Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei: sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus: unde et omne agens agit sibi simile.

activos. Ha habido, sin embargo, tres clases de errores sobre la actividad de los cuerpos. Hubo, en efecto, quienes negaron en absoluto tal actividad, y ésta fué la opinión de Avicebrón en el libro "La fuente de la vida", donde, con las razones expuestas en las dificultades de este mismo artículo, intenta probar que ningún cuerpo obra activamente, sino que todas las acciones que parecen de los cuerpos, pertenecen a cierta virtud espiritual, que los penetra a todos; de tal modo que, según él, no calienta el fuego, sino una virtud espiritual que le tiene invadido. Esta opinión parece proceder de otra de Platón. Platón enseñó, en efecto, que todas las formas existentes en la materia corporal son participadas y están determinadas y contraídas a tal materia, en tanto que las formas separadas son absolutas y como universales; por lo cual afirmaba Platón que las formas separadas son la causa de las formas existentes en la materia. Afirmaba, pues, Avicebrón que, al estar la forma existente en la materia corporal determinada a esta materia individualizada por la cantidad, que es principio de individuación, se impide y se aleja a la forma corpórea para que no pueda extender su acción a otra materia. Y así, sólo la forma espiritual e inmaterial, que no está coartada por la cantidad, puede difundirse a otro sujeto mediante su acción.

Pero de esta argumentación no se deduce que la forma corporal no sea agente, sino que no es agente universal. Efectivamente, en el grado en que se participa algo, en ese mismo grado se participa también necesariamente lo que es esencialmente inherente a lo participado, como se participa de la visibilidad cuanto se participa de la luz. Ahora bien, obrar, que no es más que hacer actualmente algo, es esencialmente inherente al acto en cuanto tal; y de ahí que todo agente haga algo semejante a lo que él es. Así, pues, en

cuanto algo es una forma no determinada por la materia sujeta a la cantidad, le compete ser agente indeterminado y universal; mas, si es forma restringida a determinada materia, le corresponde ser agente contraído y particular. De ahí que, si se diese la forma de fuego separada, como afirmaron los platónicos, sería de algún modo la causa de toda combustión; pero la forma concreta de fuego existente en determinada materia corporal es sólo causa de la combustión particular que procede de tal cuerpo determinado a tal cuerpo determinado; y por esto mismo tal acción se verifica por contacto de los dos cuerpos.

Sin embargo, la opinión de Avicebrón iba más lejos que la de Platón; pues Platón ponía únicamente formas substanciales separadas y reducía los accidentes a ciertos principios materiales, que son lo grande y lo pequeño, los cuales creía que eran los primeros contrarios, como otros creían que eran lo raro y lo denso. Pero tanto Platón como Avicena, que le siguió en parte, suponían que los agentes corporales obran disponiendo mediante sus formas accidentales la materia para la forma substancial, si bien la última disposición, que la verifica al entrar la forma substancial, procede de un principio inmaterial. Y ésta es la segunda opinión sobre el obrar de los cuerpos; de la cual se ha hablado antes al tratar de la Creación.

La tercera opinión es la de Demócrito, según el cual la acción se realiza por emanación de átomos del cuerpo agente, y la pasión se verifica por la recepción de estos mismos átomos en los poros del cuerpo paciente; opinión que rechaza Aristóteles, porque de ella se seguirían dos cosas falsas a todas luces, a saber, que el cuerpo no sería todo él pasivo y que la cantidad del cuerpo agente se disminuiría al obrar.

Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale: ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt (cf. ibid.), esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum.

Sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia quae sunt «magnum» et «parvum», quae ponebat esse prima contraria, sicut et alii rarum et densum [4]. Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per introductionem formae substantialis, est a principio immateriali (cf. q.65 a.4; q.79 a.3). Et haec est secunda opinio de actione corporum: de qua supra (q.45 a.8) dictum est, cum de Creatione ageretur.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem eorundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I «De generat.» [5] Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit: quae sunt manifeste falsa.

[4] Cf. ARISTOT., *Phys.* I c.4 n.1 (BK 187a17): S.TH., lect.8.
[5] C.8.9 (BK 324b25; 325a23): Supl. ad comm. S.TH., lect.21

Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quae non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. — Sciendum est tamen quod, cum Avicebron sic argumentetur. «Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus Factor rerum: ergo, ex opposito, est aliquid quod est motum et patiens tantum», quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus autem componitur ex potentia et actu: et ideo est agens et patiens.

Ad tertium dicendum quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est (in c): sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur prout est in materia quantitati subiecta.—Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis; ut probatur in IV «De caelo et mundo» [6]. Secundo, quia falsum est quod ponderositas facit tardiorem motum: immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit; sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad quartum dicendum quod corpus non est id quod maxime distat a Deo: participat enim

Debe, pues, decirse que un cuerpo obra sobre otro en cuanto el que obra está en acto y aquel sobre el que obra está en potencia [94].

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín hay que entenderlas de toda la naturaleza corporal en conjunto, que no tiene bajo sí ninguna otra naturaleza inferior sobre la cual obre, como obra la naturaleza espiritual en la corporal y la naturaleza increada en la creada. Esto no obstante, un cuerpo está bajo otro en cuanto uno está en potencia para recibir lo que otro tiene en acto.

2. Y con esto mismo se responde a la segunda dificultad.—Nótese, sin embargo, que al argumentar Avicebrón de este modo: "Hay algo que es "motor inmóvil", a saber, el primer hacedor de las cosas; luego hay también, por oposición, algo que es solamente movido y pasivo", se le ha de conceder. Pero esto es la materia prima, que es pura potencia, como Dios es acto puro. El cuerpo, empero, se compone de potencia y acto, y por eso es agente y paciente.

3. La cantidad no impide totalmente a la forma corporal el obrar, como acabamos de decir, sino que la impide ser agente universal, en cuanto se individualiza la forma al existir en una materia sujeta a cantidad.—El indicio que se trae de la pesadez de los cuerpos no hace al caso: en primer lugar, porque el aumento de cantidad no es causa de gravedad, como lo prueba Aristóteles; en segundo lugar, porque es falso que la pesadez retarde más el movimiento; antes, cuanto más grave es un cuerpo, tanto más se mueve con movimiento propio; y, por último, porque la acción no se realiza por movimiento local, sino porque algo se reduce de la potencia al acto.

4. No es el cuerpo lo que está más distante de Dios, pues participa algo de la semejanza del ser divino

[6] C.2 n.2 (BK 308b5).

en virtud de la forma que tiene. Lo que dista más de Dios es la materia prima, que de ningún modo es agente, por ser pura potencia pasiva.

5. El cuerpo contribuye con su acción a la forma accidental y a la forma substancial. La razón de esto es porque las cualidades activas, como el calor, aunque sean accidentes, obran, sin embargo, en virtud de la forma substancial, como instrumentos de ella; y por eso pueden contribuir a originar la forma substancial, como contribuye también el calor natural, en cuanto es instrumento del alma, a que el alimento se convierta en carne. En la producción de accidentes obran las cualidades activas por su propia virtud.—Ni es contra la naturaleza del accidente el que éste trascienda su propio sujeto en el obrar, sino el que le trascienda en el ser, a menos que alguno se imagine que al obrar un mismo accidente numéricamente pasa del agente al paciente, a la manera que suponía Demócrito que la acción se verificaba por la emigración de los átomos [95].

aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quae nulio modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute.—Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULO 2

Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales [a]

Si en la materia corporal hay algunas razones seminales [96]

Dificultades. Parece que en la materia corporal no hay razones algunas seminales.

1. El concepto de "razón" implica cierta condición espiritual. Mas en la materia corporal no hay nada espiritualmente, sino materialmente, siguiendo el modo de ser de aquello en que está. Luego en la materia corporal no hay razones seminales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales.

1. «Ratio» enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.2; *De verit* q.5 a.9 ad 8.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «De Trin.» [7]**, quod daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam semina, quae in elementis cognoscunt. Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.**

3. Praeterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum: cum materiae non competat agere, ut dictum est (a.1 ad 2.4). Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Praeterea, in materia corporali dicuntur esse quaedam «causales rationes» [8]**, quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus: quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» (l.c. nt.7): «Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent».

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II «De anima» [9]**. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva: unde et ipsum nomen «naturae» translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philosophus dicit in V «Metaphys.»** [10]**, primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae «nativitas» dicitur: et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur,**

2. San Agustín dice que los demonios hacen ciertas obras utilizando, mediante movimientos ocultos, algunas semillas que ellos conocen en los elementos. Mas las cosas que se utilizan mediante movimiento local, son cuerpos, no razones. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

3. Lo seminal es principio activo. Mas no hay principio alguno activo en la materia corporal, a la cual no compete obrar, según queda dicho. Luego no hay razones seminales en la materia corporal.

4. Se dice que en la materia corporal hay ciertas razones causales que parecen ser suficientes para la producción de las cosas. Mas las razones seminales son distintas de las causales; porque en los milagros se prescinde de las seminales, pero no de las causales. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

Por otra parte, dice San Agustín: "De todas las cosas que nacen corporal y visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo".

Respuesta. Las denominaciones suelen tomarse de lo más perfecto, según dice Aristóteles [97]. Ahora bien, lo más perfecto de toda la naturaleza corpórea son los cuerpos vivientes, y de ahí que hasta el mismo nombre de "naturaleza" vemos que se ha trasladado de los seres vivientes a todas las cosas naturales. Porque este nombre de naturaleza, como dice Aristóteles, fué impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes, a la cual llamamos "nacimiento"; mas, porque los seres vivientes son engendrados de un prin-

[7] C.8.9: ML 42,876-878.
[8] Cf. AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.5 c.4. ML 34,323; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.18 a.1 q.2.
[9] C.4 n.15 (BK 416b23): S.TH., lect.9 n.337.
[10] IV c.4 n.1 (BK 1014b16): S.TH., l.5 lect.5 n.808.

cipio unido, como del árbol se engendra el fruto y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido.—Es, por otra parte, evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los seres vivientes son las substancias germinales de las cuales son engendrados. De todo lo cual se deduce que San Agustín llama con propiedad "razones seminales" a todas las virtudes activas y pasivas que son principio de las generaciones y movimientos naturales

Pero estas virtudes activas y pasivas pueden considerarse en diverso orden. Porque, en primer lugar, como escribe el mismo San Agustín, están principal y originariamente en el mismo Verbo de Dios en forma de razones ideales. Después están también, como en sus causas universales, en los elementos materiales del mundo, donde fueron simultáneamente producidas al principio. Están de un tercer modo, como en sus causas particulares, en las cosas que se producen de las causas universales en la sucesión de los tiempos; por ejemplo, en tal planta o tal animal. Y, por último, de un cuarto modo, están en las substancias germinales o semillas que se producen de los animales y de las plantas; las cuales semillas, a su vez, se relacionan con otros efectos particulares, como las primordiales causas universales se relacionan con los primeros efectos producidos.

Soluciones. 1. Estas virtudes activas y pasivas de las cosas naturales, aunque no les cuadra la denominación de "razones" en cuanto están en la materia corporal, pueden, no obstante, denominarse tales por relación a su origen, a saber, en cuanto provienen de razones ideales.

2. Tales virtudes activas y pasi-

consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (cf. nt.7) omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium «seminales rationes» vocat.

Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI «Super Gen. ad litt.» [11], **sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causae universales ad primos effectus productos.**

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici «rationes» secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quod

[11] C.10: ML 34,346.

huiusmodi virtutes activae vel passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus; quae dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per daemones.

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quaedam causa: dicit enim in III «De Trin.» (nt.7), quod «sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium». Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum: et praeter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit. Sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

vas están en determinadas partes corporales que, al ser utilizadas mediante un movimiento local para producir ciertos efectos, se dice que los demonios las utilizan como semillas.

3. La substancia seminal del sexo masculino hace de principio activo en la generación del animal; pero puede también llamarse substancia seminal el elemento aportado por la hembra en la generación, que hace de principio pasivo, y, de este modo, bajo el nombre de substancia seminal van comprendidas las fuerzas activas y pasivas.

4. De las palabras de San Agustín al hablar de estas razones seminales, suficientemente se deduce que las mismas razones seminales son también razones causales, como el semen mismo es cierta causa; dice, en efecto, que "como las madres que llevan la prole en su seno, así el mundo está cargado de causas germinales". Pero, aunque las razones ideales pueden llamarse causales, no pueden, propiamente, llamarse germinales, por no ser el semen principio separado Por esto los milagros no se hacen prescindiendo de las razones ideales, como tampoco se prescinde en ellos de las potencias pasivas que se dan en la criatura para que pueda hacerse en ella todo lo que Dios ordene. En cambio, sí se ha de entender que se hagan los milagros independientemente de las virtudes activas naturales y de las potencias pasivas que a ellas se ordenan, al decirse que los milagros se realizan prescindiendo de las razones seminales.

ARTICULO 3

Utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt [a]

Si los cuerpos celestes son causa de lo que acontece en los cuerpos inferiores

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes no son causa de lo que acontece en la tierra en los cuerpos inferiores.

1. Dice San Juan Damasceno: "Mas nosotros decimos que ellos—es decir, los cuerpos celestes—no son causa de cosa alguna de las que acontecen ni de la corrupción de las cosas que se disuelven; son más bien signos de las lluvias y de los cambios atmosféricos".

2. Para hacer algo, es suficiente con el agente y la materia. Mas en estos cuerpos inferiores hay materia pasiva y hay también agentes contrarios, como lo cálido y lo frío, y otros semejantes. Luego no es necesario recurrir a la causalidad de los cuerpos celestes para explicar lo que aquí abajo acontece.

3. El agente produce un efecto semejante a sí. Mas vemos que todas las cosas que se hacen aquí en el mundo inferior, se hacen por efecto del calor y del enfriamiento, por humedecerse y secarse los cuerpos y por otras vicisitudes análogas, lo cual no se da en los cuerpos celestes. Luego los cuerpos celestes no son la causa de los acontecimientos del mundo inferior.

4. Como dice San Agustín, "nada hay más corpóreo que el sexo de los cuerpos". Mas éste no es causado por los cuerpos celestes, de lo cual parece ser indicio cierto el hecho de que, de dos gemelos nacidos bajo una misma constelación, el uno es varón y el otro es hembra. Luego

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt.

1. Dicit enim Damascenus [12]: «Nos autem dicimus quoniam ipsa», scilicet corpora caelestia, «non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur: signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis».

2. Praeterea, ad faciendum aliquid, sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens: inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi. Ergo non est necessarium, ad causandum ea quae hic inferius fiunt, causalitatem caelestibus corporibus attribuere.

3. Praeterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quae fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, et humectantur et desiccantur, et aliis huiusmodi qualitatibus alterantur, quae non inveniuntur in corporibus caelestibus. Ergo corpora caelestia non sunt causa eorum quae hic fiunt.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit V «De civ. Dei» [13], «nihil est magis corporeum quam corporis sexus». Sed corporis sexus non causatur ex corporibus caelestibus: cuius signum esse videtur, quod duorum geminorum sub una constellatione natorum, unus est masculus et alter est femina. Ergo corpora caelestia non sunt causa rerum corporalium quae hic fiunt.

[a] *Sent.* 2 d.15 q.1 a.2; *De verit.* q.5 a.9; *Cont. Gent.* 3,82; *Compend. Theol.* c.127.

[12] *De fide orth.* l.2 c.7: MG 94,893.

[13] C.6: ML 41,146

los cuerpos celestes no son causa de las cosas corporales que en la tierra se hacen.

Por otra parte, San Agustín dice que "los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por los más sutiles y potentes". Y Dionisio afirma que "la luz del sol contribuye a la generación de los cuerpos sensibles, y los mueve hacia la vida, y los nutre, y los aumenta y perfecciona".

Respuesta. Como toda multitud procede de la unidad y, por otra parte, lo que es invariable permanece siempre de un mismo modo, mientras que lo que se cambia es multiforme, es de notarse que en la naturaleza entera el movimiento todo procede de lo inmóvil. Y así vemos, en efecto, que cuanto algunas cosas son menos variables, tanto más son causa de las que son más variables. Ahora bien, los más inmóviles entre los cuerpos son los celestes, que no tienen más movimiento que el local. Y, por tanto, los movimientos de estos cuerpos inferiores, que son variados y multiformes, deben atribuirse al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [14], quod «corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur».—Et Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [15], quod «lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit».

Respondeo dicendum quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter: considerandum est, in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua sunt immobiliora, tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia: non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis, sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora caelestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quae hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos.

Ad secundum dicendum quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activae elementorum, quae sunt calidum et frigidum et huiusmodi. Et si sic esset quod formae substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia «rarum» et «densum» antiqui

Solución. 1. Lo que dice el Damasceno se ha de entender en el sentido de que los cuerpos celestes no son la primera causa de las generaciones y corrupciones que acontecen en el mundo inferior, como decían los que opinaban que los cuerpos celestes eran dioses.

2. En estos cuerpos inferiores no hay más principios activos que las cualidades activas de los elementos, que son lo cálido, lo frígido y las semejantes. Y si fuera verdad que las formas substanciales de los cuerpos inferiores no se diferencian más que por estos accidentes, cuyos principios son, según los antiguos filósofos, "lo raro y lo denso", no sería

[14] C.4: ML 42,873.

[15] § 4: MG 3,700; S.TH., lect.3.

necesario suponer otro principio activo sobre estos cuerpos inferiores, sino que se bastarían ellos mismos para obrar. Pero al que atentamente lo considere le parecerá claro que tales accidentes no son más que disposiciones materiales para las formas substanciales de los cuerpos naturales, y la materia no se basta a sí misma para obrar. Por consiguiente, sobre estas disposiciones es preciso suponer algún principio activo.

Los platónicos suponían para esto las especies separadas, mediante la participación de las cuales adquirían los cuerpos inferiores sus formas substanciales.—Pero esto no es suficiente. Porque las especies separadas existirían siempre de un mismo modo, dado que se las supone inmóviles; de lo cual se seguiría que no habría variación alguna respecto de la generación y la corrupción, cosa evidentemente falsa.

De ahí que, según Aristóteles, se ha de suponer algún principio activo variable, que mediante su presencia y ausencia cause la variedad en la generación y corrupción de los cuerpos inferiores. Y este principio son los cuerpos celestes. De lo cual resulta que todo lo que en estos cuerpos inferiores engendra y determina a la especie obra como instrumento de los cuerpos celestes, conforme a lo que dice Aristóteles que "el hombre es engendrado por el hombre y por el sol a la vez" [98].

3. Los cuerpos celestes no se asemejan a los cuerpos inferiores por alguna semejanza específica, sino en cuanto que por su virtud universal contienen en sí todo lo que en los inferiores se produce por la generación; según este mismo modo, decimos también que todas las cosas se asemejan a Dios.

4. Las acciones de los cuerpos celestes se reciben en los inferiores de manera muy distinta, según la diversa disposición de la materia. Suco-

Naturales posuerunt (cf. a.1); non oporteret super haec inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum.

Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur (cf. a.1).—Sed hoc non videtur sufficere. Quia species separatae semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles: et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum.

Unde secundum Philosophum, in II «De generat.» [16], **necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per sui praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, movet ad speciem sicut instrumentum caelestis corporis; secundum quod dicitur in II «Physic.»** [17], **quod «homo generat hominem, et sol».**

Ad tertium dicendum quod corpora caelestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei; sed inquantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus corporibus generatur; secundum quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum quod actiones corporum caelestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diver-

[16] C.10 n.1 (BK 336a15): Suppl. ad comm. S.Th., lect.10 n.4.
[17] C.2 n.11 (BK 194b13): S.Th., lect.4 n.1.

sam materiae dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde ad hoc introducitur ab Augustino (cf. nt.14), ad repellendum scilicet divinationem quae fit per astra: quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiae dispositionem.

de, pues, a veces que la materia de la concepción humana no está toda ella dispuesta para el sexo masculino, resultando de aquí que de una parte de esa materia se forma un ser del sexo masculino y de otra se forma otro del sexo femenino. A esto mismo recurre San Agustín para rechazar la adivinación que se quiere hacer por los astros, puesto que los efectos de éstos en las cosas corpóreas varían también según la diversa disposición de la materia.

ARTICULO 4

Utrum corpora caelestia sint causa humanorum actuum [a]

Si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos [99]

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

1. Corpora enim caelestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra (q.110 a.3) dictum est, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illae substantiae spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Praeterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus caelestium corporum, sicut in sua principia.

3. Praeterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent secundum caelestia corpora, nisi essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora caelestia humanorum actuum causa.

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

1. Los cuerpos celestes, al ser movidos por las substancias espirituales, como se ha dicho, obran en virtud de éstas como instrumentos suyos. Mas tales substancias son superiores a nuestras almas. Luego parece que puedan impresionar nuestras almas y, mediante esto, causar los actos humanos.

2. Todo lo multiforme se deriva de algún principio uniforme. Mas los actos humanos son variados y multiformes. Luego parece que deben reducirse a los movimientos uniformes de los cuerpos celestes como a sus principios.

3. Los astrólogos predicen a veces cosas verdaderas sobre las guerras y otros acontecimientos humanos que proceden del entendimiento y la voluntad. Esto no podrían hacerlo si los cuerpos celestes no fueran causa de los actos humanos. Luego los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

[a] 2-2 q.95 a.5; *Sent.* 2 d.15 q.1 a.3; d.25 a.2 ad 5; *De verit.* q.5 a.10; *In Mt.* 2; *Cont. Gent.* 3,84.85.87; *De anima* 3 lect.4; *Perih.* 1 lect.11; *Metaph.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.127.128.

Por otra parte, el Damasceno dice que "los cuerpos celestes de ningún modo son causa de los actos humanos".

Respuesta. Los cuerpos celestes obran en los cuerpos terrestres directamente y por sí mismos, como queda dicho. Mas en las potencias del alma que funcionan mediante órganos corpóreos obran directa, pero accidentalmente; porque los actos de tales potencias necesariamente se impiden al tenor de los impedimentos de sus órganos; así, con los ojos enturbiados no se ve bien. Si, pues, el entendimiento y la voluntad fuesen facultades dependientes de órganos corpóreos, como pensaron algunos, que decían que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, se seguiría necesariamente que los cuerpos celestes pudiesen ser causa de la elección y de los actos humanos. De esto se seguiría, a su vez, que el hombre pudiese ser impelido a sus operaciones por el instinto natural lo mismo que los demás animales, en los que no hay potencias del alma no dependientes de órganos corpóreos; porque lo que se realiza en estos seres inferiores por influjo de los cuerpos celestes, se hace naturalmente; y, por tanto, se seguiría también que el hombre no tendría libre albedrío, sino que tendría acciones determinadas, como las tienen los demás seres naturales. Todo lo cual es evidentemente falso y contrario a lo que vemos de continuo en la vida humana.

Hay que admitir, sin embargo, que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar, indirecta y accidentalmente, hasta el entendimiento y la voluntad, a saber: en la medida en que tanto el entendimiento como la voluntad se suministran en alguna manera de las facultades inferiores que dependen de órganos corpóreos. Pero hay en esto una diferencia grande entre ambas potencias. Porque el

Sed contra est quod Damascenus dicit (nt.12), quod «corpora caelestia humanorum actuum nequaquam sunt causa».

Respondeo dicendum quod corpora caelestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut iam (a.3) dictum est. In vires autem animae quae sunt actus organorum corporeorum, directe quidem, sed per accidens: quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatae, sicut posuerunt aliqui, dicentes quod intellectus non differt a sensu [18], ex necessitate sequeretur quod corpora caelestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animae corporeis organis alligatae: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum caelestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et ceterae res naturales. Quae manifeste sunt falsa, et conversationi humanae contraria.

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt; inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis: unde turbata vi imaginativa vel

[18] Cf. Aristot., *De anima* 3 c.3 n.1 (Bk 427a21): S.Th., lect.4 n.616.

cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris: licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum.

Ponere igitur caelestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod «talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque» [19]. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quod spirituales substantiae quae caelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus caelestibus corporibus: sed in intellectum humanum agunt immediate, illuminando. Voluntatem autem immutare non possunt, ut supra (q.111 a.2) habitum est.

Ad secundum dicendum quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur sicut in causam in uniformitatem motuum caelestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme quod est intellectus et voluntas divina.

[19] Homeri, *Odyss.* l.18 v.135.

entendimiento recibe necesariamente lo que le suministran las facultades aprensivas inferiores; y así, perturbadas la imaginación, o la estimativa, o la memoria, por necesidad se resiente también de ello la acción del entendimiento. Pero, en cambio, la voluntad no sigue necesariamente la inclinación del apetito inferior; pues, aunque no dejen las pasiones irascibles y concupiscibles de tener cierta fuerza para inclinarla, queda, sin embargo, en su poder el seguirlas o rechazarlas. A esto se debe que la acción de los cuerpos celestes, por la cual pueden ser alteradas las potencias inferiores, sea menos efectiva respecto de la voluntad, causa inmediata de los actos humanos, que respecto del entendimiento.

El suponer, pues, que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos, es propio de los que dicen que el entendimiento no se distingue de los sentidos; así decían algunos de ellos que "tal era la voluntad de los hombres cual a diario se la modelaba el padre de los hombres y de los dioses". Pero, como sea absolutamente cierto que el entendimiento y la voluntad no son facultades dependientes de los órganos corpóreos, no es posible que los cuerpos celestes sean causa de los actos humanos.

Soluciones. 1. Las substancias espirituales que mueven los cuerpos celestes, obran en las cosas corporales mediante dichos cuerpos; pero en el entendimiento humano obran inmediatamente, iluminándole. Sin embargo, no pueden cambiar la voluntad, según queda dicho.

2. Como la multiformidad de movimientos corporales se reduce como a su causa a la uniformidad de los movimientos celestes, así la multiformidad de actos que proceden del entendimiento y la voluntad se reduce a su correspondiente principio uniforme, que es el entendimiento y la voluntad divina.

3. Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes; son pocos, en cambio, los sabios que las resisten. Esta es la razón de que los astrólogos puedan predecir las más veces cosas verdaderas, y más si hablan en general. No sucede así si hablan en particular; porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Es de notar que los mismos astrólogos afirman que "el hombre sabio domina a los astros" al dominar sus pasiones.

Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia: pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali: quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod «sapiens homo dominatur astris» [20], **inquantum scilicet dominatur suis passionibus.**

ARTICULO 5

Utrum corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones [a]

Si los cuerpos celestes pueden influir hasta en los demonios

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes pueden influir hasta en los demonios.

1. En ciertas fases crecientes de la luna, los demonios vejan a algunos hombres, llamados por esto "lunáticos", como aparece en San Mateo. Mas no harían esto si no estuviesen bajo el influjo de los cuerpos celestes. Luego los demonios están bajo el influjo de los cuerpos celestes.

2. Los nigrománticos observan ciertas constelaciones para invocar a los demonios. Mas no serían invocados mediante los cuerpos celestes sin estar sometidos a éstos. Luego los demonios están sometidos al influjo de los cuerpos celestes.

3. Los cuerpos celestes son de mayor eficacia que los inferiores. Mas los demonios son alejados mediante ciertos cuerpos inferiores, a saber:

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones.

1. Daemones enim secundum certa augmenta lunae aliquos homines vexant, qui et propter hoc «lunatici» dicuntur; ut patet Mt. 4,24 et 17,14. Sed hoc non esset, nisi corporibus caelestibus subiacerent. Ergo daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

2. Praeterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos daemones. Non autem per corpora caelestia invocarentur, si non eis subiacerent. Ergo daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

3. Praeterea, corpora caelestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus daemones arcen-

[a] *De pot.* q.6 a.10

[20] Cf. PTOLOM., *Centiloq.* prop.5; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.15 a.4.

tur: scilicet «herbis et lapidibus et animantibus, et quibusdam sonis certis ac vocibus, et figurationibus atque figmentis», ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in X «De civ. Dei» [21]. **Ergo multo magis daemones subduntur actioni caelestium corporum.**

Sed contra est quod daemones sunt superiores ordine naturae quam corpora caelestia. «Agens» autem «est superius patiente», ut Augustinus dicit XII «Super Gen. ad litt.» [22] **Ergo daemones non subiiciuntur actioni corporum caelestium.**

Respondeo dicendum quod circa daemones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt daemones non esse; sed ea quae attribuuntur daemonibus, secundum artem necromanticam, fiunt virtute caelestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X «De civ. Dei» (l.c. nt.21), introducit dictum a Porphyrio, quod «fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneae siderum variis effectibus exequendis».—Sed haec positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur multa per daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt, quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent daemones esse «animalia corpore aerea, animo passiva»; ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit VIII «De civ. Dei» [23]. **Et haec est secunda opinio: secundum quam dici posset quod daemones hoc modo subduntur corporibus caelestibus, sicut et de hominibus dictum est (a.4).—Sed haec opinio ex superioribus (q.51 a.1) patet esse falsa: dicimus enim daemones esse**

"hierbas, piedras y animales, y mediante ciertos sonidos, voces, figuras y simulacros", como dice Porfirio, citado por San Agustín. Luego con mayor razón estarán los demonios sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Por otra parte, los demonios son superiores en naturaleza a los cuerpos celestes. Mas "el agente exige superioridad sobre el paciente", como dice San Agustín. Luego los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Respuesta. Acerca de los demonios ha habido tres opiniones. La primera es la de los peripatéticos, que negaban en absoluto su existencia y decían que las cosas atribuídas a ellos, según las artes nigrománticas, eran hechas por virtud de los cuerpos celestes. Así lo refiere San Agustín, según el cual afirmó Porfirio que "se fabrican en la tierra por los hombres potestades idóneas para producir varios efectos de los astros".—Esta suposición es manifiestamente falsa, porque por experiencia se sabe que los demonios hacen muchas cosas para las cuales es insuficiente en absoluto la virtud de los cuerpos celestes; por ejemplo, que los posesos hablen lenguas desconocidas; que reciten versos y citas de autoridades que nunca conocieron; que los nigromantes hagan hablar y moverse a las estatuas, y otras cosas parecidas.

Esto indujo a los platónicos a afirmar que "los demonios eran animales de cuerpo aéreo y de ánimo pasivo", según lo atribuye San Agustín a Apuleyo. Y ésta es la segunda opinión, según la cual se podría decir que los demonios vienen a estar sujetos a los cuerpos celestes, del mismo modo como se ha dicho que

[21] C.11: ML 41,290.
[22] C.16: ML 34,467.
[23] C.16: ML 41,241

lo están los hombres.—También esta opinión es falsa, como se deduce de lo dicho, pues los demonios son substancias espirituales no unidas a cuerpo alguno. De todo lo cual resulta que los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, ni por sí mismos ni accidentalmente, ni directa ni indirectamente.

Soluciones. 1. Que los demonios vejen a los hombres particularmente en ciertas fases crecientes de la luna, se debe a dos cosas. Hacen ellos esto, en primer lugar, para que, debido a ello, se "difame a una criatura de Dios", cual es la luna, según dicen San Jerónimo y San Crisóstomo.—En segundo lugar, porque, como los demonios no pueden obrar sino mediante las fuerzas naturales, según queda dicho, estudian en sus obras las aptitudes de los cuerpos para los efectos que intentan; y, como es manifiesto que el "cerebro es la más húmeda de todas las partes del cuerpo", según lo dice Aristóteles, por eso está más sujeto a la acción de la luna, que tiene de suyo la propiedad de mover los humores. Por otra parte, en el cerebro es donde se consuma la eficacidad animal. De todo lo cual procede que los demonios perturben la fantasía del hombre en determinadas fases crecientes de la luna cuando ven que el cerebro está dispuesto para esto.

2. Invocados los demonios bajo el signo de ciertas constelaciones, responden a tal invocación por dos razones: primero, para inducir a error a los hombres, haciéndolos creer que hay en los astros alguna divinidad, y segundo, porque advierten que bajo esas constelaciones la materia corporal está mejor dispuesta para los efectos por los que se les invoca.

3. Según San Agustín, "los demonios son atraídos por varios géneros de piedras, hierbas, maderas, animales, versos, ritos, no como los animales lo son por la comida, sino como lo es el espíritu por los signos", es decir, en cuanto tales cosas se les ofrecen como signo de honor divino, que ellos tanto ambicionan.

substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni caelestium corporum, nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod daemones secundum certa augmenta lunae homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem, ad hoc quod «infament creaturam Dei», scilicet lunam: ut Hieronymus [24] et Chrysostomus [25] dicunt.—Secundo quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra (q.14 a.4 ad 2) dictum est; in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod «cerebrum humidissimum est omnium partium corporis», ut Aristoteles dicit [26]: et ideo maxime subiicitur operationi lunae, quae ex sua proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales: et ideo daemones secundum certa augmenta lunae perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum quod daemones advocati in certis constellationibus, propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. — Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit XI «De civ. Dei» [27], «daemones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis»; inquantum scilicet haec eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

[24] *In Mt.* 4,24: ML 26,34
[25] *In Mt.* hom.57: MG 58,562.
[26] *De part. animal.* 2 c.7 (BK 652a29); *De sensu et sensato* c.2 (BK 439a1): S.TH., lect.5 n.74; *De somno* c.3 (BK 457b29): S.TH., lect.6.

ARTICULO 6

Utrum corpora caelestia imponant necessitatem his quae eorum actioni subduntur [a]

Si los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sometidas a su acción

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia imponant necessitatem iis quae eorum actioni subduntur.

1. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora caelestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora caelestia, cum suis motibus et dispositionibus, ponantur sicut ex necessitate entia; videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Praeterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subiicere totaliter materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti caelestium corporum tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus caelestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Praeterea, si effectus caelestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream quae impedire posset effectum caelestis corporis, necesse est reduci in aliquod caeleste principium: cum caelestia corpora sint causa omnium quae hic fiunt. Ergo, cum et illud caeleste principium sit necessarium, sequitur

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sometidas a su acción.

1. Puesta la causa suficiente, se sigue por necesidad el efecto. Mas los cuerpos celestes son causa suficiente de sus efectos. Formando, pues, los cuerpos celestes con sus movimientos y disposiciones un conjunto de ser necesario, parece que sus efectos se han de seguir necesariamente.

2. El efecto del agente se sigue necesariamente en la materia cuando la virtud de agente es tanta que puede someter a sí toda la materia. Mas la materia toda de los cuerpos inferiores está sometida a la virtud de los cuerpos celestes, como a ser más elevado. Luego el efecto de los cuerpos celestes se recibe necesariamente en la materia corporal.

3. Si el efecto de los cuerpos celestes no se realiza necesariamente, es porque lo impide alguna cosa. Mas cualquier causa corpórea capaz de impedir el efecto del cuerpo celeste, necesariamente ha de reducirse a algún principio celeste, supuesto que los cuerpos celestes son la causa de todos los acontecimientos de los cuerpos terrestres. Luego, siendo también necesario tal principio celeste,

[a] *Sent.* 2 d.15 q.1 a.2 ad 3; a.3 ad 4; *De verit.* q.5 a.9 ad 1.2; *Cont. Gent.* 3,86; *De malo* q.6 ad 21; q.16 a.7 ad 14.16; *Perih.* 1 lect.14; *Metaph.* 6 lect.3.

[27] C.6: ML 41,717.

síguese que necesariamente sea impedido el efecto del otro cuerpo celeste; y así, todo lo que acontece, acontece por necesidad.

Por otra parte, dice Aristóteles que "no es imposible que no se verifiquen muchas de aquellas señales celestes, como de aguas y vientos, que se dan en los cuerpos". Así, pues, no todos los efectos de los cuerpos celestes acontecen necesariamente.

Respuesta. Esta cuestión queda ya en parte resuelta con lo dicho anteriormente, y en parte ofrece alguna dificultad. Se ha demostrado, efectivamente, que, aunque de la acción de los cuerpos celestes se sigan algunas inclinaciones en la naturaleza corpórea, sin embargo, la voluntad no sigue necesariamente tales inclinaciones. Y, por tanto, no hay inconveniente alguno en que el efecto de los cuerpos celestes sea impedido por la acción de la voluntad, no sólo por lo que al hombre se refiere, mas incluso en cuanto a aquellas cosas a las cuales se extiende la acción del hombre.

No se encuentra, sin embargo, en las cosas naturales principio alguno del tenor de la voluntad humana, que tenga libertad para seguir o no seguir las impresiones de los cuerpos celestes. Parece, pues, que, al menos en las cosas naturales, todo acontece necesariamente, conforme al antiguo razonamiento de aquellos que, suponiendo que todo tiene causa y que, puesta ésta, por necesidad se ha de seguir el efecto, venían a concluir que todo absolutamente sucede por necesidad; opinión que refutó Aristóteles fundándose precisamente en las dos cosas que estos suponían.

En primer lugar porque no es verdadero que, puesta cualquier causa, se siga necesariamente el efecto;

quod necesse sit impediri effectum alterius corporis caelestis. Et sic omnia quae hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De somn. et vigil.» [28], **quod «neque eorum quae in corporibus sunt signorum caelestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire». Sic ergo non omnes effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt.**

Respondeo dicendum quod ista quaestio partim quidem absoluta est, secundum praemissa; partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est (a.4) quod, quamvis ex impressione corporum caelestium fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus, ad minus, omnia ex necessitate proveniant: secundum antiquam quorundam [29] **rationem, qui, supponentes omne quod est causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI «Metaphys.»** [30], **secundum duo quae ipsi supponunt.**

Primo enim, non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni. Sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex

[28] *De divinat.* c.2 (BK 463b22): S.TH., lect.1.
[29] AVICENNAM, *Sufficientia* l.1 c.13; *Metaph.* tr.1 c.7; cf. S.TH., *In Metaph.* 6 lect.3 n.1191.
[30] V c.3 n.1 (BK 1027a31): S.TH., lect.3 n.1191.

necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte.—Sed quia huiusmodi causae non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari: quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit.

Et ideo, secundo, oportet dicere quod omne quod est per se, habet causam: quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. «Album» enim causam habet, similiter et «musicum»; sed «album musicum» non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens: unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem caelestem: et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod caeleste principium. Sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod caeleste corpus, sed est per accidens.—Et sic patet quod non omnes effectus caelestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum quod corpora caelestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus

pues hay causas que no están ordenadas a producir por necesidad sus efectos, sino a producirlos las más veces, pudiendo a veces fallar en el menor número de casos.—Sin embargo, como tales causas no fallan, cuando fallan, sino porque las impide otra causa, parece que con esta respuesta no desaparece el inconveniente susodicho, dado caso que también el supuesto impedimento se interpone por necesidad.

Por lo cual se responde, en segundo lugar, que todo aquello que es esencialmente un ser, tiene causa; pero lo que sólo accidentalmente es ser, no tiene causa, puesto que no es propiamente ser, al no ser propiamente uno; por ejemplo, tiene causa el ser "blanco" y la tiene igualmente el ser "músico"; pero el ser "músico blanco" no la tiene, porque ser tal no es propiamente ser, como tampoco es propiamente uno. Ahora bien, es manifiesto que la causa que impide la acción de alguna otra causa ordenada a producir su efecto las más veces, concurre a veces con ella accidentalmente; y, por consiguiente, tal concurso de causas no tiene causa, daño que es accidental; y, por eso, lo que se siga de tal concurso no puede reducirse a alguna causa preexistente, de la cual se siga necesariamente. Por ejemplo, que se produzca en la parte superior de la atmósfera algún cuerpo terrestre ígneo y que caiga abajo, tiene por causa alguna virtud celeste; y asimismo puede reducirse a algún principio celeste el que haya sobre la superficie de la tierra alguna materia combustible; pero que al caer el fuego dé sobre ésta materia y la incendie, no tiene por causa algún cuerpo celeste, sino que sucede al acaso, accidentalmente.—Y de este modo es evidente que no todos los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente [100].

Soluciones. 1. Los cuerpos celestes son causa de los efectos terrestres mediante causas particulares in-

feriores, que las menos veces pueden fallar.

2. La virtud del cuerpo celeste no es infinita. Requiere, por lo tanto, cierta disposición de la materia para producir en ella su efecto, tanto por lo que se refiere a la distancia de lugar como respecto de otras condiciones. Y por eso, como la distancia del lugar impide el efecto del cuerpo celeste—por ejemplo, no tiene la misma eficacia el calor del sol en Dacia que en Etiopía—, así también la densidad de la materia, o su frialdad, o calor, o cualquier otra disposición similar puede impedir el efecto del cuerpo celeste.

3. Aunque la causa que impide el efecto de otra causa se reduzca a algún cuerpo celeste como a su causa, el concurso, no obstante, de dos causas no se reduce a una causa celeste, puesto que es accidental, según se ha dicho.

causis particularibus inferioribus, quae deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum quod virtus corporis caelestis non est infinita. Unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Aethiopia); ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis caelestis.

Ad tertium dicendum quod licet causa impediens effectum alterius causae, reducatur in aliquod caeleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam caelestem, ut dictum est (in c).

INTRODUCCION A LA CUESTION 116

EL HADO

I. Razón de esta cuestión

La palabra *hado* hace siempre referencia a una concatenación de acontecimientos más o menos inevitables por imposición de una causa *oculta,* que puede ser: *a*) Dios, o *b*) cualquier otra causa supuestamente superior al hombre, sea ésta los astros o alguna divinidad ficticia. El hado es el destino, la suerte, la fatalidad, el sino; o mejor dicho, es la causa de todo esto para cada hombre. Ciertamente que Dios ha previsto y de algún modo provisto o predefinido todos los acontecimientos humanos: tal es el sentido cristiano de la palabra *hado.* No hay realmente más hado o destino eterno del hombre y de las cosas que éste.

Santo Tomás, aunque ha refutado ya, particularmente en los artículos cuarto y quinto de la cuestión precedente, todas las formas de fatalismo por imposición de los astros, dedica ahora una cuestión íntegra a exponer todo lo referente al hado. En ella sortea hábilmente, al hacerlo, los dos extremos, el de no admitir el hado en sentido cristiano, enseñando, con Tulio, por ejemplo, que suceden algunas cosas inopinada y casualmente, incluso respecto de Dios, y el de admitirle en sentido pagano y como los que creyeron que muchas cosas, así naturales como humanas, acontecían por inevitable e irresistible influjo de los cuerpos celestes.

II. Noción y sentidos del hado

El hado, en latín *fatum,* toma su origen etimológico del verbo deponente *far, faris, fatus sum,* que tiene los significados afines de *hablar, expresar, anunciar, pronosticar, predecir, profetizar* y, particularmente, de *predefinir,* en el doble sentido de este verbo, a saber, causar o determinar y anunciar o predecir de antemano. La palabra *hado* tiene efectivamente hasta media docena de usos o sentidos históricos. La creencia en el hado se originó de ciertos hechos que parecían no tener causa ni más ley fija que su dependencia de una fuerza oculta [1]. De los diversos intentos de explicar tales hechos procedieron las múltiples y diversas concepciones del hado. Para algunos gentiles, el hado era una divinidad oculta o fuerza desconocida que obraba irresistiblemente sobre las demás divinidades y particular-

[1] *Cont. Gent.* 3,93, y 1 q.116 a.1.

dencia es eterna, y el hado en este sentido es temporal (a.1). Además, la providencia se extiende a todo lo creado, sin excluir lo que Dios hace exclusiva o inmediatamente, como la creación, la glorificación de las substancias espirituales, etc.; en cambio, el hado sólo se extiende a las cosas o efectos en que intervienen de algún modo las causas segundas (a.4).

Todo el artículo primero lo dedica el Santo a afirmar y probar la existencia y realidad del hado, como refutación indirecta de todas las formas de casualidad e imprevisión respecto a Dios. En el artículo segundo explica el Santo cómo está en Dios el hado y cómo en la serie de causas segundas. En los artículos tercero y cuarto explica cómo el hado es variable y a qué seres creados se extiende.

V. *Bibliografía sobre el hado*

La atención que en la antigüedad se dió al hado se nos manifiesta por la multitud de escritores que nos han dejado bien conocidas obras sobre él, tales como Crisipo, Cicerón, Plutarco, Alejandro de Afrodisio, Boecio, Avicena y la mayoría de los escritores cristianos anteriores a la Edad Media.

Entre los modernos pueden consultarse, por vía de erudición histórica, V. CIOFFASI, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aq.* (Nueva York 1935); SEYFFERT, *Dict. of Class. Antiq.*, s. v. *Moirai* (Londres 1891); además de las enciclopedias, diccionarios y manuales de teología.

CUESTION 116

(In quatuor articulos divisa)

De fato

Del hado

Débese investigar ahora lo referente al hado; sobre el cual se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el hado es algo real.
Segunda: dónde está el hado.
Tercera: si el hado es inalterable.
Cuarta: si está todo sujeto al hado.

Deinde considerandum est de fato (cf. q.115 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: an fatum sit.
Secundo: in quo sit.
Tertio: utrum sit immobile.
Quarto: utrum omnia subsint fato.

ARTICULO 1

Utrum fatum sit aliquid [a]

Si existe el hado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fatum nihil sit.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Epiphaniae [1]: «Absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant».

2. Praeterea, ea quae fato aguntur, non sunt improvisa: quia, ut Augustinus dicit V «De civ. Dei» [2], «fatum a fando dictum intelligimus, idest a loquendo», ut ea fato fieri dicantur, quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt provisa, non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus et fortuna a rebus.

Sed contra, quod non est, non definitur. Sed Boetius, in IV «De consol.» [3], definit fatum, dicens quod «fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus». Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid, ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen, relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit,

Dificultades. 1. Parece que el hado no es algo real.

1. Dice San Gregorio: "Lejos de los fieles decir que el hado es algo real".

2. Lo que acaece por hado no es imprevisto, porque, como dice San Agustín, "entendemos que hado (fatum) viene de "fando", es decir, de hablar", de tal modo que las cosas que se atribuyen al hado han sido prehabladas por alguno que las determina. Ahora bien, lo que ha sido previsto no es fortuito ni casual. Si, pues, las cosas se realizan por el hado, se excluye de ellas la casualidad y la fortuna.

Por otra parte, lo que no tiene ser no puede definirse. Mas Boecio define el hado, diciendo que "es una disposición inherente a las cosas variables, por la que la Providencia las coordina en determinado orden". Luego el hado es algo.

Respuesta. Al parecer, sucede algo en las cosas inferiores fortuitamente o al acaso. Mas sucede a veces que un acontecimiento que por orden a las causas inferiores es fortuito o casual, referido a otra causa superior, se halla que tal acontecimiento es intentado en sí mismo. Por ejemplo, si dos siervos de un señor son enviados por él a un mismo lugar sin saberlo uno del otro, el encontrarse allí los dos es puramente casual para ellos, puesto que acaece sin intentarlo ninguno de los dos; mas para el amo, que lo ordenó de

[a] *In Mt.* 2; *Cont. Gent.* 3,93; *Quodl.* XII q.3 a.2; *Perih.* 1 lect.14; *Metaph.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.138; op.28, *De fato* c.1.

[1] *In Evang.* l.1 hom.10: ML 76,1112
[2] C.9: ML 41,150.
[3] Prosa 6: ML 63,814.

antemano, no es casual, sino conocido e intentado en sí mismo.

Hubo, pues, algunos que rehusaron reducir a una causa superior estas cosas casuales y fortuitas que acontecen en los seres inferiores; y estos tales negaron el hado y la providencia, como de Tulio refiere San Agustín; lo cual es contrario a lo que anteriormente se ha dicho sobre la providencia.

Otros, empero, intentaron reducir a una causa superior, que decían ser los cuerpos celestes, todas las cosas fortuitas y casuales que acontecen aquí abajo, sea en el orden natural o en el orden humano; y, según esta opinión, el hado no sería otra cosa que "la disposición de los astros bajo la cual cada uno fué concebido o nació".—Mas esto no puede aceptarse, por dos razones. En primer lugar, por parte de las cosas humanas: se ha demostrado, en efecto, que los actos humanos no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, sino accidental e indirectamente; mas, como la causa de la fatalidad deba tener una ordenación sobre lo que se efectúa por hado, tal causa necesariamente ha de ser causa esencial y directa de lo que se hace.—En segundo lugar, en cuanto a las cosas que se hacen accidentalmente. Se ha dicho, en efecto, que lo que es ser accidentalmente no es propiamente ser ni uno; mas toda acción de la naturaleza tiene por término algo que es determinadamente uno; luego es imposible que lo que es accidentalmente, sea en sí mismo efecto de algún principio que sea agente natural. Luego ninguna causa natural puede hacer de suyo, por ejemplo, que el que intenta cavar un sepulcro encuentre un tesoro. Ahora bien, es manifiesto que los cuerpos celestes obran a modo de principio natural, de lo cual se si-

non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi fatum et providentiam negaverunt; ut de Tulio Augustinus recitat in V «De civ. Dei»[4].—Quod est contra ea quae superius de providentia dicta sunt (q.22 a.2).

Quidam[5] vero omnia fortuita et casualia quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, idest in caelestia corpora. Et secundum hoc fatum nihil aliud est quam «dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus»[6].—Sed hoc stare non potest, propter duo. Primo quidem, quantum ad res humanas. Quia iam (q.115 a.4) ostensum est quod humani actus non subduntur actioni caelestium corporum, nisi per accidens et indirecte. Causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quae fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa eius quod agitur.—Secundo, quantum ad omnia quae per accidens aguntur. Dictum est enim supra (q.115 a.6) quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quod corpus caeleste agit per modum naturalis principii: unde et effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est

[4] C.9: ML 41,148; cf. TULLIUM, *De divinat.* 2 c.5.
[5] POSIDONIUS et ASTROLOGI; cf. AUGUST., l.c.: ML 41,154.
[6] Cf. AUGUST., ibid. c.1.8.9: ML 41,141-148.

ergo quod aliqua virtus activa caelestis corporis sit causa eorum quae hic aguntur per accidens, sive a casu sive a fortuna.

Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu: alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, «Fodiens sepulcrum invenit thesaurum». Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere: sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat; et praecipue intellectum divinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra[7] habitum est. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet.

Sic igitur inquantum omnia quae hic aguntur, divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata et quasi praelocuta, fatum ponere possumus: licet hoc nomine sancti Doctores uti recusaverint, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen retorquebant. Unde Augustinus dicit, in V «De civ. Dei» (l.c. nt.6): «Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel

que igualmente son naturales sus efectos terrestres. Luego es imposible que virtud alguna activa de los cuerpos celestes sea la causa de las cosas que aquí abajo acontecen accidentalmente, sea al acaso o por fortuna.

Por lo cual se ha de decir que las cosas que aquí acaecen accidentalmente, sea en el orden natural o en el humano, se reducen a alguna causa que de antemano las ordena, y ésta es la divina Providencia. No hay inconveniente, en verdad, para que aquello que es ser accidentalmente, sea concebido por algún entendimiento a modo de un solo ser; si no, sería imposible que el entendimiento formase esta proposición: cavando un sepulcro, encontró un tesoro. Y del mismo modo que puede el entendimiento hacer tal concepción, se puede también hacer realizar: como si alguno, conocedor del lugar en que está escondido el tesoro, instiga a un labriego, que lo ignora, a que cave allí un sepulcro. Y así no hay ningún inconveniente en que las cosas que allí acaecen accidentalmente, como fortuitas o casuales, se reduzcan a alguna causa ordenadora que obre por el entendimiento, y más si se trata del entendimiento divino, dado caso que Dios sólo puede mover la voluntad, según queda dicho. Y, por consiguiente, la ordenación de los actos humanos, cuyo principio es la voluntad, sólo a Dios puede atribuirse.

Podemos, pues, admitir el hado en el sentido de que todas las cosas que acaecen aquí abajo, están sujetas a la divina providencia, como ordenadas por ella y, como si dijéramos, prehabladas. Sin embargo, los santos doctores rehusan usar esta palabra, para no favorecer a aquellos que abusaban de ella queriendo significar cierta virtud de los astros según su posición. A este propósito dice San Agustín: "Si alguno, pues, atribuye al hado las cosas humanas, queriendo significar con la palabra "hado"

[7] Q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2.

la voluntad misma o poder de Dios, quédese con el modo de pensar y corrija el de hablar". Y así es como San Gregorio rehusa admitir el hado [102].

Soluciones. 1. Con lo dicho se tiene la solución a la primera dificultad.

2. Ningún inconveniente hay en que algo sea fortuito o casual en relación con las causas próximas, sin serlo por comparación a la providencia divina, con lo cual queda en salvo que "nada acontece en el mundo impensadamente", como afirma San Agustín.

potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat». Et sic etiam Gregorius fatum esse negat (cf. nt.1).

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam: sic enim «nihil temere fit in mundo», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» (q.24: ML 40,17).

ARTICULO 2

Utrum fatum sit in rebus creatis [8]

Si el hado está en las cosas creadas

Dificultades. Parece que el hado no está en las cosas creadas.

1. Dice San Agustín que "lo que se significa con el nombre de hado es la voluntad misma o poder de Dios". Mas la voluntad y el poder de Dios no está en las criaturas, sino en Dios. Luego el hado no está en las cosas, sino en Dios.

2. El hado se ha como causa respecto a las cosas por él hechas, según lo indica el modo mismo de hablar. Mas lo que por sí mismo es causa universal de las cosas, que parecen acontecer inintencionadamente en el mundo, es únicamente Dios, según queda dicho. Luego el hado está en Dios y no en las cosas creadas.

3. Si el hado está en las criaturas, será una substancia o un accidente; y en cualquiera de ambos casos es preciso que sea tan múltiple como son las criaturas. Pareciendo, pues, que el hado es uno, parece que

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis.

1. Dicit enim Augustinus, V «De civ. Dei» (nt.6), quod «ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur». Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Praeterea, fatum comparatur ad ea quae ex fato aguntur, ut causa; ut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quae hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra (a.1) dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Praeterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens: et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod

[8] *Sent.* 1 d.39 q.2 a.1 ad 5; *De verit.* q.5 a.1 ad 1; *Cont. Gent.* 3,93; *Quodl.* XII q.5 a.2; *Compend. Theol.* c.138; op.28, *De fato* c.2.

fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV «De consol.» [8], **quod «fatum est dispositio rebus mobilibus inhaerens».**

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis (q.22 a.3; q.103 a.6) patet, divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo: et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. — Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. Et hoc est quod Boetius dicit, IV «De consol.» (l.c.): «Sive famulantibus quibusdam providentiae divinae spiritibus fatum exercetur; seu anima seu tota inserviente natura, sive caelestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur»: de quibus omnibus per singula in praecedentibus [9] **dictum est. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad effectus producendos.**

Ad primum ergo dicendum quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus (nt.6) «seriem causarum» nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum. Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum.

Ad secundum dicendum quod intantum fatum habet rationem causae, inquantum et ipsae cau-

el hado no está en las criaturas, sino en Dios.

Por otra parte, Boecio dice que "el hado es una disposición inherente a las cosas variables".

Respuesta. Según ya se ha dicho, la Providencia divina ejecuta sus efectos mediante causas intermedias. De aquí se deduce que la ordenación de estos efectos puede mirarse bajo un doble aspecto. Puede considerarse, en efecto, según está en Dios, y, bajo este aspecto, la ordenación de los efectos se llama providencia.— Mas, si se considera esta ordenación de los efectos en cuanto está en las causas intermedias ordenadas por Dios de tal modo a producir tales efectos, así es como se entiende el hado; y esto es lo que dice Boecio: "Que el hado se ejerza por ciertos ministros espirituales de la divina Providencia, o por el alma, o por la cooperación de la naturaleza entera, o por los movimientos celestes de los astros, o por virtud angélica, o por los variados artificios de los demonios, o por algunas de estas cosas, o por todas ellas, resulta así tejida la serie fatal"; de todo lo cual se ha ido tratando ya en particular. Es, pues, manifiesto que el hado está en las mismas causas creadas, en cuanto están ordenadas por Dios a producir sus efectos.

Soluciones. 1. La ordenación misma de las causas segundas, que San Agustín llama "serie de causas", no tiene razón de hado sino en cuanto depende de Dios. Y, por esta razón, el poder o la voluntad de Dios pueden denominarse causalmente hado. Pero, esencialmente, el hado es la misma disposición o serie, es decir, el orden de las causas segundas.

2. El hado tiene razón de causa por cuanto la tienen las mismas cau-

[8] Prosa 6: ML 63,815
[9] A.1; q.104 a.2 q.110 a.1; q.113.114.

sas segundas, cuya disposición se denomina hado.

3. La disposición a que llamamos hado no es tal que pertenezca al género de cualidad, sino la disposición entendida como un orden, que no es substancia, sino relación. Este orden, tomado o mirado por parte de su principio, es uno solo, y, en tal sentido, el hado es también uno; mas, si se le considera en relación con sus efectos o con las mismas causas intermedias, así es múltiple; y de este segundo modo lo entendió el poeta cuando dijo: "Tus destinos te arrastran".

sae secundae, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum quod fatum dicitur dispositio, non quae est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus: et sic dicitur unum fatum. Si autem consideretur per comparationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur: per quem modum Poeta dixit: «Te tua fata trahunt».

ARTICULO 3

Utrum fatum sit immobile [a]

Si el hado es inalterable

Dificultades. Parece que el hado no es inalterable.

1. Dice Boecio: "Lo que el raciocinio es al entendimiento, lo engendrado a lo existente, el tiempo a la eternidad y el círculo a su centro, eso es la serie mudable del hado a la permanente simplicidad de la Providencia".

2. Según dice el Filósofo, "al cambiarnos nosotros, se cambian las cosas que están en nosotros". Mas el hado es "una disposición inherente a las cosas mudables". Luego el hado es variable.

3. Si el hado es inalterable, lo que está sujeto a él sucederá de una manera inmutable y necesaria. Mas lo que se atribuye al hado es precisamente lo que parece ser en grado máximo contingente. Luego no habrá nada contingente en las cosas, sino que todo sucederá necesariamente [103].

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fatum non sit immobile.

1. Dicit enim Boetius, in IV «De consol.» [10]**: «Uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem».**

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit in II «Topic.» [11]**: «motis nobis, moventur ea quae in nobis sunt». Sed fatum est «dispositio inhaerens rebus mobilibus», ut Boetius dicit (l.c.). Ergo fatum est mobile.**

3. Praeterea, si fatum est immobile, ea quae subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quae fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

[a] Op.28, *De fato* c.2.3.

[10] Prosa 6: ML 63,817.

[11] C.7 n.3 (BK 113a29).

Sed contra est quod Boetius dicit (ibid.), quod fatum est immobilis dispositio.

Respondeo dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo, secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur; alio modo, per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent; propter hoc, quod quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni.—Sed hoc patet esse falsum, per ea quae supra (q.115 a.6) dicta sunt.

Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus [12] **dicit.—Sed hoc supra (q.23 a.8) exclusum est, quia immobilitati divinae providentiae repugnat.**

Et ideo dicendum est quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est: sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam. «Si Deus praescivit hoc futurum, erit». Unde cum Boetius dixisset (l.c.) fati «seriem» esse «mobilem», post pauca subdit: «quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est».

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Por otra parte, Boecio dice que el hado es una disposición inalterable.

Respuesta. La disposición de las causas segundas que llamamos hado, puede considerarse bajo dos aspectos: el uno, atendiendo a las mismas causas segundas que están así dispuestas y ordenadas; el otro, relacionando tal disposición con el primer principio por el que son ordenadas, que es Dios. Dijeron, pues, algunos que la serie misma o disposición de las causas es de suyo necesaria, de tal modo que todo sucede por necesidad, siendo esto debido a que todo efecto tiene su causa, y, puesta ésta, es necesario que se siga el efecto.—Pero esto es evidentemente falso, según ya hemos demostrado.

Otros, por el contrario, afirmaron que el hado era mudable, incluso en cuanto relacionado con la divina Providencia; conforme a lo cual decían los egipcios que podía mudarse el destino mediante ciertos sacrificios, según nos los refiere San Gregorio Niseno.—Mas esto se ha rechazado ya, por contrario a la inmutabilidad de la Providencia divina.

En consecuencia, debe decirse que el hado, por respecto a las causas segundas, es mudable; pero, por respecto a la divina Providencia, es inalterable, no ciertamente por absoluta necesidad, sino condicionalmente, a saber, en el sentido en que decimos que esta condicional es verdadera o necesaria. "Si Dios ha previsto tal cosa, sucederá". Por eso, después de haber dicho Boecio que "la serie del hado es alterable", añade a las pocas líneas: "la cual, al proceder de los orígenes de la providencia inmóvil, es necesario que ella misma sea también inmutable" [104].

Soluciones. Con lo dicho es evidente la respuesta a las objeciones.

[12] NEMESIUS, *De nat. homin.* c.36: MG 40,745.

ARTICULO 4

Utrum omnia fato subdantur [a]

Si todas las cosas están sujetas al hado

Dificultades. Parece que todas las cosas están sujetas al hado.

1. Dice Boecio: "La serie del hado mueve el cielo y las estrellas; atempera entre sí los elementos, y, por un cambio alternado, los transforma; todo lo que nace y muere lo reproduce y renueva por la sucesión de gérmenes y fetos semejantes; ella enlaza en una connexión indisoluble de causas los actos y fortunas de los hombres". No parece, pues, exceptuarse cosa alguna de estar contenida bajo la serie del hado.

2. San Agustín dice que "el hado es algo en cuanto se refiere a la voluntad y poder de Dios". Mas la voluntad de Dios es causa de todo lo que es hecho, según dice el mismo San Agustín. Luego todo está sujeto al hado.

3. Según Boecio, el hado "es la disposición inherente a las cosas mudables". Mas las criaturas todas son mudables, siendo Dios sólo verdaderamente inmutable, como queda dicho. Luego el hado está en todas las criaturas.

Por otra parte. Boecio dice que "algunas cosas que están bajo la Providencia, están sobre la serie del hado".

Respuesta. Como queda dicho, el hado es la ordenación de las causas segundas a los efectos provistos por Dios. Luego todo lo sometido a las causas segundas está asimismo sometido al hado. Pero si hay algo que es inmediatamente hecho por Dios.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia fato subdantur.

1. Dicit enim Boetius, in IV «De consol.» (nt.8): «Series fati caelum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione; eadem nascentia occidentaque omnia per similes foetuum seminunque renovat progressus; haec actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit». Nihil ergo excipi videtur, quod sub fati serie non contineatur.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in V «De civ. Dei» (nt.6), quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur. Sed voluntas Dei est causa omnium quae fiunt, ut Augustinus dicit in III «De Trin.» [13] **Ergo omnia subduntur fato.**

3. Praeterea, fatum secundum Boetium (l.c.), est «dispositio rebus mobilibus inhaerens». Sed omnes creaturae sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra (q.9 a.2) habitum est. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV «De consol.» (l.c.), quod «quaedam quae sub providentia locata sunt, fati seriem superant».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quaecumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quae immediate a Deo fiunt, cum non

[a] Supra a.1.

[13] C.1: ML 42,870; cf. *Enchir.* c.95: ML 40,279.

subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia huiusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (l.c.), quod «ea quae sunt primae divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedent». Ex quo etiam patet quod «quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur» (ibid.); quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quae ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra (in c) dictum est.

Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subiicitur voluntati divinae vel potestati, subiiciatur fato, ut dictum est (ibid.).

Ad tertium dicendum quod, quamvis omnes creaturae sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquae earum non procedunt a causis creatis mutabilibus. Et ideo non subiiciuntur fato, ut dictum est (ibid.).

al no estar sujeto a las causas segundas, tampoco lo está al hado; y tal es, por ejemplo, la creación de las cosas, la glorificación de las substancias espirituales y otras cosas tales. Y en este sentido dice Boecio que "los seres que están próximos a la primera divinidad, establemente fijos, están sobre el orden de la movilidad fatal". De aquí resulta también que "cuanto más alejada se halla una cosa de la Inteligencia, tanto más ligada se halla por los lazos del hado", porque está más sometida a la necesidad de las causas segundas.

Soluciones. 1. Todo lo que en la cita menciona Boecio es hecho por Dios por mediación de las causas segundas, y, por tanto, está incluído en la serie del hado. Pero no puede decirse lo mismo de todas las demás cosas, como queda expuesto.

2. El hado se refiere al poder y voluntad de Dios como a primer principio. No es, pues, necesario que todo lo que está sometido a la voluntad o al poder de Dios lo esté también al hado, según se ha dicho.

3. Aunque todas las criaturas sean en alguna manera mudables, sin embargo, algunas de ellas no proceden de causas creadas variables, y por esta razón no están sujetas al hado, como queda dicho.

Suma Teológica del Doctor Angélico no es sólo la más espléndida ejemplarización práctica del luminoso artículo que estamos comentando; es también la realización insuperada, por lo menos hasta el presente, de las tres funciones inseparables de todo buen maestro: enseñar la verdad, abrir el camino, comunicar la vida del alma, a fin de que el maestro humano sea una participación y aproximación de lo que es por esencia el Divino Maestro, que nos ha dicho de sí mismo: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Io. 14,6).

Parecerá superfluo e inútil discutir «si puede un hombre enseñar a otro» (a.1). Pocos hechos, efectivamente, tendrán a su favor en tan alto grado la experiencia y evidencia cotidianas. Pero adviértase que el Santo sólo dedica en su largo artículo dos líneas del argumento *Sed contra* a probar directamente la existencia del hecho; lo que le interesa en el artículo es explicar la naturaleza del hecho y dar reglas básicas para la recta y eficaz realización del mismo, es decir, para el modo de enseñar. No es, por lo demás, completamente superfluo e inútil establecer el hecho y la conveniencia de que los hombres verdaderamente se enseñen unos a otros, pues de algún modo han sido negadas ambas cosas. Así, Platón y Averroes, con sus respectivos conceptos falsos de la adquisición de la ciencia y del entendimiento posible de los hombres, han negado en realidad toda verdadera adquisición del saber, como hace ver el Santo en el artículo. Asimismo, entre otros, el emperador Licinio decía que «las letras deben llamarse ponzoña y peste».

No han faltado quienes han intentado destruir o desacreditar todos los instrumentos y medios de enseñanza, con la perversa intención de entorpecer la propagación del cristianismo o falsear el catolicismo. Así, por ejemplo, J. Wicleff (condenado por el concilio de Constanza, secc.8: D 609) enseñaba que «las universidades, los estudios generales, los colegios, los grados y los magisterios han sido introducidos en la Iglesia de Dios por vana gentilidad y que no la son más provechosos que el diablo».

El artículo tercero de esta cuestión es análogo al artículo segundo de la cuestión 110 y tiene el mismo principio básico que éste. Se trata aquí de si el alma humana con sola su virtud, es decir, sin la intervención directa de su cuerpo o de otros cuerpos, y particularmente con sólo el poder de la voluntad, puede inmutar la materia corporal a su arbitrio. La respuesta, lo mismo aquí que al tratar de los ángeles, es negativa. La razón es porque ni el alma ni los ángeles son formal ni virtualmente materia ni formas corpóreas, lo cual se requiere para que puedan producir éstas en la alteración de los cuerpos. Los cuerpos, en cambio, lo son formalmente y pueden producir sus semejantes; y Dios precontiene virtualmente toda materia y toda forma, como precontiene todo ser, y por eso puede producir todos los seres y todos los cambios.

Respecto al artículo cuarto, sobre si el alma separada es capaz de mover localmente algún cuerpo, que corresponde al artículo tercero de la cuestión 110, en que se pregunta lo mismo respecto de los ángeles, tal vez alguno no vea muy claro a primera vista por qué se da una respuesta distinta y hasta opuesta en uno y otro caso. El Santo parece acogerse a los hechos y tratar más bien de explicarlos que de probarlos. Cayetano advierte que la consecuencia de este artículo se funda en un supuesto antecedente implícito, que se explica en la solución de la dificultad primera; éste es el siguiente: «El alma humana,

por su misma naturaleza, está determinada a mover únicamente el cuerpo que vivifica»; y como separada no vivifica ninguno, ninguno puede mover. Esta determinación restrictiva no se da en el caso del ángel. Y por eso éste puede mover los cuerpos, lo que no puede el alma separada. Lo que no cabe dudar es que el alma humana, cuya virtud propia en tan alto grado se mejora y aumenta con la separación del cuerpo, pierde, sin embargo, todo su poder respecto de la materia con tal separación.

CUESTION 117

(In quatuor articulos divisa)

De his quae pertinent ad actionem hominis

De lo perteneciente a la acción del hombre

Postea considerandum est de his quae pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura (cf. q.106 introd.). Et primo considerandum est de actione hominis; secundo, de propagatione hominis ex homine (q.118).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam.

Secundo: utrum unus homo possit docere angelum.

Tertio: utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem.

Quarto: utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

Después de lo dicho, debemos investigar lo que se refiere a la acción del hombre, criatura compuesta de parte espiritual y corporal. Se ha de tratar, primero, de la acción del hombre, y después, de la propagación del hombre por el hombre.

Referente a la acción del hombre, se pregunta:

Primero: si un hombre puede enseñar a otro causando en él la ciencia.

Segundo: si el hombre puede enseñar al ángel.

Tercero: si puede el hombre con sola la virtud de su alma producir cambios en la materia corporal.

Cuarto: si el alma humana separada es capaz de mover localmente los cuerpos.

ARTICULO 1

Utrum unus homo possit alium docere [a]

Si el hombre puede enseñar al hombre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit alium docere.

Dificultades. Parece que un hombre no puede enseñar a otro hombre.

[a] *Sent.* 2 d.9 a.2 ad 4; d.28 a.5 ad 3; *De verit.* q.11 a.1; *Cont. Gent.* 2,75; op.16, *De unit. intell.* c.5.

1. Dice el Señor: "No os hagáis llamar maestros"; sobre lo cual dice San Jerónimo: "No sea que tributéis a los hombres un honor divino". Luego ser maestro pertenece propiamente al honor divino. Mas enseñar es lo propio del maestro. El hombre, por consiguiente, no puede enseñar; antes esto es propio de Dios.

2. Si un hombre enseña a otro, ha de ser sirviéndose de su propia ciencia para causar ciencia en él. Mas toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Luego la ciencia es una cualidad activa, a la manera del calor.

3. Para el conocimiento se requieren la luz intelectual y la especie de la cosa entendida. Mas ninguna de estas cosas puede causar un hombre en otro. Luego un hombre no puede causar la ciencia en otro enseñándole.

4. El maestro no hace más que proponer al discípulo ciertos signos expresando algo, sea con palabras o con ademanes. Mas con proponer signos no puede uno enseñar a otro causando en él la ciencia, porque o propone signos de cosas conocidas o de cosas desconocidas; si de cosas conocidas, entonces aquel a quien se proponen dichos signos ya tiene la ciencia y no la adquiere del maestro; y si son de cosas desconocidas, nada se puede aprender mediante tales signos: como, si alguien propusiese palabras griegas a un latino que las desconoce, nada podría con esto enseñarle. Luego de ningún modo puede un hombre producir en otro la ciencia enseñándole.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad" [105].

Respuesta. Sobre esto ha habido diversas opiniones. Averroes señaló

1. Dicit enim Dominus, Mt. 23,8: «Nolite vocari Rabbi»; ubi dicit Glossa [1] Hieronymi: «Ne divinum honorem hominibus tribuatis». Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere; sed hoc est proprium Dei.

2. Praeterea, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Praeterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectae. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Praeterea, doctor nihil agit ad discipulum nisi quod proponit ei quaedam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum; aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro. Si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit: sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba graeca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Tim. 2,7: «In quo positus sum ego praedicator et Apostolus, Doctor gentium in fide et veritate».

Respondeo dicendum quod circa hoc diversae fuerunt opinio-

[1] Hom.43: MG 56,880.

nes. Averroes enim, in Comment. III «De anima» [2], posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra (q.76 a.2) dictum est. Et ex hoc sequebatur quod eaedem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc, ponit quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. — Quae quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae: eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata; falsa est eius opinio, ut supra habitum est (ibid.).

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra (q.84 a.3.4) habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum (ibid. a.4).—Sed contra hoc supra (q.79 a.2; q.84 a.3) ostensum est quod intellectus possibilis animae hu-

un solo entendimiento posible para todos los hombres, como queda dicho; de lo cual se seguía que eran unas mismas especies inteligibles las de todos los hombres; y, en conformidad con esto, sostiene Averroes que el hombre no causa en otro hombre mediante la enseñanza una ciencia distinta de la que tiene él, sino que le comunica la misma que él tiene, excitándole a ordenar los fantasmas en su alma de tal modo que se dispongan convenientemente para la aprehensión inteligible.—Semejante opinión es ciertamente verdadera en cuanto enseña que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si se entiende esta identidad según la unidad de la cosa conocida; la misma es, en efecto, la verdad de la cosa que conocen el discípulo y el maestro. Pero en cuanto enseña que el entendimiento posible es uno solo para todos los hombres y que son unas mismas las especies inteligibles, diferenciándose únicamente según los diversos fantasmas, la opinión es falsa, como ya se ha hecho ver.

Otra opinión es la de los platónicos, según los cuales la ciencia está desde el principio en nuestras almas mediante una participación de las formas separadas, según ya queda expuesto; no obstante, el alma queda impedida, por su unión con el cuerpo, de atender libremente a aquellas cosas cuya ciencia posee. Y, en conformidad con esto, el discípulo no adquiere por el maestro ciencia nueva, sino que éste simplemente le estimula a considerar las cosas cuya ciencia el discípulo ya tiene, hasta tal punto que el aprender, según los platónicos, no es otra cosa que recordar. De igual modo afirmaban también que los agentes naturales no hacen sino disponer para la recepción de las formas, las cuales adquiere la materia corporal por participación de las especies separadas.—Mas queda ya demostrado, en contra

[2] Comm.5 digress. p.

de esto, que el entendimiento posible del alma humana está en pura potencia para las cosas inteligibles, según lo prueba Aristóteles.

Por lo tanto, se debe decir que el que enseña causa la ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como lo dice Aristóteles. Se comprenderá esto fijándose en que, de los efectos que proceden de un principio exterior, algunos provienen de principio exterior exclusivamente, como la forma de la casa se origina en la materia sólo por el arte; mientras que otros proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior, como la salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, cual es la ciencia médica, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza. En esta segunda clase de efectos se han de considerar dos cosas: primera, que el arte imita a la naturaleza en sus operaciones; porque, así como la naturaleza sana al enfermo alterando, digeriendo y expeliendo la materia que causa la enfermedad, así también el arte. En segundo lugar se ha de atender a que el principio externo, es decir, el arte, no obra como agente principal, sino como coadyuvante de éste, que es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto; así el médico, por ejemplo, refuerza la naturaleza y le propina alimentos y medicinas, de los cuales use ella para el fin intentado.

Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia, a veces por un principio interno, como acontece en el que la investiga por sí mismo, y a veces por un principio externo, cual sucede en el que es enseñado. Va, efectivamente, anejo a cada hombre un principio de ciencia, que es la luz del entendimiento agente, por el cual

manae est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in III «De anima» [3].

Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII «Physic.» [4] **Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione: sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum: sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum.**

Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter

[3] C.4 n.11 (BK 429b30): S.TH., lect.9 n.722
[4] C.4 n.5 (BK 255a33): S.TH., lect.8 n.3

quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in I «Poster.» [5], **quod «omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione».**

Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra (q.106 a.1; q.111 a.1) dictum est de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I «Poster.» [6] **quod «demonstratio est syllogismus faciens sci-**

se conocen, ya desde el comienzo naturalmente, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares, cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, adquiere por investigación propia la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido. De ahí que también todo el que enseña procura conducir al que aprende de las cosas que éste ya conoce al conocimiento de las que ignora, conforme a lo que dice Aristóteles que "toda enseñanza dada o adquirida por vía de argumentación procede de algún conocimiento previo".

Puede, pues, el maestro contribuir de dos modos a que el discípulo pase de las cosas por él previamente conocidas al conocimiento de las desconocidas. El primero de estos modos es suministrarle algunos medios o auxilios de los cuales use su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos o dándole ejemplos sensibles, o cosas semejantes, o cosas opuestas, etc., de las cuales el entendimiento del que aprende es conducido al conocimiento de alguna verdad desconocida. El segundo de estos modos consiste en fortalecer el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa, como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, según hemos dicho que iluminan los ángeles, puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en orden de naturaleza; sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga él suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios. Por donde dice Aristóte-

[5] C.1 n.1 (BK 71a1): S.TH., lect.1 n.9
[6] C.2 n.4 (BK 71b9): S.TH., lect.4

les que "la demostración es un silogismo que causa ciencia". Pues así el que enseña por demostración hace al que le oye poseedor de ciencia [106].

Soluciones. 1. Según ya se ha dicho, el hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo [107], lo mismo que el médico cuando sana; mas, como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios; por eso, así como se dice de El: "El que sana todas las enfermedades", así se dice también: "El que enseña al hombre la ciencia", en el sentido de que "llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro divino", por la cual se nos manifiestan todas las cosas.

2. El maestro no causa en el discípulo la ciencia a modo de agente natural, como objeta Averroes; y, por tanto, no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que ésta es un principio por el que es dirigido uno al enseñar, como el arte es el principio por el que es dirigido alguno al obrar.

3. El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual, ni produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que, mediante la enseñanza, mueve al discípulo para que él, por la virtud de su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente.

4. Los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas en particular y distintamente. Y por eso, cuando adquiere uno por sí mismo la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, puesto que no existe en él de antemano la ciencia completa, cual se requiere en el maestro [108].

re». Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam (in c) dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans: sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur (Ps. 102,3), «Qui sanat omnes infirmitates tuas»; ita de eo dicitur (Ps. 93,10), «Qui docet hominem scientiam», inquantum «lumen vultus eius super nos signatur» (Ps. 4,7), per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit (cf. nt.2). Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa: sed est principium quo aliquis dirigitur in docendo, sicut ars est principium quo aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles: sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius.

Ad quartum dicendum quod signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister: quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULO 2

Utrum homines possint docere angelos

Si pueden los hombres enseñar a los ángeles

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homines possint docere angelos.

1. Dicit enim Apostolus, ad Eph. 3,10: «Ut innotescat Principibus et Potestatibus in caelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei». Sed ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Praeterea, angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut supra (q.106 a.1; q.112 a.3) dictum est. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum sunt instructi; sicut maxime patet de Apostolis, secundum illud ad Heb. 1,2: «Novissime diebus istis, locutus est nobis in Filio». Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

3. Praeterea, inferiores angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis: cum ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia[7]. Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.»[8], quod omnes divinae illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis. Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.107 a.2) habitum est,

Dificultades. Parece que pueden los hombres enseñar a los ángeles.

1. Dice el Apóstol: "Para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por la Iglesia a los principados y potestades en los cielos". Mas la Iglesia es la congregación de los hombres fieles. Luego se notifica algo a los ángeles por los hombres.

2. Los ángeles superiores, que son iluminados inmediatamente por Dios sobre las cosas divinas, pueden instruir a los ángeles inferiores, como queda dicho. Mas algunos hombres han sido instruídos en las cosas divinas inmediatamente por el Verbo de Dios, como se sabe claramente de los apóstoles, según aquello de San Pablo: "Ultimamente, en estos días, nos habló por su Hijo". Luego pudieron algunos hombres enseñar a algunos ángeles.

3. Los ángeles inferiores son instruídos por los superiores. Mas algunos hombres son superiores a algunos ángeles, dado que algunos hombres son elevados a los coros supremos de los ángeles, según dice San Gregorio en una homilía. Luego es posible que algunos ángeles inferiores sean instruídos por algunos hombres acerca de las cosas divinas.

Por otra parte, dice Dionisio que todas las ilustraciones divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. No son, pues, los ángeles instruídos por los hombres sobre las cosas divinas.

Respuesta. Como ya se ha expuesto, los ángeles inferiores pueden cier-

[7] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.4; *In Eph.* 3 lect. [illegible]
[8] *In Eccles.* hom.34: ML 76,1252.
[8] Cf. *De coel. hier.* c.4 § 2: MG 3,181.

tamente hablar a los superiores, manifestándoles sus pensamientos; pero nunca los superiores son ilustrados por los inferiores sobre las cosas divinas. Ahora bien, es evidente que del modo que los ángeles inferiores están subordinados a los superiores, así lo están los hombres más eminentes a los ángeles, incluso a los más ínfimos de éstos; lo cual se deduce manifiestamente de lo que dice el Señor: "Entre los nacidos de mujer no ha parecido uno más grande que Juan el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él". Así, pues, los ángeles no son nunca instruídos por los hombres sobre las cosas divinas [109]. Pueden, no obstante, los hombres manifestar a los ángeles sus pensamientos íntimos hablando con ellos, por ser exclusivo de sólo Dios conocer los secretos de los corazones.

inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quod eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum. Quod patet per id quod Dominus dicit, Mt. 11,11: «Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista; sed qui minor est in regno caelorum, maior est illo». Sic igitur de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur. Cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt: quia secreta cordium scire solius Dei est.

Soluciones. 1. Este pasaje del Apóstol lo expone San Agustín del siguiente modo: "Había anticipado el Apóstol: "A mí, el menor de todos los santos, me fué otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo y darles luz acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios". De tal suerte digo "oculto", que, sin embargo, la multiforme sabiduría de Dios fuese patente a los principados y potestades en los cielos por medio de la Iglesia". Como si dijera: Este misterio estaba oculto a los hombres de tal modo que fuese manifiesto, no obstante, a la Iglesia celeste, representada en los príncipes y potestades, "desde los siglos y no antes de los siglos; porque la Iglesia existió ya allí donde después de la resurrección se ha de congregar también esta Iglesia de los hombres".

Puede de otro modo decirse también que "aquello que estaba oculto

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, V «Super Gen. ad litt.» [9], **sic exponit illam Apostoli auctoritatem. Praemiserat enim Apostolus (v. 8-9): «Mihi omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo». «Ita dico «absconditi», ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in caelestibus, per ecclesiam scilicet, multiformis sapientia Dei». Quasi dicat: Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen ecclesiae caelesti, quae continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset «a saeculis, non ante saecula: quia ibi, primitus ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista ecclesia hominum congreganda est».**

Potest tamen et aliter dici, quod «illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit angelis,

[9] Cf. [illegible]

verum etiam hic eis apparet, cum efficitur atque propalatur», ut Augustinus ibidem subdit. Et sic dum per Apostolos impleta sunt Christi et ecclesiae mysteria, angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta.—Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit [10], **quod, Apostolis praedicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt: quia scilicet per praedicationem Apostolorum huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis, sicut praedicante Paulo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.**

se manifieste a los ángeles, no sólo en Dios, sino también al realizarse y predicarse", como añade el mismo San Agustín. Y así, al cumplirse mediante los apóstoles los misterios de Cristo y de la Iglesia, los ángeles tuvieron de estos misterios algún conocimiento que antes les estaba oculto.—De este mismo modo puede entenderse lo que dice San Jerónimo, que los ángeles conocieron algunos misterios por la predicación de los apóstoles, puesto que por esta predicación se cumplían en realidad tales misterios, como por la predicación de San Pablo se convertían los gentiles, que es de lo que habla allí el Apóstol.

Ad secundum dicendum quod Apostoli instruebantur immediate a Verbo Dei, non secundum eius divinitatem, sed inquantum eius humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

2. Los apóstoles eran instruídos inmediatamente por el Verbo de Dios, no según la divinidad, sino en cuanto les hablaba la humanidad de Cristo. No concluye, pues, el argumento.

Ad tertium dicendum quod aliqui homines, etiam in statu viae, sunt maiores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute; inquantum scilicet habent caritatem tantae virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnae arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

3. Aun en el estado de la vida presente, algunos hombres son superiores a algunos ángeles; pero no actualmente, sino virtualmente, es decir, en cuanto tienen tal grado de caridad que pueden merecer con él mayor grado de gloria que el que tienen algunos ángeles; como si dijéramos que la semilla de un árbol grande es virtualmente mayor que un árbol pequeño, siendo así que actualmente es mucho menor [110].

ARTICULO 3

Utrum homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare [a]

Si el hombre es capaz de alterar con el poder de su alma la materia corporal

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare.

Dificultades. Parece que puede el hombre con la virtud de su alma alterar la materia corporal.

[a] *In Gal.* 3 lect. [illegible]

[10] *In Eph.* [illegible] Mt. [illegible]

1. Dice San Gregorio que "los santos hacen milagros a veces por la oración, a veces por su poder; como San Pedro orando resucitó a Tabita e increpándolos hizo morir a Ananía y Safira por haber mentido". Mas al hacer milagros se altera de alguna manera la materia corporal. Luego los hombres pueden por la virtud de su alma alterar la materia corporal.

2. Sobre las palabras de San Pablo: "¿Quién os fascinó para no obedecer a la verdad?", dice la Glosa que "algunos tienen ojos como de fuego y con sola su mirada emponzoñan a otros, y particularmente a los niños". Mas esto no sucedería si la virtud del alma no pudiera alterar la materia corporal. Luego puede el hombre por la virtud de su alma inmutar la materia corporal.

3. El cuerpo humano es más noble que los otros cuerpos inferiores. Mas a ciertas aprensiones del alma acompañan cambios de calor o de frío en el cuerpo del hombre, como se ve en los que se irritan o temen, llegando a veces estas alteraciones hasta causar enfermedades o la muerte. Luego con mayor razón podrá el alma del hombre alterar con su virtud la materia corporal.

Por otra parte, San Agustín dice que "la materia corporal no obedece más intimación que la de Dios".

Respuesta. Queda dicho que la materia corporal no cambia de forma sino por algún agente compuesto de materia y forma o por Dios mismo, en quien preexisten virtualmente toda materia y toda forma, como en la causa primera de ambas. Por eso se dijo que ni los mismos ángeles pueden inmutar la materia corporal con su virtud natural, si no es aplicando agentes corporales que pro-

1. Dicit enim Gregorius, II «Dialog.» [11], **quod «sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate: sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit». Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiae corporalis. Ergo homines virtute suae animae possunt materiam corporalem immutare.**

2. Praeterea, super illud ad Gal. 3,1, «Quis vos fascinavit veritati non obedire?» dicit Glossa [12] **quod «quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros». Sed hoc non esset, nisi virtus animae posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suae animae potest materiam corporalem immutare.**

3. Praeterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animae humanae immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam haec immutatio pervenit usque ad aegritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in III «De Trin.» [13], **quod «materia corporalis soli Deo obedit ad nutum».**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.110 a.2) dictum est, materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma; vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma praeexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis supra (ibid.) dictum est quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corpora-

[11] C.30: ML 66,188.
[12] Ordin.: ML 114,57[illegible]; cf. HIERON. *In Gal.* 3,1: ML 26,3[illegible]
[13] C.8: ML 42,875

lia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiae, non naturae. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: «Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Ioannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant?»

Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna [14] **ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. — Sed supra (q.110 a.2) ostensum est quod materia corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium: per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro «De somn. et vig.»** [15]

Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus eius venenosus et noxius; et maxime pueris, qui habent corpus

duzcan sus respectivos efectos. Mucho menos puede, pues, el alma con su virtud natural inmutar la materia corporal sin el concurso de determinados cuerpos.

Soluciones. 1. Los santos se dice que hacen milagros con el poder de la gracia, no con el de la naturaleza; como se desprende de lo que en el mismo lugar dice San Gregorio: "Los que por el poder de Dios son hijos suyos, como dice San Juan, ¿qué tiene de extraño que por el mismo poder puedan hacer milagros?"

2. Avicena señaló como causa de la fascinación el hecho de que la materia corporal naturalmente obedece a la substancia espiritual más que a los agentes naturales contrarios. Así, cuando la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se inmuta conforme a ella, y ésta dice él que es la explicación de la mirada fascinadora.—Pero ya se ha demostrado que la materia corporal no está al arbitrio de las substancias espirituales, exceptuando únicamente al Creador. Por lo cual, parece más propio pensar que el alma, mediante una fuerte representación imaginaria, puede alterar los humores del cuerpo a ella unido. Esta inmutación de los humores corporales tiene lugar principalmente en los ojos, adonde concurren los espíritus más sutiles. Los ojos inficionan después el aire contiguo hasta un determinado espacio, del modo que los espejos, cuando están nuevos y tersos, se empañan a la mirada de la mujer en su época de reglas, según dice Aristóteles.

Se diría, pues, que cuando el alma siente una vehemente conmoción maligna, como de modo particular puede darse al caso en esas vejezuelas hechiceras, la mirada de éstas se hace ponzoñosa y dañina del modo que

[14] *De anima* P.4 C.4
[15] *De insomn.* C.2 (BK 459b[illegible]): S. TH. [illegible]

hemos dicho, especialmente para los niños, que tienen un cuerpo tierno y fácil para impresionarse.—Es también posible que, por permisión de Dios o incluso mediante algún hecho oculto, intervenga en esto la malignidad de los demonios, con quienes tales viejas hechiceras pueden tener algún pacto [111].

3. El alma se une al cuerpo como forma, y el apetito sensitivo, que hasta cierto punto está sometido a la razón, según se ha dicho, funciona a base de órgano corporal. Esto explica que de ciertas aprensiones del alma se sigan conmociones del apetito sensitivo, acompañadas de algunas alteraciones corporales. Tales aprensiones del alma no son, sin embargo, suficientes para la alteración de cuerpos de ella separados, a no ser a través de la alteración del propio cuerpo, según hemos dicho.

tenerum, et de facili receptivum impressionis.—Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod foedus habent.

Ad tertium dicendum quod anima corpori humano unitur ut forma: et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra (q.18 a.3) dictum est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animae humanae, commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animae humanae non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est (ad 3).

ARTICULO 4

Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere [a]

Si el alma del hombre separada puede al menos mover localmente los cuerpos

Dificultades. Parece que el alma del hombre separada puede mover los cuerpos, al menos localmente.

1. El cuerpo está naturalmente bajo el poder de la substancia espiritual respecto al movimiento local, según hemos dicho. Mas el alma separada es una substancia espiritual. Luego puede mover con su imperio los cuerpos exteriores.

2. En el "Itinerario" de Clemente se dice que Simón Mago, según contó Nicetas a San Pedro, retenía por arte mágico el alma de un niño al que había matado y ejecutaba mediante ella operaciones mágicas. Mas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

1. Substantiae enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra (q.110 a.3) dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Praeterea, in «Itinerario» Clementis [16] dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non po-

[a] *De malo* q.16 a.10 ad 1.

[16] *De gestis S. Petri* c.10 MG 2,[illegible]

tuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De anima» [17], quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

Respondeo dicendum quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum: unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est ex virtute suae naturae: supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Ad primum ergo dicendum quod substantiae quaedam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti: et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiae separatae virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus maius, sed minus: sicut, secundum philosophos [18], motor inferioris caeli non posset movere caelum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum

no hubiese podido hacer esto sin algún cambio de los cuerpos, al menos local. Luego el alma separada tiene poder para mover localmente los cuerpos.

Por otra parte, dice el Filósofo que el alma no puede mover cuerpo alguno que no sea el propio.

Respuesta. El alma separada no puede mover cuerpo alguno con su virtud natural. Está claro, en efecto, que, mientras el alma está unida al cuerpo, no le mueve sino en cuanto le vivifica, y de ahí que, al quedar sin vida algún miembro, éste ya no obedece a la voluntad del alma para el movimiento local. Es manifiesto, asimismo, que el alma separada no vivifica cuerpo alguno. Luego ningún cuerpo obedece al alma respecto del movimiento local atendida sólo la virtud natural del alma. No hay inconveniente, sin embargo, en que por virtud divina se comunique al alma algún poder superior a su virtud natural.

Soluciones. 1. Hay algunas substancias espirituales cuyo poder respecto de la materia no está vinculado determinadamente a cuerpo alguno, como son los ángeles, que naturalmente están desligados de todo cuerpo; y a éstos pueden, por tanto, obedecer para el movimiento diversos cuerpos. Pero, si la virtud motriz de alguna substancia separada está naturalmente destinada a mover algún cuerpo determinado, no podrá tal substancia mover un cuerpo mayor, aunque sí uno menor; y así dicen los filósofos que el motor de un cielo inferior no puede mover un cielo superior. Por consiguiente, estando el alma, por su naturaleza, determinada a mover el

[17] [illegible]

[18] [illegible]

cuerpo cuya forma es, no puede mover por su virtud natural ningún otro cuerpo.

2. Como advierten San Agustín y San Crisóstomo, con frecuencia simulan los demonios ser las almas de los muertos, a fin de afianzar en su error a los gentiles que creen tales cosas. Y así, en este caso es creíble que Simón Mago estaba ilusionado por algún demonio, que simulaba ser el alma del niño al que él había matado [112]

aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus X «De civ. Dei» [19], **et Chrysostomus «Super Matth.»** [20], **frequenter daemones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo daemone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.**

[19] C.11: ML 41,295.
[20] Hom.28: MG 57,358

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 118 Y 119

PROPAGACION DEL HOMBRE POR EL HOMBRE

I. Marco mental en que están escritas y se han de leer estas cuestiones de la «Suma»

La *Suma,* como la Biblia, no tiene por fin primordial enseñar las ciencias puramente humanas, y menos aquellas que no trascienden las formas más viles de la materia, cuales son las ciencias embriológico-biológicas, sino enseñar la ciencia divino-cristiana, que, al fin, es la única que ha de salvar a la humanidad [1]. Con admirable sencillez escribe Santo Tomás en el breve prólogo a la *Suma*: «Es nuestro propósito en esta obra exponer todo lo que concierne a la religión cristiana... Intentaremos, pues, confiados en el divino auxilio, exponer tan breve y claramente como el asunto lo permita todo lo que corresponde a la ciencia sagrada».

No se debe, pues, buscar ni en la Biblia ni en la *Suma* la precisión y exactitud *científicas* de hoy, que, por lo demás, estaban muy lejos de tener incluso los *científicos* contemporáneos de Santo Tomás, y de los cuales él forzosamente había de ser, en esta parte, mutuatario. Tampoco se debe olvidar que estas cuestiones 118 y 119 están dentro del *Tratado de la gobernación divina;* y Santo Tomás, que jamás pierde de vista los aspectos formales bajo los cuales estudia todas las materias, necesariamente se ha de restringir en el desarrollo de estas cuestiones a no tratarlas sino en cuanto el contenido de las mismas pueda tener alguna relación directa con la ciencia y la gobernación divinas.

Muchos científicos de hoy no sólo no son benévolos con Aristóteles, Santo Tomás y los escolásticos de la Edad Media; son injustos [2]. La

[1] Tampoco es nuestra intención en estas notas e introducciones sentar plaza de especialistas y ni aun de simplemente versados en las modernas ciencias biológicas. Una obra que con preferencia a todas las demás, hasta el presente, puede consultarse para comparar y relacionar la antigua Escolástica con las ciencias modernas en el ramo de la psicología, es la del gran psicólogo P. M. Barbado *Estudios de psicología experimental* (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1948).

[2] Este reproche le merecen aún más algunos teólogos o filósofos particularmente eclesiásticos, que, en un alarde de aparentar que están al tanto del progreso científico contemporáneo, hablan quizás demasiado recio y tocan a muerte contra algunas opiniones científicas antiguas, de raigambre cristiana, simplemente ante cualquier nuevo dato o testimonio científico, incluso antes de que tales datos estén suficiente e incuestionablemente constatados por la ciencia misma, y sin reparar en las veces que la ciencia y los científicos han rechazado en algún tiempo, decidida y definitivamente, ciertas opiniones escolásticas, para luego, enmendándose a sí mismos la plana, volver a aceptarlas como probables. La escolástica, como todo sistema doctrinal puramente humano, está muy lejos de poseer toda la verdad, y sólo la verdad, aun en el terreno estrictamente filosófico y mucho menos en el científico. Pero sí tiene sobrados títulos, que se le deben reconocer por todos, a que no se intente lan-

guna exageración, escribió San Jerónimo: «Maxima pars occidentalium autumant ut quomodo corpus ex corpore sic anima nascatur ex anima» [13].

Ha habido quienes creyeron ver resuelta definitivamente la cuestión en el canon 747 del Código de Derecho Canónico, que manda «bautizar absolutamente a los fetos humanos, de cualquier duración, que ciertamente vivan» [14]. Sin embargo, como advierten la mayoría de los expositores del referido canon, el Código habla de este modo para dar una norma práctica segura en la administración del bautismo; es decir, que, en la incertidumbre de si el alma racional está o no está en el feto mencionado, la Iglesia prefiere exponer la administración del sacramento a exponer la salvación de un posible ser humano. No era misión ni fué intención de los codificadores definir la cuestión científica; si la hubiese sido, se hubiesen excedido, y no hubiese tenido tal definición más valor que el de una opinión particular.

Si, además, se quiere hacer énfasis en que el canon manda bautizar absolutamente, es decir, sin ninguna condición, tal producto humano, como suponiendo que ciertamente es un sujeto capaz de los sacramentos, aquilátese también que el canon no dice *embriones*, sino *fetos*, que no es lo mismo; pues el feto es el producto de la generación que, según el significado técnico de la palabra, lleva ya treinta o cuarenta días de existencia. En tercer lugar, ciertamente que el alcance del canon en cuestión, como el de todos los demás cánones dudosos, se ha de precisar por medio de las fuentes de las cuales están tomados, y en tales fuentes no tiene ninguna base la interpretación aludida, como advierten Vermeersch-Creusen, S. I. [15]; Prümmer, O. P. [16]; Merkelbach, O. P. [17], y otros canonistas de nota.

La embriología actual tampoco ha llegado a una conclusión que se pueda tomar como definitiva en favor de una u otra opinión, a base de los experimentos microscópicos del embrión humano, muy difíciles en el estado actual de la ciencia y de los medios de experimentación. La vitalidad y heterogeneidad del óvulo fecundado es cosa que hoy no puede ponerse en duda. Pero que esta organización sea la organización exigida y suficiente para la vida humana intrauterina nadie ha llegado a ponerlo en claro, y hay muchos embriólogos que lo niegan a base de la misma experimentación.

No hay, pues, ninguna base cierta y segura para censurar como errónea la sentencia escolástica tradicional de la animación retardada. Los principios, en cambio, en que tal sentencia se funda son incontrovertibles. Tal vez lo más prudente en esta cuestión sea pensar como ya pensaba San Agustín, que decía: «No sé si podrá llegar a saber cuándo empieza el hombre a vivir en el seno materno»: «Utrum ab homine inveniri possit ignoro, quando incipiat homo in utero vivere» [18].

[13] *Epist.* 126: ML 22,1085.
[14] Por ejemplo, F. M. Cappello, S. I., al comentar este canon, tiene la tesis de la animación inmediata por «omnino certam ut indubitanter putamus» (*Tract. canonico moralis de Sacramentis* vol.1 n.168).
[15] *Epitome I. C.* vol.2 n.31 p.18 (1934).
[16] *Theol. Moralis* vol.2 n.137 p.125 (1923).
[17] *Quaestiones de embriologia* p.55.
[18] *Enchiridion* c.3.

CUESTION 118

(In tres artículos divisa)

De traductione hominis ex homine quantum ad animam

De la propagación del hombre por el hombre respecto al alma

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine (cf. q.117 introd.). Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus (q.119).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

Secundo: utrum anima intellectiva.

Tertio: utrum omnes animae fuerint simul creatae.

Réstanos considerar cómo procede el hombre del hombre: primero, en cuanto al alma, y después, en cuanto al cuerpo.

Acerca de lo primero hay tres cuestiones:

Primera: si el alma sensitiva se transmite por generación.

Segunda: si también el alma intelectiva.

Tercera: Si todas las almas fueron creadas a un mismo tiempo [113].

ARTICULO 1

Utrum anima sensitiva traducatur cum semine *

Si el alma sensitiva se transmite seminalmente [114]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo.

1. Omnis enim substantia perfecta quae non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem: quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus: et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Praeterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quae, cum numeretur in vires animae vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ul-

Dificultades. Parece que el alma sensitiva no se transmite seminalmente, sino que es creada por Dios.

1. Toda substancia perfecta que no es compuesta de materia y forma, si comienza a ser, no es por generación, sino por creación, pues nada se engendra sino de la materia. Mas el alma sensitiva es una substancia perfecta, ya que de otro modo no podría mover al cuerpo, y no está compuesta de materia y forma, puesto que es ella forma del cuerpo. Luego no comienza a existir por generación, sino por creación.

2. La generación de los seres vivientes tiene su principio en la potencia generativa, la cual es inferior al alma sensitiva, pues se la enumera entre las potencias del alma vegetativa. Ahora bien, ninguna po-

* *Sent.* 2 d.18 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 2.86; *De pot.* q.3 a.9; *Quodl.* IX q.5 a.

tencia puede obrar sobre su especie. Luego el alma sensitiva no puede ser causada por la potencia animal generativa.

3. El genitor engendra semejante a sí, lo cual hace necesario que la forma de lo engendrado esté en acto en la causa de la generación. Mas ni el alma sensitiva ni parte alguna de ella están actualmente en la substancia seminal, porque ninguna parte del alma sensitiva está sino en alguna parte del cuerpo, y en la substancia seminal no hay partícula alguna de cuerpo, dado que no hay parte alguna del cuerpo que no se haga de dicha substancia y por virtud de la misma. Luego el alma sensitiva no procede del semen.

4. Si en el semen hay algún principio activo del alma sensitiva, éste o permanece o no permanece una vez engendrado ya el animal. Mas no puede permanecer, porque, o se identificaría con el alma sensitiva del animal engendrado, lo cual es imposible, porque así sería uno mismo el que engendró y el engendrado, el que hace y lo que es hecho; o se distinguiría de ello, lo cual también es imposible, pues se ha demostrado que en un mismo animal no puede haber sino un solo principio formal, que es una sola alma.—Mas también parece imposible que no permanezca, pues en tal caso se daría un agente que obrase para la corrupción de sí mismo, lo que no es admisible. No es, pues, posible que el alma sensitiva sea engendrada de la substancia seminal.

Por otra parte, la virtud del semen se ha a los animales de él engendrados como la virtud de los elementos materiales a los animales que de ellos proceden; por ejemplo, los que se originan en la putrefacción. Mas las almas de estos animales se producen de la virtud que hay en los elementos de que proceden, según aquello del Génesis: "Hiervan de animales las aguas". Luego también las almas de los animales que

tra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Praeterea, generans generat sibi simile: et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa nec aliqua pars eius: quia nulla pars animae sensitivae est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quae non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Praeterea, si in semine est aliquod principium activum animae sensitivae, aut illud principium manet, generato iam animali; aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati: et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, faciens et factum. Vel esset aliquid alium: et hoc etiam est impossibile, quia supra (q.76 a.4) ostensum est quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima.—Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile: quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra, ita se habet virtus quae est in semine, ad animalia quae ex semine generantur, sicut se habet virtus quae est in elementis mundi, ad animalia quae ex elementis mundi producuntur, sicut quae ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animae producuntur ex virtute quae est in elementis; secundum illud Gen. 1,20: «Producant aquae reptiles animae viventis». Ergo et anima-

lium quae generantur ex semine, animae producuntur ex virtute quae est in semine.

Respondeo dicendum quod quidam (cf. q.65 a.4) posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quae quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem.

Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus (q.75 a.3) patet: non enim corrumperetur, corrupto corpore. Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae huiusmodi formae, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quae est in eis.

Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt

son engendrados del semen proceden de la virtud que hay en él [115].

Respuesta. Hubo quienes afirmaron que las almas sensitivas de los animales son creadas por Dios. Esta afirmación sería admisible si el alma sensitiva fuese subsistente y le perteneciese ser y obrar por sí misma. Pues de este modo, como por sí misma le correspondía al alma sentitiva ser y obrar, así también el hacerse le sería debido por sí misma. Y como, por otra parte, lo que es simple y subsistente no puede ser hecho sino por creación, se seguiría que el alma sensitiva vendría a la existencia por creación.

Pero, como claramente se deduce de lo dicho, el principio de esta argumentación es falso, es decir, que al alma sensitiva le corresponda ser y obrar por sí misma; si esto fuera así, no se corrompería ella al corromperse el cuerpo. Y, por lo tanto, no siendo forma subsistente, está en cuanto al ser en el mismo caso que las formas corpóreas, a las cuales no se debe el ser por sí mismas, sino que se dice de ellas que existen en cuanto existen mediante ellas sus compuestos subsistentes. Por consiguiente, a los compuestos mismos es a los que se debe también el hacerse. Y pues lo que engendra es semejante a lo engendrado, es necesario que naturalmente, así el alma sensitiva como las demás formas de su tenor, sean producidas a la existencia por algunos agentes corpóreos, que cambian la materia de la potencia al acto mediante alguna virtud corpórea existente en ellos.

Ahora bien, cuanto el agente es de mayor eficacia, tanto a mayor distancia extiende su acción; como cuanto más cálido es un cuerpo, tanto más lejos calienta. De ahí que, como consecuencia, los cuerpos inorgánicos, que son los ínfimos de la naturaleza, engendran, sí, sus semejantes, pero no por medio alguno, sino por sí mismos, como por sí mis-

mo engendra el fuego al fuego. Mas los cuerpos vivientes, como de mayor virtud, para engendrar su semejante, actúan con medio o sin él: sin medio, en la función nutritiva, en la cual la carne engendra la carne; con medio, en el acto de la generación, pues del alma del que engendra se deriva cierta virtud activa a la simiente del animal o de la planta, al modo que del agente principal se deriva al instrumento cierta virtud motriz. Y como puede decirse indistintamente que algo es movido por el instrumento o que lo es por el agente principal, así también puede decirse indistintamente que el alma del engendrado es causada por el alma del que engendra o que lo es por una virtud derivada de esta misma, que reside en la substancia seminal.

ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem: cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.

Soluciones. 1. El alma sensitiva no es una substancia perfecta subsistente por sí misma; de esto ya se ha tratado y no es preciso volver a hacerlo aquí.

2. La potencia generativa no engendra solamente por su propia virtud, sino por la virtud de toda el alma de la que es potencia; y por eso la virtud generativa de la planta engendra una planta, y la virtud generativa del animal engendra un animal; pues, cuanto el alma sea más perfecta, tanto a más perfecto efecto se ordena su virtud generativa [116].

3. La virtud activa existente en el semen, derivada del alma del que engendra, es y obra a manera de cierto impulso del alma misma del que engendra; y no es alma ni parte de alma sino virtualmente, como en la sierra o en el hacha no está la forma del lecho, sino cierto impulso a tal forma. De ahí que no sea necesario que esta virtud activa tenga órgano alguno actualmente, sino que tal virtud estriba en el mismo espíritu vital sustentado en el semen, que es espumoso, como lo indica su color blanco. En este mismo espíritu vital hay cierto calor, debido

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc supra (q.75 a.3) dictum est, nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animae, cuius est potentia. Et ideo virtus generativa plantae generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum quod illa vis activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis: nec est anima, aut pars animae, nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad spe-

ciem, ut supra (q.115 a.3 ad 2) dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod «homo generat hominem, et sol»[1]. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II «De anima»[2].

a la misma virtud de los cuerpos celestes, por la que obran también los agentes inferiores para la especie, como se ha dicho anteriormente. Por aunarse en este espíritu la virtud del alma y la virtud celeste, dice Aristóteles que "al hombre le engendran el hombre y el sol de consuno". El calor elemental hace, sin embargo, las veces de instrumento para la virtud generativa, como las hace también para la virtud nutritiva, según dice Aristóteles [117].

Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in libro «De generat. animal.»[3]; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae: non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut Philosophus dicit[4]. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti.—Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens: quia vis ista non est

4. En los animales perfectos, que son engendrados por conjunción carnal de sexos, la virtud activa está en la substancia seminal del género masculino, según el Filósofo, mientras que la materia del feto es lo suministrado por la hembra. En esta materia se halla ya desde el principio el alma vegetativa, pero no obrando o en acto segundo, sino en acto primero, del modo como está el alma sensitiva en los que duermen; mas cuando comienza a absorber el alimento, está ya obrando de hecho. Esta materia, pues, se va alterando por la virtud seminal activa hasta llegar a ser actualmente alma sensitiva, no de tal modo que la virtud que había en el semen venga a hacerse alma sensitiva, en cuyo caso sería uno mismo el genitor y el engendrado, y se asemejaría esto más a la nutrición y al crecimiento que a la generación, como advierte el Filósofo. Después que por la virtud del principio activo que había en el semen es producida en el engendrado el alma sensitiva en cuanto a alguna parte principal, comienza ya esta misma alma sensitiva de la prole a actuar para el complemento del propio cuerpo por modo de nutrición y desarrollo.—Mas la virtud activa existente antes en el semen deja de existir al disolverse el semen y desvanecerse el espíritu a él inherente.

[1] ARISTOT., *Phys.* 2 c.2 n.11 (BK 194b13): S.TH., lect.4 n.10.
[2] C.4 n.8.16 (BK 416a9; a.28): S.TH., lect.8 n.329; lect.9 n.34[illegible]
[4] L.2 c.3.4 (BK 736a24).
[illegible] L.2 c.5 n.10 (BK [illegible]): S.TH., lect.[illegible] n.[illegible]

Y no hay en esta desaparición inconveniente alguno, toda vez que esta virtud no es agente principal, sino instrumental, y que la moción del instrumento cesa una vez que el efecto se ha producido [118].

principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse.

ARTICULO 2

Utrum anima intellectiva causetur ex semine *

Si el alma intelectiva es causada seminalmente

Dificultades. Parece que el alma intelectiva es causada seminalmente.

1. Se dice en el Génesis: "El total de almas que procedieron de Jacob fué de sesenta y seis". Mas no pudieron proceder de él sino por generación. Luego el alma intelectiva es causada seminalmente.

2. Queda probado que en el hombre hay una sola alma substancialmente, que es a la vez intelectiva, sensitiva y vegetativa. Mas el alma sensitiva se engendra del semen en el hombre, igual que en los otros animales, y de ahí que, según el Filósofo, no se comience simultáneamente a ser animal y hombre, sino que se es antes animal informado de alma sensitiva. Luego también el alma intelectiva es causada del semen [119].

3. Uno mismo es el agente de cuya acción son término la forma y la materia existentes: no resultaría, si no, de la materia y la forma un ser de unidad absoluta. Mas el alma intelectiva es forma del cuerpo humano, el cual se hace del semen. Luego también el alma intelectiva es producida por virtud del semen.

4. El hombre engendra semejante a sí en la especie. Mas el constitutivo diferencial de la especie hu-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine.

1. Dicitur enim Gen. 46,26: «Cunctae animae quae egressae sunt de femore Iacob, sexaginta sex». Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Praeterea, sicut supra (q.76 a.3) ostensum est, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus: unde et Philosophus dicit in libro «De generat. animal.» [5] quod non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Praeterea, unum et idem agens est cuius actio terminatur ad formam et materiam: alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Praeterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per

* Supra q.90 a.2; *Sent.* 2 d.18 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2.86.88.89; *De pot.* q.3 a.9; *Quodl.* XI q.5 ad 1.4; *Quodl.* XII q.9 a.2; *Compend. Theol.* c.93; *In Rom.* 5 lect.3.

[5] L.2 c.3 (Bk 736b).

animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Praeterea, inconveniens est dicere quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animae rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animae rationales creantur a Deo.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccles. dogmat.» [6], quod «animae rationales non seminantur per coitum».

Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii.

Similiter etiam quia virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo Philosophus, in libro «De generat. animal.» (l.c.), dicit: «Relinquitur intellectus solus de foris advenire».

Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, est subsistens, ut supra (q.75 a.2) habitum est: et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpo-

mana es el alma racional. Luego el alma racional procede del que engendra.

5. No se puede decir que Dios coopere con los que pecan. Mas, si las almas racionales fuesen creadas por Dios, Dios cooperaría a veces con los adúlteros, de cuyo comercio carnal ilícito se engendra algunas veces prole. Luego las almas racionales no son creadas por Dios.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice que "las almas racionales no se propagan por generación".

Respuesta. Es imposible que la virtud activa de la materia llegue a producir un efecto inmaterial. Está claro, por otra parte, que el principio intelectivo en el hombre es un principio que trasciende la materia, pues tiene operaciones en las cuales no tiene ninguna parte el cuerpo. Luego es imposible que la virtud seminal sea causa del principio intelectivo.

Además, la virtud seminal obra por virtud del alma del que engendra, en cuanto el alma del que engendra es forma de su cuerpo, del cual se sirve para obrar. Mas en las operaciones del entendimiento no interviene el cuerpo. Luego la virtud del principio intelectivo, en cuanto tal, no puede comunicarse al semen. Por esto dice el Filósofo que "el entendimiento proviene sólo de fuera".

En tercer lugar, el alma intelectiva, pues tiene operaciones vitales incorpóreas, es subsistente, como ya se ha tratado antes, y, por tanto, le compete por sí misma el ser y el hacerse; y como, por otra parte, es substancia inmaterial, no puede ser producida por generación, sino sólo por creación divina. Decir, pues, que el alma intelectiva es producida por el que engendra, equivale a negar su subsistencia y a admitir, consecuentemente que se corrompe con el

cuerpo. Es, por consiguiente, herético decir que el alma intelectiva se propaga por generación [120].

Soluciones. 1. La Sagrada Escritura toma aquí, por sinécdoque, la parte por el todo, es decir, el alma por todo el hombre.

2. Afirmaron algunos que las operaciones vitales del embrión no proceden del alma del mismo, sino del alma de la madre o de la virtud formativa que hay en el semen.—Ninguna de estas dos explicaciones puede admitirse, porque las operaciones vitales, como el sentir, nutrirse y desarrollarse, no pueden proceder de un principio extrínseco. Es preciso, por tanto, admitir que el alma preexiste en el embrión, primeramente como nutritiva, después como sensitiva y, por último, como intelectiva.

Dicen, pues, otros que sobre el alma vegetativa, que es la primera en existir, viene otra alma, que es la sensitiva, y sobre ésta viene a su vez otra, que es la intelectiva; de tal modo que hay en el hombre tres almas, de las cuales una es potencia para otra.—Esto ya ha sido rechazado.

Afirman otros que la misma alma, que al principio es sólo vegetativa, viene después a convertirse en sensitiva por la acción de una virtud que existe en el semen, y, por último, esta misma alma viene a hacerse intelectiva, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un agente superior, es decir, Dios, que la alumbra de fuera. Esto quiso significar el Filósofo al decir que el entendimiento viene de principio extrínseco.—Pero tampoco puede sostenerse. En primer lugar, porque ninguna forma substancial es susceptible de más y menos, sino que

re. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest «anima» pro toto homine.

Ad secundum dicendum quod aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris [7]; vel a virtute formativa quae est in semine [8].—Quorum utrumque falsum est: opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam quod supra animam vegetabilem quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; et supra illam iterum alia, quae est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam.—Quod supra improbatum est (q.76 a.3).

Et ideo alii [9] dicunt quod illa eadem anima quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc quod fiat etiam sensitiva; et tandem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (l.c. nt.5) quod intellectus venit ab extrinseco.—Sed hoc stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non

[7] Cf. ARISTOT., *De gen. anim.* 2 c.1 (BK 733b32); ALBERT. MAGN., *In De anima* l.1 t.1 c.2; ALEX. HALENS., *Summa theol.* 1-2 n.489.

[8] Cf. ALBERT. MAGN., l.c. c.4; AVICENNAM, *De anima* l.15 c.2; AVERROEM. *In De gen. anim.* l.2 c.3.

[9] ALBERT. MAGN. [illegible] *Summ.* [illegible] *gen. anim.* [illegible] c.4

est autem possibile ut una et eadem forma numero, sit diversarum specierum.—Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum; sicut accidit in alteratione.—Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter: quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis praecedentis. Quod est contra rationem generationis simpliciter. — Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens: et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis: et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile.

Est autem et alius modus dicendi, secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus [10]. Quod supra (q.76 a.2) improbatum est.

Et ideo dicendum est quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris: ita tamen quod se-

la adición en ellas de mayor perfección las hace cambiar de especie, como hace otra especie en los números la simple adición de la unidad. No es, por otra parte, posible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a diversas especies.—En segundo lugar, porque se seguiría que la generación del animal fuese un movimiento continuo, pasando gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto, como sucede en la alteración.—En tercer lugar, porque se tendría que la generación del hombre o del animal no sería generación en sentido estricto, puesto que el sujeto de la generación se daría ya en acto antes de la generación misma; efectivamente, si en la materia de la prole hay desde el principio un alma vegetativa que va llegando gradualmente hasta la perfección, habrá siempre adición de la perfección subsiguiente sin corrupción de la perfección precedente; lo cual está en contra de la naturaleza de la generación en sentido propio.—En cuarto lugar, porque lo que es causado por la acción de Dios, o es algo subsistente, en cuyo caso será esencialmente distinto de la forma preexistente, que no era subsistente, y así se vuelve a la opinion de los que ponían varias almas en el cuerpo; o no es algo subsistente, sino alguna perfección del alma preexistente, y de esto, por necesidad, se sigue que el alma intelectiva se corrompa al corromperse el cuerpo; lo cual es inadmisible.

Hay todavía otro modo más de hablar sobre esta cuestión, que es el de aquellos que señalaban un sólo entendimiento para todos los hombres; lo cual hemos ya rechazado.

En conclusión, se debe afirmar que, pues la generación de un ser es siempre corrupción de otro, es necesario decir que, tanto en el hombre como en los otros animales, al venir una forma superior, se corrom-

[10] Cf. AVERR., *De anima* [illegible] *hominis* digress. [illegible]

pe la forma precedente; pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior, más lo que ella trae de nuevo; y de este modo se llega, mediante diversas generaciones y corrupciones, a la última forma substancial, así en el hombre como en los otros animales. Lo cual puede observarse palpablemente en los animales que se engendran en la putrefacción. Por consiguiente, debe decirse que el alma intelectiva es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que la preceden [121].

3. Esta argumentación es válida tratándose de diversos agentes no coordinados entre sí. Pero, cuando hay muchos agentes coordinados, nada impide que la virtud del agente superior se extienda hasta la última forma, mientras que la virtud de cada agente inferior sólo se extiende a determinada disposición de la materia; por ejemplo: en la generación del animal, la virtud seminal dispone la materia, mas la virtud del alma es la que da la forma. Ahora bien, por lo dicho está claro que toda la naturaleza corporal actúa como instrumento de la virtud espiritual, principalmente de Dios. Luego no hay inconveniente en que la formación del cuerpo se haga por alguna virtud corporal, en tanto que el alma intelectiva procede de solo Dios.

4. El hombre engendra semejante a sí en cuanto que por la virtud de su substancia seminal se dispone la materia para la recepción del alma racional [122].

5. En la acción de los adúlteros, lo que pertenece a la naturaleza es bueno, y a esto coopera Dios; mas lo que se refiere al placer desordenado es malo, y a esto no coopera Dios [123].

quens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiae dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam, in generatione animalis. Manifestum est autem ex praemissis (q.105 a.3; q.110 a.1) quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis; et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formae.

Ad quintum dicendum quod in actione adulterorum, illud quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est: et huic Deus non cooperatur.

ARTICULO 3

Utrum animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi [a]

Si las almas humanas fueron creadas simultáneamente al principio del mundo [124]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi.

1. Dicitur enim Gen. 2,2: «Requievit Deus omni opere quod patrarat». Hoc autem non esset si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animae sunt simul creatae.

2. Praeterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiae spirituales. Si igitur animae simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiae perfectioni universi adderentur: et sic universum a principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. 2,2, «Deum omne opus suum complesse».

3. Praeterea, finis rei respondet eius principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incoepit esse ante corpus.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccl. dogm.»[11], quod «simul anima creatur cum corpore».

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quae corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas homi-

Dificultades. Parece que las almas humanas fueron creadas todas a un mismo tiempo en el comienzo del mundo.

1. Se dice en el Génesis: "Descansó Dios de cuanto hiciera". Mas no sería esto verdad si cada día crease nuevas almas. Luego todas las almas fueron creadas simultáneamente.

2. A la perfección del universo contribuyen de una manera especial substancias espirituales. Si, pues, las almas son creadas al mismo tiempo que los cuerpos son formados, diariamente se añadirían innumerables substancias espirituales a la perfección del universo, de lo cual se seguiría que el universo fué imperfecto al principio; lo cual está en contra de lo que se dice en el Génesis: "Remató Dios toda su obra".

3. El fin responde al principio. Mas el alma intelectiva permanece después de destruído el cuerpo. Luego empezó a existir antes que el cuerpo.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice que "el alma es hecha juntamente con el cuerpo".

Respuesta. Opinaron algunos que era accidental para el alma intelectiva estar unida al cuerpo, afirmando que el alma racional era de idéntica condición que las otras substancias espirituales que no están ordenadas a unirse a los cuerpos. Y a base de esto afirmaron también que

[a] Supra q.90 a.4; *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 5; 2 d.3 q.1 a.4 ad 1; d.17 q.2 a.2; *In Heb.* 1 lect.4; *Cont. Gent.* 2,83.84; *De pot.* q.3 a.10; *De malo* q.5 a.4.

[11] GENNADIUS, c.14.18: ML 58,984-85.

las almas de los hombres fueron creadas al principio juntamente con los ángeles.

Pero esta opinión es falsa. En primer lugar, en cuanto a su raíz. Si verdaderamente fuese accidental para el alma su unión con el cuerpo, el hombre, que esencialmente resulta de esta unión, sería un ser accidental, o bien el alma sola constituiría al hombre, lo cual es falso, como ya se ha demostrado.—También es falso que el alma humana sea de la misma naturaleza que los ángeles, como lo demuestra su diverso modo de entender; pues, según ya se ha declarado, el hombre entiende suministrándose de los sentidos y recurriendo a imágenes sensibles. Esto hace, naturalmente, necesario, que el alma se una al cuerpo, del que por necesidad se ha de servir para las operaciones de la vida sensitiva. Tal necesidad no la tiene el ángel.

Está clara, asimismo, la falsedad de esta opinión en la hipótesis misma. Efectivamente, si es natural al alma unirse al cuerpo, será contra su naturaleza estar separada de él, y no podrá tener sin él la perfección que pide su naturaleza [125]. Ahora bien, no es condición de Dios dar comienzo a sus obras imperfectamente y en un estado preternatural; no hizo, por ejemplo, al hombre sin manos o sin pies, que son partes naturales de él. Mucho menos, pues, había de hacer al alma sin el cuerpo.

Mas si alguno dijera que no es natural al alma unirse al cuerpo, se debe inquirir de los tales, en este caso, la razón de por qué las almas de hecho están unidas a los cuerpos. Y se responderá, naturalmente, que esto es debido a la voluntad del alma misma o a alguna otra causa. Si se dice que esto se ha hecho por voluntad del alma, de tal respuesta se siguen manifiestos inconvenientes. En primer lugar, una voluntad así sería irracional, al querer unirse al

num simul a principio cum angelis creatas (cf. q.90 a.4).

Sed haec opinio falsa est. Primo quidem, quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animae corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo, quod falsum est, ut supra (q.75 a.4) ostensum est. — Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturae cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra (q.55 a.2; q.85 a.1) ostensum est: homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est (q.84 a.6.7; q.85 a.1). Et ideo indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivae partis. Quod de angelo dici non potest.

Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam: non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis. Multo igitur minus fecit animam sine corpore.

Si vero aliquis dicat quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam quare sint corporibus unitae. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex eius voluntate; aut ex alia causa. Si ex eius voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri: si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia «natura non defi-

cit in necessariis» [12]**. Secundo, quia nulla ratio esset quare animae a principio mundi creatae, post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur. Est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones caeli excedens. Tertio quia videretur a casu esse quod haec anima huic corpori uniretur: cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis, et hominis generantis.—Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur, et praeter eius naturam; oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit ei poenale et triste. Quod est secundum errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter poenam peccati.**

Unde cum haec omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quod animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Io. 5,17. «Pater meus usque modo operatur»; sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuit.

Ad secundum dicendum quod perfectioni universi, quantum ad

cuerpo sin necesitar de él; pues, si lo necesitase, le sería natural tal unión, dado que "la naturaleza no falta en lo necesario". Además, no se ve razón alguna para que el alma, creada desde el principio del mundo, quiera ahora, después de tanto tiempo, unirse al cuerpo, siendo así que, por ser una substancia espiritual, está sobre el tiempo y es independiente del movimiento de los cielos. Un tercer inconveniente de la susodicha respuesta es que resultaría casual la unión de tal alma y tal cuerpo, pues tal unión necesitaría del concurso de dos voluntades, a saber, la del alma que se une y la del hombre que engendra. Si, por el contrario, se dice que el alma se une al cuerpo independientemente de su voluntad y por exigencias ajenas a su naturaleza, esto no puede ser sin la acción de una causa que infiera al alma violencia, y entonces tal unión le resultaría al alma penosa y triste; que es caer en el error de Orígenes, el cual suponía que las almas se unían a los cuerpos en castigo de sus pecados.

Siendo, pues, todas estas suposiciones inadmisibles, debe simplemente afirmarse que las almas no son creadas con anterioridad a la formación de los cuerpos, sino que son creadas en el momento de infundirse a los mismos.

Soluciones. 1. Se dice que Dios cesó el día séptimo, no ciertamente de toda obra, pues se dice en San Juan: "Mi Padre sigue obrando todavía", sino de producir nuevos géneros y especies de cosas que no preexistiesen de algún modo en las primitivas obras. Las almas que ahora se crean, preexistían por la igualdad de especie en estas primeras obras, entre las que fué creada el alma de Adán.

2. A la perfección del universo cabe añadir cotidianamente algo en

[12] ARISTOT., *De anima* [illegible] S.TH., lectio [illegible]

cuanto al número de individuos, aunque no según el número de especies.

3. Que el alma permanezca en la existencia separada del cuerpo, es una consecuencia de la corrupción del cuerpo, que se originó del pecado. Mas no fué propio que comenzase la obra de Dios por tal separación, porque, según se lee en la Sabiduría, "Dios no hizo la muerte..., pero los impíos la llaman con sus obras y palabras".

numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid: non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quae consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera: quia, sicut scriptum est Sap. 1,13.16: «Deus mortem non fecit», sed «impii manibus et verbis accersierunt eam».

CUESTION 119

En dos artículos divisa

De propagatione hominis quantum ad corpus

De la propagación del hombre respecto al cuerpo

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus (cf. q.118 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae.

Secundo: utrum semen, quod est humanae generationis principium, sit de superfluo alimenti.

Débese considerar ahora la propagación del hombre en cuanto al cuerpo, acerca de lo cual se preguntan dos cosas:

Primera: si alguna parte del alimento se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

Segunda: si la substancia seminal, principio de la generación humana, procede del sobrante del alimento.

ARTICULO 1

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae [a]

Si alguna parte del alimento se convierte en verdad de la naturaleza humana [126]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanae naturae.

1. Dicitur enim Mt. 15,17: «Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur». Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanae naturae. Ergo nihil de alimento in veritatem humanae naturae transit.

2. Praeterea, Philosophus, in I «De generat.» [1], distinguit carnem secundum «speciem», et secundum «materiam»; et dicit quod caro secundum materiam «advenit et recedit». Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secun-

Dificultades. Parece que nada del alimento se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

1. Se dice en San Mateo: "Todo lo que entra por la boca, va al vientre y acaba en el seceso". Mas lo que va al seceso no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana. Luego nada del alimento se convierte en realidad de la naturaleza humana.

2. El Filósofo distingue entre carne según la "materia" y carne según la "especie", y dice que la primera se "adquiere y se pierde". Mas lo engendrado por el alimento se adquiere y se pierde. Luego aquello en que se convierte el alimento es materialmente carne, pero no lo es es-

[a] *Sent.* 2 d.30 q.2 a.1; 4 d.44 q.1 a.2 q.2; *Quodl.* VIII q. a.2.
[1] C.5 n.14 (BK 322b22); S.TH., lect.25.

pecificamente. Ahora bien, aquello pertenece a la esencia de la naturaleza humana que pertenece a su especie. Luego el alimento no pasa a ser realmente de la naturaleza humana.

3. A la esencia de la naturaleza humana parece pertenecer el "humidum radicale", que, en sentir de los médicos, no puede recobrarse una vez perdido. Mas podría éste restablecerse si el alimento se convirtiese en él. Luego no se convierte el nutrimiento en constitutivo real de la naturaleza humana.

4. Si el alimento pasase a constitutivo real de la naturaleza humana, todas las pérdidas del hombre podrían restaurarse. Mas la muerte humana no sobreviene sino a consecuencia de estas pérdidas. Podría, pues, el hombre alimentándose defenderse perpetuamente de la muerte.

5. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, no habría en el hombre algo que no pudiese perderse y recobrarse; pues cuanto en el hombre se engendra del alimento, es susceptible de reparación y pérdida. Viviendo, pues, el hombre largo tiempo, se seguiría que no quedaría en él al final de la vida nada de lo que estuvo en él materialmente al comienzo de su generación. De esto se seguiría que el hombre no fuese numéricamente el mismo durante toda su vida, puesto que para serlo se necesita identidad de materia. Evidentemente, esto no se puede admitir. Luego el alimento no pasa a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

Por otra parte, dice San Agustín: "Digeridos los alimentos de carne, o sea, perdiendo éstos su forma, vienen a formar el tejido de nuestros miembros." Pues los tejidos de nuestros miembros pertenecen a la esencia de la naturaleza humana. Luego pasan los alimentos a ser en verdad naturaleza humana.

dum materiam, non autem caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanae naturae, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanae naturae.

3. Praeterea, ad veritatem humanae naturae pertinere videtur «humidum radicale»; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

4. Praeterea, si alimentum transiret in veritatem humanae naturae, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Praeterea, si alimentum in veritatem humanae naturae transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari: quia id quod in homine generatur ex alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suae generationis, finaliter remaneret in ipso. Et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam: cum ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiratur identitas materiae. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanae naturae.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «De vera relig.»[2]: «Alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant». Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanae naturae. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanae naturae.

[2] Cf. ML 34:155

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, II «Metaphys.»[3], «hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse». Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest: uno modo, in communi, secundum rationem speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturae alicuius in communi consideratae, pertinet forma et materia eius in communi accepta: ad veritatem autem naturae in hoc particulari consideratae, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanae naturae in communi, est anima humana et corpus; sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus.

Sunt autem quaedam, quorum formae non possunt salvari nisi in una materia signata: sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quae actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum, aliqui[4] posuerunt quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quae scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine. Ita quod quidquid aliud praeter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanae naturae, quasi non vere accipiat formam humanae naturae. Sed illa materia quae in primo homine formae humanae fuit subiecta, in seipsa multiplicatur: et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hoc, alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae: sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturae, idest ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum ad-

Respuesta. Según el Filósofo, "las cosas son respecto a la verdad como son respecto al ser". Luego aquello pertenece a la esencia de una naturaleza que pertenece al ser constitutivo de la misma. La naturaleza, empero, puede tomarse en dos sentidos: el uno, universalmente, tomándola por la esencia específica; el otro, según que está en un individuo determinado. Pues bien, a la esencia de una naturaleza tomada en sentido universal pertenecen su forma y su materia concebidas en abstracto; mas al constitutivo de la naturaleza considerada en un individuo particular pertenecen la materia así particularizada y la forma individualizada por tal materia. Por ejemplo: del constitutivo de la naturaleza humana en abstracto son el alma y el cuerpo; mas del de la naturaleza humana en Pedro o en Martín son esta alma y este cuerpo de Pedro o de Martín.

Hay, sin embargo, seres cuyas formas no pueden estar más que en una sola materia determinada, como la forma del sol no puede salvarse sino en la materia que es actualmente su sujeto. Y, conforme a esto, supusieron algunos que la forma humana no puede subsistir sino en una sola materia determinada, esto es, en aquella materia que al principio fué por ella misma informada en el primer hombre. Mas aquella materia que en el primer hombre fué sujeto de la forma humana, se multiplica en sí misma, y así se forma del cuerpo del primer hombre la multitud de todos los otros cuerpos humanos. Según, pues, los defensores de esta opinión, el alimento no se convierte en algo real de la naturaleza humana, sino que éste se toma, dicen ellos, como un remedio de la naturaleza, con el que se pueda resistir para que la acción del calor natural no consuma el "humidum radicale", como se agrega plomo o estaño a la plata

[3] L. 4, c. 1, n. 5 (Bk 993b30) [illegible]
[4] Cf. Magister, Sent. 2 d. 20

para que ésta no sea consumida por el fuego.

Pero semejante hipótesis no tiene razón de ser por muchos conceptos. En primer lugar, porque una misma es la razón de que alguna forma puede recibirse en otra materia y de que pueda dejar de estar en lo suyo propio; razón por la cual todo lo generable es corruptible, y viceversa. Ahora bien, es manifiesto que la forma humana puede desaparecer de la materia que en cualquier momento es su sujeto, pues de otro modo no sería corruptible el cuerpo humano. Luego puede sobrevenir a tal forma otra materia, con lo cual pasaría esta materia a ser del constitutivo real de la naturaleza humana.—En segundo lugar, porque en los casos en que la materia está toda en un individuo, se da un solo individuo en cada especie, como acontece en el sol, la luna y semejantes. En esta hipótesis no habría más que un individuo de la especie humana.—En tercer lugar, porque no se concibe aumento de materia sino respecto de la cantidad solamente, como sucede en los cuerpos enrarecidos, cuya materia adquiere mayores dimensiones, o respecto también de la misma substancia de la materia. Pero, permaneciendo única la misma substancia de la materia, no puede decirse con propiedad que ésta se multiplique; porque una cosa consigo misma no hace multitud, la cual exige esencialmente alguna división. Luego para la multiplicación de la materia es necesario que se le añada alguna otra substancia, ya sea por creación o ya por conversión de otra cosa en ella [127]. Y así, para el aumento de la materia se requiere, o su enrarecimiento, como en el caso del agua que se evapora, o la conversión de otra cosa en ella, como se aumenta el fuego con la adición de leña, o la creación de nueva materia. Ahora bien, es cosa manifiesta que el aumento de materia en los cuerpos humanos no se verifica por enrarecimiento, pues de este modo

iungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed haec positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere: et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quae ei subiicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiae advenire possit, aliquo alio in veritatem humanae naturae transeunte.—Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie: sicut patet in sole et luna, et huiusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanae speciei.—Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiae attendatur nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones; vel etiam secundum substantiam materiae. Sola autem eadem substantia materiae manente, non potest dici quod sit multiplicata: quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiae adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per conversionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiae. Sed manifestum est multiplicationem materiae in humanis corporibus non accidere per rarefactionem: quia sic corpora hominum perfectae aetatis essent imperfectiora quam

corpora puerorum. Nec iterum per creationem novae materiae: quia secundum Gregorium[5], «omnia sunt simul creata secundum substantiam materiae, licet non secundum speciem formae». Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis.—Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quandam multiplicationem. Quae non potest esse naturalis: cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem; nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem, vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativae et nutritivae, quae dicuntur «vires naturales», esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens.

Unde alii[6] dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi: non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius individui, ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanae naturae. Sed quia huiusmodi materia

los cuerpos de los hombres en la edad madura serían más imperfectos que los de los niños; tampoco se hace por creación de nueva materia, porque, como dice San Gregorio, "todas las cosas fueron creadas a un mismo tiempo por lo que se refiere a la substancia de la materia, aunque no por lo que se refiere a la especie de su forma". Resta, pues, que el aumento del cuerpo humano no se verifica sino por cuanto el alimento se convierte en verdadera naturaleza humana.—En cuarto lugar, porque, no diferenciándose el hombre de los animales y las plantas en cuanto al alma vegetativa, se seguiría que tampoco los cuerpos de los animales y de las plantas se aumentarían por conversión del alimento en el cuerpo alimentado, sino por cierta multiplicación. Semejante multiplicación no podría ser natural, porque la materia no se extiende de suyo más que a determinada cantidad. Por otra parte, no vemos que se dé algún otro caso de crecimiento natural que no sea por enrarecimiento o por conversión de otra cosa; se seguiría, pues, de esta hipótesis que todo el resultado de las funciones generativas y nutritivas, cuyas potencias son naturales, sería milagroso, que es un absurdo.

Dijeron, pues, otros que la forma humana puede originarse de nuevo en alguna otra materia, si se habla de la naturaleza humana en abstracto; pero que esto no es posible si se trata de la naturaleza humana tal como ésta está en un individuo determinado, en el cual la forma humana permanece fija en la materia particular determinada en la que originariamente se infundió en la generación de tal individuo, de tal modo que nunca desaparece de tal materia hasta la corrupción completa del individuo. Dicen ellos que ésta es la materia que princi-

[5] Moral. [illegible] Ml. [illegible]
[6] ALEXANDER [illegible] Aurel., [illegible]

palmente pertenece al constitutivo de la humana naturaleza; pero que, no obstante, como esta materia no basta para la cantidad debida, se requiere la adición de más materia por conversión del alimento en substancia del alimentado, cuanto sea necesario para el debido desarrollo. Y esta materia dicen que pertenece secundariamente a la esencia de la naturaleza humana, pues no se requiere para el ser primero del individuo, sino para la cantidad del mismo. Si por el alimento se añade algo más que esto, ya no pertenece, propiamente hablando, a la esencia de la naturaleza humana.

También esto es insostenible. Primero, porque en esta opinión se juzga del mismo modo sobre la materia de los cuerpos vivientes y de los inanimados, siendo así que estos últimos, aunque tienen virtud para engendrar semejantes a sí en la especie, no la tienen, sin embargo, para engendrar semejante a sí en orden al individuo, cual lo hace la virtud nutritiva en los seres vivientes. En realidad, nada se añadiría a los cuerpos vivos por la virtud nutritiva si el alimento no se convierte realmente en el constitutivo de la naturaleza de los mismos.—En segundo lugar, porque la virtud activa que hay en el semen es cierto impulso que proviene del alma del generante, como se ha dicho. No podrá, pues, ser de mayor eficacia al obrar que la misma alma de que se deriva. Si, pues, por la virtud del semen recibe una materia la forma humana, con mucha mayor razón podrá el alma con su potencia nutritiva imprimir la verdadera forma de naturaleza humana en la substancia nutritiva unida a sí.—En tercer lugar, porque de la nutrición se necesita no sólo para el desarrollo—de otro modo, cuando cesa éste, no sería ya necesaria—, sino también para restaurar aquello que se pierde por la acción del calor natural. Mas no habría tal res-

non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanae naturae: quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanae naturae, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia haec opinio iudicat de materia corporum viventium, ad modum corporum inanimatorum; in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quae quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturae ipsorum non converteretur.—Secundo quia virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra (q.118 a.1) dictum est. Unde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturae humanae, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturae humanae imprimere per potentiam nutritivam. — Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset: sed etiam ad restaurandum

illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanae naturae, ita et id quod ex alimento generatur.

Et ideo, secundum alios [7], dicendum est quod alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in II «De anima» [8], quod «alimentum nutrit inquantum est potentia caro».

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non dicit quod «totum» quod in os intrat, per secessum emittatur, sed «omne», quia de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittitur. — Vel potest dici quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit [9].

Ad secundum dicendum quod aliqui [10] per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante: et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat. Carnem vero secundum materiam dicunt esse quae generatur ex alimento: et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. — Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi quod, «sicut in unoquoque habentium speciem in materia», puta in ligno et lapide, «ita et in carne hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam». Manifestum est autem quod praedicta distinctio locum

tauración si lo que se engendra del alimento no reemplazase lo perdido. Por consiguiente, como la materia que había inicialmente pertenece al consititutivo real de la naturaleza humana, así pertenece también la que se engendra del alimento.

Hay, pues, que afirmar, con otros, que el alimento se convierte realmente en constitutivo de la naturaleza humana, en cuanto que recibe verdaderamente la forma de carne y de huesos y de partes análogas. Y esto mismo dice Aristóteles, afirmando que "el alimento nutre en cuanto es virtualmente carne".

Soluciones. 1. El Señor no dice que "todo" lo que entra en la boca vaya al seceso, sino que es preciso que "de todo" alimento se arroje fuera algo como extraño.—O puede también entenderse que todo lo que del alimento se engendra puede asimismo disolverse por el calor natural y ser expelido por ciertos poros secretos, según la exposición de San Jerónimo.

2. Por "carne según la especie" entendieron algunos aquello que primero tiene forma humana después de recibido del generante; lo cual, dicen, permanece cuanto dura el individuo. Por "carne según la materia" entienden éstos lo que se engendra del alimento, y esta carne dicen que no permanece siempre, sino que lo mismo que viene, se va.—Mas esta interpretación está en contra del pensamiento de Aristóteles, quien en el mismo lugar dice que "la carne, los huesos y las partes semejantes, como todo lo demás que tiene su forma inmergida en la materia—por ejemplo, en la madera o en la piedra—, tienen una doble naturaleza; pues lo mismo a la forma que a la materia se da el nombre de carne o de hueso". Es manifiesto, además, que la susodicha

[7] AVERR., l.c.
[8] C.4 n.13 (BK 416b9); S.TH., lect.9 n.340; cf. De gener. l.1 c.5 n.17 (BK 322a27); S.TH., lect.17 n.5
[9] *In Mt.* 15,17 l.2: ML 26,112.
[10] BONAVENT., *In Sent.* 2 d.30 a.3 q.2

distinción no tiene lugar en las cosas inanimadas, las cuales no se engendran seminalmente ni se nutren. Y, por otra parte, uniéndose, lo que se engendra del alimento al cuerpo nutrido a modo de mezcla, como el agua con el vino, según el ejemplo que pone el mismo Aristóteles, no es posible que sean distintas naturalezas la de lo que se ha convertido y la de aquello en que se ha convertido, habiéndose hecho ya una sola cosa por verdadera mezcla. No hay, pues, razón alguna para que una de estas cosas se consuma por el calor natural y la otra permanezca.

La distinción, pues, del Filósofo se ha de entender, no según diversas carnes, sino según diversa consideración de una misma carne. Efectivamente, si se considera la carne según la especie, es decir, según lo que es formal en ella, de este modo siempre permanece, pues permanece siempre la naturaleza de carne y la disposición natural de la misma; pero, si se considera la carne según la materia, así no permanece, sino que va consumiéndose y restaurándose paulatinamente, como se ve en el fuego de un horno, cuya forma de fuego permanece, en tanto que la materia se consume poco a poco y es reemplazada por otra [128].

3. Entiéndese que en el "humidum radicale" va incluído todo aquello en que radica la virtud de la especie, y, suprimido todo esto, no puede restablecerse, como en el caso de amputarse el pie, o la mano, o algo semejante. Mas por el "humidum nutrimental" se entiende aquello que todavía no ha llegado a recibir perfectamente la naturaleza de la especie, sino que está en vía de recibirla, como la sangre y otras partes semejantes. De ahí que, aunque esto se pierda, permanece todavía la virtud de la especie en su raíz, que no se pierde [129].

4. Toda virtud activa de cuerpo

non habet in rebus inanimatis, quae non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem [11] Philosophus; non potest alia esse natura eius quod advenit, et eius cui advenit, cum iam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et ideo aliter dicendum est, quod haec distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est eiusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, idest secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet: quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur: sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum eius substituitur.

Ad tertium dicendum quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest: sicut si amputetur manus aut pes, vel aliquid huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc; sicut est sanguis, et alia huiusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quae non tollitur.

Ad quartum dicendum quod om-

[11] C. [illegible] BK [illegible] S. Th. [illegible]

nis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi: et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest: et tunc fit diminutio. Deinde, deficiente huiusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admixtionem aquae debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I «De generat.» [12]

Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I «De generat.» (cf. nt.11), quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari: quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero: quia semper quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

pasible se debilita por la acción continua, por cuanto esta clase de agentes son al mismo tiempo pacientes. Por esta razón, la virtud transformativa al principio es tan fuerte, que puede convertir en su substancia no sólo lo que basta para reparar lo perdido, sino también para el crecimiento: mas después no puede convertir sino lo que basta para reparar las pérdidas, y entonces cesa el crecimiento: y, por último, falta totalmente la virtud, y el animal muere: del modo que la virtud del vino, para convertir el agua que se le mezcla, se va debilitando gradualmente por la mezcla hasta que, por fin, se hace totalmente acuoso, que es el ejemplo de Aristóteles.

5. Como dice el Filósofo, cuando una materia se convierte en fuego por sí misma, dícese que se engendra fuego de nuevo; pero, si se convierte en fuego preexistente, se dice que el fuego se nutre; por tanto, si toda la materia pierde simultáneamente la naturaleza específica de fuego y otra materia se convierte en fuego, este fuego será numéricamente distinto; pero, si la leña se va quemando y sustituyendo gradualmente hasta que no quede nada de lo primero, el fuego permanece siempre numéricamente uno, pues lo que se añade se convierte siempre en lo que ya existe. Esto mismo se ha de entender en los cuerpos vivientes, en los que se repara mediante la nutrición lo que por el calor natural se va consumiendo [130].

[12] C. [illegible] BK [illegible] S. Th. [illegible]

ARTICULO 2

Utrum semen sit de superfluo alimenti [a]

Si la substancia seminal se forma del alimento sobrante [131]

Dificultades. Parece que la substancia seminal no se forma del sobrante del alimento, sino de la substancia del generante.

1. Dice el Damasceno que la generación "es obra de la naturaleza, que de la substancia del que engendra produce lo que es engendrado". Mas lo que se engendra se engendra de la substancia seminal. Luego la substancia seminal se forma de la substancia del que engendra.

2. El hijo se asemeja al padre por lo que de él recibe. Mas, si la substancia seminal de la que algo se engendra procede del sobrante del alimento, no se recibiría nada de los abuelos y otros progenitores, en los que de ningún modo estuvo tal alimento. Luego no se parecería uno más a sus abuelos y tales progenitores que a otros hombres.

3. El alimento del que engendra procede a veces de carnes bovinas o porcinas o cosa semejante. Luego, si la substancia seminal procediese del sobrante de tales alimentos, el hombre de ella engendrado tendría mayor afinidad con estos animales que con sus progenitores y consanguíneos.

4. Dice San Agustín que estuvimos en Adán "no sólo según la razón seminal, sino también en cuanto a la substancia corpulenta". Mas no sería así si la substancia seminal procediese de lo superfluo del alimento. Luego esta substancia no procede de lo superfluo del alimento.

Por otra parte, el Filósofo prueba de diversos modos que "el semen se

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis.

1. Dicit enim Damascenus [12] quod generatio est «opus naturae ex substantia generantis producens quod generatur». Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Praeterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti; nihil acciperet aliquis ab avo et praecedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et praecedentibus, magis quam aliis hominibus.

3. Praeterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci et aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

4. Praeterea, Augustinus dicit. X «Super Gen. ad litt.» [13], quod nos fuimus in Adam «non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam». Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter, in li-

[a] *Sent.* 2 d.36 q.2 a.2

[12] *De fide orth.* L.1 c.[illegible] MG [illegible]

[13] C.20 n.[illegible] ML 34,[illegible]

bro «De generat. animal.» [14], quod «semen est superfluum alimenti».

Respondeo dicendum quod ista quaestio aliqualiter dependet ex praemissis (a.1; q.118 a.1). Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiae alienae non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum: et ideo in his quae generantur, invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum: et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quandam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod iam conversum est in substantiam membrorum, per quandam resolutionem. Quia illud resolutum, si non retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc iam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam.—Si vero retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc, cum esset contractum ad determinatam partem, non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis.—Nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut acci-

hace de lo que sobra del alimento".

Respuesta. Esta cuestión depende en alguna manera de las precedentes. En efecto, si en la naturaleza humana hay virtud para comunicar su forma a una materia extraña, no sólo en otro, sino en el mismo individuo, está claro que el alimento, desemejante antes, se hace después semejante por la nueva forma adquirida. Es empero, de orden natural que una cosa se reduzca gradualmente de la potencia al acto; y así vemos en las cosas que son engendradas que todo es imperfecto en un principio y después se perfecciona. Ahora bien, lo común es respecto de lo propio y determinado como lo imperfecto respecto de lo perfecto, y por eso vemos que en la generación del animal se adquiere antes la naturaleza de animal que la de hombre o caballo. Pues así también el alimento recibe primero una virtud común respecto de todas las partes del cuerpo, y al fin se determina a ser esta parte o la otra.

Mas no es posible que se destine a substancia seminal aquello que ya se ha convertido en substancia de los miembros mediante cierta asimilación; porque lo ya asimilado, si no conservase la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, dejaría ya de ser de la naturaleza del que engendra, al estar en vía de corrupción; y por lo mismo no tendrá virtud para convertir otra cosa en semejante naturaleza; mas, si conservase la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, entonces estaría determinado a ser tal parte, y no tendría virtud de transformarse en la naturaleza de otras partes del todo, sino solamente en la de una parte: a no ser que se diga que se ha asimilado de todas las partes del cuerpo y que retiene la naturaleza de todas ellas, en cuyo caso el semen sería ya actualmente como un animal en miniatura, y la generación

[14] L.1 c.18 BK 726a26

de un animal por otro no sería sino por división, como se produce el lodo del lodo y como sucede en los animales que viven fraccionados. Mas esto es inadmisible.

Resta, pues, que el semen no es seccionado de lo que de hecho era ya un todo, sino que es un todo en potencia, es decir, con virtud para la producción de todo el cuerpo, derivada esta virtud del alma del que engendra, como se ha dicho. Mas lo que está en potencia para el todo es aquello que se engendra del alimento antes de que éste se convierta en substancia de alguno de los miembros. De esto, pues, se forma el semen. Así es como se dice que la virtud nutritiva suministra a la generativa; porque lo que ha sido transformado por la virtud nutritiva, lo utiliza la virtud generativa como semen. Ve Aristóteles una prueba más de esto en el hecho de que los animales muy corpulentos, que necesitan de mucho sustento, son de substancia seminal escasa en proporción al volumen de sus cuerpos y son poco prolíficos; como sucede también en los hombres obesos, por la misma razón.

Soluciones. 1. Se dice que en los animales y plantas la generación se hace de la substancia del que engendra, en cuanto del alma de éste recibe el semen su virtud formativa, y además, en cuanto que el semen está en potencia para pertenecer a la substancia del que engendra.

2. La semejanza entre el genitor y el engendrado no se hace en virtud de la materia, sino en virtud de la forma del agente, que engendra semejante a sí. No es, pues, necesario, para que uno se asemeje al abuelo, que haya estado en éste la materia corporal de la substancia seminal; es suficiente con que haya en esta substancia alguna virtud derivada del alma del abuelo a través del padre.

3. Lo mismo se responde a la tercera dificultad, pues la afinidad

dit in animalibus quae decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens.

Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum; sed magis sit in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis, derivatam ab anima generantis, ut supra (ibid.) dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur.—Et secundum hoc, virtus nutritiva dicitur deservire generativae (cf. q.78 a.2): quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit Philosophus (l.c. nt.3), quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et pauci generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam.

Ad primum ergo dicendum quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis assimiletur avo: quod materia corporalis seminis fuerit in avo; sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non at-

tenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae.

Ad quartum dicendum quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quasi in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia: sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quae ministrata est a matre, quam vocat corpulentam substantiam, derivatur originaliter ab Adam: et similiter virtus activa existens in semine patris, quae est huius hominis propinqua ratio seminalis.

Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem. Quia materia corporis eius, quae ministrata est a matre virgine, derivata est ab Adam: sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus Sancti. «Talis enim partus decebat eum, qui est super omnia benedictus Deus in saecula». Amen.

no se toma según la materia, sino más bien según el influjo de la forma.

4. Las palabras de San Agustín no se han de entender en el sentido de que en Adán estuviesen actualmente ni la razón seminal próxima de tal hombre ni su substancia corpórea, sino en el sentido de que ambas cosas estuvieron en él en cuanto a su origen; pues de Adán se derivan tanto la materia corporal, que es suministrada por la madre, y a la cual llama San Agustín substancia corpulenta, como asimismo la virtud activa existente en la substancia seminal del padre, que es la razón seminal próxima de este hombre particular [132].

De Cristo, empero, se dice que estuvo en Adán según la substancia corpulenta, pero de ningún modo según la razón seminal, puesto que la materia de su cuerpo, que fué suministrada por la Virgen Madre, se derivaba de Adán; mas no así la virtud activa, porque su cuerpo no fué formado por virtud de substancia seminal de varón, sino por la acción del Espíritu Santo: "Tal parto se debía, en efecto, al que es Dios bendito sobre todas las cosas por los siglos de los siglos". Amén.